B, III. 7

20343.

32

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

DRITTER THEIL,

ERSTE ABTHEILUNG.

DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE,
ERSTE HÄLFTE.

ZWEITE AUFLAGE.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).
1865.

B. III. 1
20343
H. S. C. BIBLIOTHEK COBURG

Gedruckt bei L. Fr. Fues in Tübingen.

Vorwort.

Der gegenwärtige Theil dieses Werkes würde ein volles Jahr früher erschienen sein, wenn nicht durch meinen Uebergang an die hiesige Universität die bereits ziemlich weit vorgeschrittene Arbeit für längere Zeit unterbrochen worden wäre. Dass er aber überhaupt seinem Vorgänger nicht so schnell folgen konnte, ergab sich aus dem Umfang der Veränderungen, welche auch er in der neuen Bearbeitung erfahren hat. Die meisten von diesen Aenderungen bestanden, so weit sie nicht blos formeller Natur waren, in solchen Erweiterungen der früheren Darstellung, durch welche dieselbe blos vervollständigt, mehr in's Einzelne ausgeführt, durch weitere Quellenbelege und Einzeluntersuchungen ergänzt wurde; und ich habe in dieser Beziehung neben der Lehrentwicklung auch die äussere Geschichte der verschiedenen philosophischen Schulen eingehender behandelt, um von ihrem Bestand und ihrer Verbreitung in jedem Zeitabschnitt und von der Persönlichkeit ihrer bedeutendsten Lehrer eine möglichst genaue Vorstellung zu gewinnen. Doch fand sich auch zur Berichtigung und näheren Bestimmung der Ergebnisse, welche ich im Ganzen und Grossen allerdings festhielt, auf Grund eines wiederholten und erweiterten Quellenstudiums, manche Veranlassung. Die eingreifendste von diesen neu hinzugekommenen Bestimmungen betrifft das stoische System, dem überhaupt, wegen seiner hervorragenden geschichtlichen Bedeutung, auch jetzt wieder besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Zwischen den zwei hervortretendsten Zügen der stoischen Metaphysik, ihrem Materialismus auf der einen, ihrer

pantheistischen Theologie auf der anderen Seite, fehlte bisher die ausreichende innere Verbindung. Diese Lücke hoffe ich jetzt ausgefüllt zu haben, indem ich den Nachweis liefere, dass die Materie selbst von den Stoikern dynamisch erklärt wurde, und nur das Erzeugniss der Kräfte sein sollte, die ihrerseits alle auf die Gottheit, als ihre einheitliche Quelle, zurückführen. Zugleich wird dadurch auch der Zusammenhang zwischen der stoischen und der neuplatonischen Weltansicht vollständiger zur Anschauung gebracht, die Stetigkeit des Fortgangs von Plato und Aristoteles zu Plotin hergestellt, und der Schein beseitigt, als ob sich zwischen diese spiritualistischen Systeme ein materialistisches störend eingedrängt hätte. Gerade der Zug, welcher für die neuplatonische Metaphysik eine so durchgreifende Wichtigkeit hat, die Idee der wirkenden Kräfte, die von Einer Urkraft ausgehend, Alles tragen und erfüllen, ist ihm zunächst aus der stoischen zugekommen.

Die Vollendung dieses Werkes durch die neue Bearbeitung seines letzten Bandes wird, wie ich hoffe, nicht allzulange auf sich warten lassen.

Heidelberg, 7. Januar 1865.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Dritte Periode.

Einleitung.

Seite

1. Die griechische Philosophie am Ende des vierten Jahrhunderts; der Zustand Griechenlands seit diesem Zeitpunkt 1

Die platonische und aristotelische Philosophie, ihre Vorzüge und Mängel S. 1; Zusammenhang der letzteren mit der griechischen Eigenthümlichkeit und den geschichtlichen Verhältnissen, Schwierigkeit ihrer Beseitigung — 4. Griechenland seit der Schlacht von Chäronea — 9.

2. Der Charakter und die Hauptformen der nacharistotelischen Philosophie 11

Einfluss der staatlichen Zustände auf die Philosophie — 11; Anbahnung der neuen Richtung durch die bisherige wissenschaftliche Entwicklung — 13. Gemeinsamer Charakter der nacharistotelischen Schulen — 14. Entwicklungsgang der nacharistotelischen Philosophie — 18.

Erster Abschnitt.

Die griechische Philosophie im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. Stoicismus, Epikureismus, Skepsis.

A. Die stoische Philosophie.

1. Die äussere Geschichte der Schule bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts 26

Zeno — 27. Zeno's Schule: Kleanthes, Aristo, Herillus u. A. — 31. Chrysippus — 37. Teles, Eratosthenes, Boëthus, Zeno v. Tarsus, Diogenes, Antipater, Archedemus — 39. Weitere Stoiker dieser Zeit — 42.

2. Die Quellen der stoischen Philosophie. Die Bestimmungen der Stoiker über Aufgabe und Theile der Philosophie 43

Quellen — 43. Folgerungen für das Verfahren bei der Darstellung des Stoicismus — 45. — Praktische Zweckbestimmung der Philosophie — 46. Nothwendigkeit und Bedeutung der wissenschaftlichen Erkenntniss — 48. Haupttheile der Philosophie, Aristo's

Seite

Ansichten darüber — 49; verschiedene Bestimmungen über den Werth und die Reihenfolge der drei Theile — 55.

3. Die stoische Logik 58

Umfang und Eintheilung der Logik — 58; die Sprachlehre — 62. 1. Die Erkenntnisstheorie: ihre Richtung und ihr Charakter — 63; die Vorstellung — 65; Wahrnehmung und Begriff — 67; Werthverhältniss beider, Nominalismus — 69. Kriterium, begriffliche Vorstellung — 72. — 2. Die formale Logik. Das λεκτόν — 78. Die unvollständigen Aussagen — 80; die Kategorieen — 82; die oberste Gattung — 83; die vier Kategorieen — 84; das Substrat — 85; die Eigenschaft — 86; Körperlichkeit der Eigenschaften — 89; die zwei übrigen Kategorieen — 91; Verhältniss der Kategorieen — 92. Die vollständigen Aussagen: Satz und Urtheil — 93. Der Schluss — 98; der hypothetische Schluss als Grundform — 99; die einfachen und die zusammengesetzten Schlüsse — 101; die Sophismen — 103. Die Beweisführung — 104. Bedeutung der stoischen Logik — 105.

4. Die Physik. A. Die letzten Gründe 106

1. Materialismus: alles Wirkliche körperlich — 106. Das Unkörperliche — 111. Gründe des stoischen Materialismus — 112. Folgesätze desselben: die Stoffdurchdringung — 114. 2. Dynamische Weltansicht. Kraft und Stoff — 118. Einheit, Körperlichkeit, Vernünftigkeit der wirkenden Ursache: die Gottheit — 121. Nähere Bestimmung des Gottesbegriffs — 126. Gott als der Urstoff — 132. 3. Gott und die Welt: Pantheismus — 133.

5. Fortsetzung. B. Die Welt als Ganzes 136

Weltentstehung — 136. Weltuntergang — 138. Kreislauf der Welten — 140. — Nothwendigkeit alles Geschehens, Verhängniss, Vorsehung — 144. Begründung des Vorsehungsglaubens — 147. Nähere Bestimmung desselben — 150. Vorsehung und Freiheit — 151. — Einheit der Welt — 155. Vollkommenheit der Welt, teleologische Weltansicht — 156. Das Uebel, Theodicee — 159.

6. Fortsetzung. C. Die Natur, die Elemente, das Weltgebäude, die vernunftlosen Wesen 165

Allgemeine physikalische Begriffe: räumliche Bewegung, qualitative Veränderung, Raum, Zeit u. s. w. — 165. — Die Elemente — 168. — Das Weltgebäude — 172; die Gestirne — 174. — Meteorologie — 176. — Pflanzen und Thiere, vier Klassen von Wesen — 177.

7. Fortsetzung. D. Der Mensch 179

Körperlichkeit der Seele; Stoff, Entstehung, Sitz, Theile der-

Seite

selben — 179. Gottverwandtschaft — 184; Determinismus; beschränkte Fortdauer nach dem Tode — 185.

8. Die Ethik. I. Die allgemeinen Grundzüge der stoischen Ethik. A. Das sittliche Ideal als solches 189

Eintheilung der Ethik — 190. — Das höchste Gut — 191: das Naturgemässe und das Gute — 192. Güter, Uebel und Adiaphora — 196. Gegen die akademisch-peripatetische und die epikureïsche Güterlehre — 198. Negative Fassung des höchsten Guts — 204. Das Gesetz und der Trieb — 204. Die Affekte — 207; Eintheilung derselben — 212; Verwerflichkeit der Affekte — 214. — Die Tugend — 217. Die Tugenden — 219. Einheit und Mehrheit der Tugenden — 223. Der Gegensatz von Tugend und Schlechtigkeit ein absoluter — 227. — Weise und Thoren — 229. Allgemeinheit des sittlichen Verderbens — 232. Der Eintritt in die Weisheit momentan — 235.

9. Fortsetzung. B. Die Milderung des sittlichen Idealismus durch die Rücksicht auf das praktische Bedürfniss 237

Das Wünschenswerthe und das Verwerfliche — 237. Vollkommene und mittlere Pflichten — 244. Erlaubte Gemüthsbewegungen — 247. Unwirklichkeit des Weisen; die Weisen und die Fortschreitenden — 248.

10. Fortsetzung. II. Die angewandte Moral 252

Ausbildung der speciellen Moral in der stoischen Schule, Aristo ihr Gegner — 252. — 1. Der Einzelne als solcher — 255. Stoische Cynismen — 258. — 2. Die menschliche Gemeinschaft. Ihr Werth und ihre Begründung — 264. Gerechtigkeit und Menschenliebe — 267. Die Freundschaft — 268. Staat und Familie — 271; niedrigere Schätzung des Staatslebens — 273. Kosmopolitismus — 277. — 3. Der Mensch und der Weltlauf. Ergebung in den Weltlauf — 281. Der Selbstmord — 284.

11. Das Verhältniss der stoischen Philosophie zur Religion . . 288

Religiöser Charakter des Stoicismus — 288. Anschluss an die Volksreligion — 289. Freie Urtheile über dieselbe — 290. Die Wahrheit im Polytheismus und seinen Mythen — 293. Die Dämonen — 297. Allegorische Mythendeutung — 299. Beispiele derselben: die Göttersage — 302; die Heroënsage, Herakles und Odysseus — 311. — Die Weissagung — 313; natürliche Erklärung derselben — 316; Ursachen und Bedingungen der Weissagung, natürliche und künstliche Mantik — 319.

12. Der innere Zusammenhang und die geschichtliche Stellung der stoischen Philosophie 323

Ihr ethisches (— 323) und ihr theoretisches (— 325) Element, das Verhältniss beider (— 327). Verhältniss des Stoicismus zu seinen Vorgängern: Sokrates und den Cynikern (— 327), den

Seite

Megarikern (— 331), Heraklit (— 332), Aristoteles (— 334), Plato (— 336). Geschichtliche Erklärung des Stoicismus — 337. Einseitigkeit desselben — 339.

B. Die epikureïsche Philosophie.

1. Epikur und seine Schule 341
Epikur 341. Seine Schule: Metrodorus, Hermarchus, Polyänus u. A. — 345. Epikureer der römischen Periode: Zeno, Phädrus, Philodemus, Lucretius u. A. — 348.

2. Charakter und Theile der epikureïschen Lehre. Kanonik . . 354
Stabilität der epikureïschen Philosophie — 354. Ueber die Aufgabe der Philosophie — 356. Theile derselben — 359. — Die Kanonik: Sensualismus; die Wahrnehmung — 360. Der Begriff — 362. Die Meinung — 364. Kriterium — 365.

3. Die epikureïsche Physik 367
Bedeutung, Aufgabe und Behandlung der Physik — 367. Mechanische Naturerklärung, Anschluss an Demokrit — 370. Die Atome und das Leere — 371. Fall und Abweichung der Atome — 377. Die Welten — 378. Entstehung der Welt — 379. Weltgebäude — 381. Pflanzen und Thiere — 383. Geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts — 383. — Die Seele: ihr Wesen, ihre Theile, ihre Entstehung und ihr Untergang — 385. Die Wahrnehmung — 388. Der Wille — 390.

4. Die Religionsphilosophie 392
Kritik des Götter- und Vorsehungsglaubens — 392. Die epikurischen Götter — 394.

5. Die epikureïsche Ethik. A. Die allgemeinen Grundsätze: . . 400
die Lust als höchstes Gut — 400; die Schmerzlosigkeit — 401; die Einsicht — 403. Die Erhebung über die Sinnlichkeit sensualistisch begründet — 405. — Die Tugend — 407. Der Weise — 409.

6. Fortsetzung. B. Die besonderen sittlichen Verhältnisse . . 410
Der Einzelne — 411. Die Gesellschaft: das Staatsleben — 414. Die Familie — 417. Die Freundschaft — 417. Milde der epikureïschen Sittenlehre — 421.

7. Das Ganze der epikureïschen Philosophie und ihre geschichtliche Stellung 422
Der innere Zusammenhang der epikureïschen Lehre — 422. — Ihre geschichtliche Stellung: Verhältniss zum Stoicismus — 425; zu Aristipp — 429; zu Demokrit — 431; zu Plato und Aristoteles — 432.

C. Die Skepsis. Pyrrho und die neuere Akademie.

1. Pyrrho 435
Die Skepsis und ihr Verhältniss zu den gleichzeitigen dogmatischen Systemen — 435. Entstehungsgründe — 436. — Pyrrho und seine Schule — 438. Die Lehre Pyrrho's: Unmöglichkeit

Seite

des Wissens — 441; Zurückhaltung des Urtheils — 443; Gemüthsruhe — 445.

2. Die neuere Akademie 447

Arcesilaus — 448. Bestreitung des Wissens — 448. Die Wahrscheinlichkeit, das Handeln — 452.

Schule des Arcesilaus — 454. Karneades — 454. Seine Lehre: a) Widerlegung des Dogmatismus. Gegen die formale Möglichkeit des Wissens — 456. Gegen die Begründung (— 460) und den Inhalt (— 463) des stoischen Gottesbegriffs. Gegen den Polytheismus, die Mantik, den Fatalismus — 466. Kritik der sittlichen Grundsätze — 467. Skeptisches Ergebniss — 468. b) Wahrscheinlichkeitslehre — 469. Sittliche und religiöse Lebensansicht — 472. — Schule des Karneades: Klitomachus, Charmidas u. A. — 477.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

A. Eklekticismus.

1. Entstehungsgründe und Charakter des Eklekticismus 482

Innere Gründe für die Vermischung der philosophischen Schulen — 482. Aeussere Gründe: Verbreitung der griechischen Philosophie unter den Römern — 485; Rückwirkung derselben auf die Philosophie — 491. Princip der eklektischen Philosophie — 494. Die Skepsis im Eklekticismus, neue Skeptiker — 497. Vorläufer des Neuplatonismus — 498.

2. Der Eklekticismus im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. Die Stoiker: Panätius und Posidonius 498

Philosophische Schulen dieser Zeit; Abgeschlossenheit der epikureïschen — 498. — Die Stoiker: Panätius — 500. Sein philosophischer Charakter — 502. Abweichungen vom stoischen Dogma — 503. Ethik — 505. Zeitgenossen und Schüler des Panätius — 507. Posidonius — 509. Seine Geistesrichtung — 512. Seine Anthropologie — 515. Weitere Stoiker des ersten Jahrhunderts — 519.

3. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr. 522

Philo von Larissa — 522. Praktische Richtung — 523. Milderung der akademischen Skepsis: das Augenscheinliche — 525. — Antiochus — 530. Bestreitung der Skepsis — 531. Eklekticismus: wesentliche Uebereinstimmung der Hauptsysteme — 534. Erkenntnisstheorie — 535; Physik und Metaphysik — 536; Ethik — 538. Schule des Antiochus — 540. Eudorus — 543. Arius Didymus — 545.

4. Die peripatetische Schule im letzten Jahrhundert v. Chr. . . . 548

Seite

Die Commentatoren: Andronikus — 549. Boëthus — 552. Aristo, Staseas, Kratippus, Nikolaus, Xenarchus u. A. — 554. — Das Buch von der Welt: Beurtheilung der Annahmen über seinen Ursprung — 558. Sein Inhalt und Standpunkt — 563. Ursprung und Abfassungszeit — 568. Die Abhandlung über die Tugenden und Fehler — 573.

5. Cicero. Varro 574

Cicero — 574. Skepsis — 577; Beschränkung derselben — 578. Praktische Abzweckung der Philosophie — 582. Eklekticismus, angeborenes Wissen — 583. Ethik — 586. Theologie — 590. Anthropologie — 592.

Varro — 594; über die Religion — 594; die Philosophie und die philosophischen Schulen, die ethischen Grundsätze — 596.

6. Die Sextier 599

Geschichte der Schule — 599. Philosophischer Standpunkt — 602.

7. Die ersten Jahrhunderte n. Chr. Die stoische Schule. Seneca . 606

Die Philosophie der Kaiserzeit; gelehrte Studien; philosophische Lehrstühle — 606. — Die stoische Schule vom 1.—3. Jahrhundert — 611.

Seneca — 616. Aufgabe der Philosophie, Nutzlosigkeit der blos theoretischen Forschungen — 618. Dialektik — 622. Physik — 622. Metaphysische und theologische Ansichten — 625. Die Welt und Natur — 628. Der Mensch — 630. Unsicherheit der spekulativen Annahmen — 635. Ethik: stoische Grundsätze — 636. Milderung und Einschränkung derselben — 637. Specielle Moral; Geist derselben — 643; Unabhängigkeit vom Aeusseren, Strenge der sittlichen Anforderung — 644; allgemeine Menschenliebe — 646; religiöse Stimmung — 648.

8. Fortsetzung. Musonius, Epiktet, Mark Aurel 651

Musonius — 651. Philosophischer Standpunkt — 653. Näheres über seine Sittenlehre — 658.

Epiktetus und Arrianus — 660. Praktischer Zweck der Philosophie — 661. Untergeordneter Werth des Wissens — 663. Religiöse Weltansicht — 665. Der Mensch — 667. Ethik — 669. Unabhängigkeit vom Aeusseren, Ergebung in den Weltlauf — 670. Hinneigung zum Cynismus — 672. Milde und Menschenfreundlichkeit — 674.

Marcus Aurelius Antoninus — 675. Praktische Auffassung der Philosophie — 676. Theoretische Ueberzeugungen: der Fluss aller Dinge — 678. Die Gottheit, die Vorsehung, die Welteinrichtung — 679. Die Gottverwandtschaft des Menschen — 681. Ethik: Zurückziehung auf sich selbst — 681. Religiöse Ergebung — 683. Menschenliebe — 683.

9. Die Cyniker der Kaiserzeit 684

Seite

Der erneuerte Cynismus und seine Anhänger — 684. Demetrius — 687. Oenomaus — 690. Demonax — 691. Spätere Cyniker — 693.

10. Die Peripatetiker der ersten Jahrhunderte n. Chr. . . . 694

Die peripatetische Schule des ersten und zweiten Jahrhunderts — 694. Auslegung der aristotelischen Schriften; Aspasius, Adrastus, Herminus, Achaïkus, Sosigenes — 697. Aristokles von Messene — 702. Alexander von Aphrodisias: Erläuterung und Vertheidigung der aristotelischen Lehre — 705; das Einzelne und das Allgemeine, Form und Stoff — 709; die Seele und der Nus — 711; Gott und Welt — 714. Ausgang der peripatetischen Schule — 716.

11. Die platonische Schule in den ersten Jahrhunderten n. Chr. . 717

Die Platoniker dieses Zeitraums — 717. Erklärung platonischer Schriften — 719. Widerspruch gegen die Einmischung fremder Lehren: Taurus, Attikus — 721; Eklekticismus: Theo, Nigrinus, Severus, Alcinous — 724.

12. Eklektiker, die keiner bestimmten Schule angehören . . . 727

Dio Chrysostomus — 729. — Lucianus — 732. — Galenus: philosophischer Charakter — 734; Erkenntnisstheorie — 736; Logik — 737; Physik und Metaphysik — 738; Unwerth der Theorie — 741; Ethik — 742. — Potamo — 743.

Druckfehler.

Seite 43 Zeile 6 statt: „lat." lies: l. lat.
— 49 — 13 v. u. statt: „Bestreitungen" lies: Bestreitung.
— 89 — 6 v. u. statt: „thesis" lies: thesi.
— 90 — 13 ist hinter „χρῶμα" beizufügen: διακριτικὸν ὄψεως.
— 92 — 1 v. u. statt: „39" lies: 93.
— 105 — 2 v. u. ist das Kolon vor εἰ zu setzen.
— 127 — 18 statt: „Stamm" lies: Samen.
— 130 — 20 statt: „welchen" lies: welchem.
— 130 — 12 v. u. statt: „162" lies: 126.
— 169 — 13 v. u. und 7 v. u. statt: „nat. qu. III, 10" lies: nat. qu. II, 10.
— 184 — 2 v. u. statt: „διείρηται" lies: διείργηται.
— 200 — 11 v. u. statt: „von" lies: vor.
— 220 — 16 v. u. statt: „ep. 85, 5" lies: ep. 89, 5.
— 243 — 22 statt: „ep. 95" lies: ep. 92.
— 270 — 11 v. u. statt: „er sei" lies: es sei.
— 281 — 20 ist vor „Grundsätze" einzuschalten: die.
— 306 — 13 statt: „Lotoïden" lies: Latoïden.
— 309 — 12 ist „haben" zu streichen.
— 330 — 21 statt: „einem" lies: einen.
— 357 — 14 statt: „jucundias" lies: jucundius.
— 371 — 14 v. u. statt: „in clicere" lies: inlicere.
— 402 — 15 statt: „mittelbare" lies: unmittelbare.
— 717 — 5 statt: „ersten den" lies: den ersten.

Dritte Periode.

Einleitung.

1. Die griechische Philosophie am Ende des vierten Jahrhunderts; der Zustand Griechenlands seit diesem Zeitpunkt.

Durch Plato und Aristoteles hatte die Philosophie unter den Griechen ihre höchste Vollendung erreicht. In ihren Händen hatte sich die sokratische Begriffsphilosophie zu grossartigen Systemen entwickelt, welche alles Wissen ihrer Zeit umfassten und nach festen Gesichtspunkten zu einer einheitlichen Weltanschauung verknüpften. Die physikalische Forschung war durch die eingehendsten ethischen Untersuchungen ergänzt, durch Aristoteles war auch sie selbst in allen Theilen umgestaltet, erweitert, bereichert worden; in der Metaphysik war der Grund der philosophischen Lehrgebäude so tief gelegt, alles Wirkliche so durchgreifend auf seine allgemeinsten Principien zurückgeführt, wie diess unter den Früheren keiner versucht hatte. Eine Masse von Erscheinungen, an welchen die ältere Wissenschaft achtlos vorübergegangen war, die des geistigen Lebens vor Allem, waren in den Bereich der philosophischen Forschung gezogen, neue Fragen waren aufgetaucht, neue Antworten gefunden; alle Gebiete des Wissens waren mit neuen Ideen befruchtet und durchdrungen. Jener Idealismus, in welchem sich der griechische Geist so schön und bezeichnend ausspricht, war von Plato in leuchtender Reinheit dargestellt, von Aristoteles mit der sorgfältigsten Beobachtung vereinigt worden. Die dialektische Methode war durch Uebung und Theorie zur Kunst ausgebildet, an der wissenschaftlichen Terminologie, deren eigentlicher Schöpfer Aristoteles ist, ein unschätzbares Werkzeug des Gedankens gewonnen. Der wissen-

schaftliche Besitz des griechischen Volkes hatte sich in wenigen Menschenaltern an Werth wie an Umfang vervielfacht, das Erbe, welches ein Sokrates von seinen Vorgängern empfangen hatte, war in dem, das Aristoteles seinen Nachfolgern hinterliess, kaum wieder zu erkennen.

Aber so gross auch die Fortschritte sind, welche die griechische Philosophie im Laufe des vierten Jahrhunderts gemacht hatte: nicht geringer waren die Schwierigkeiten, mit denen sie fortwährend zu kämpfen, die Aufgaben, an deren Lösung sie zu arbeiten hatte. Der platonischen Lehre hat schon Aristoteles die Schwächen nachgewiesen, welche es ihm unmöglich machten, sich bei ihr zu beruhigen [1]; vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus wäre natürlich noch weit mehr dagegen einzuwenden. Was andererseits Aristoteles betrifft, so konnten wir nicht übersehen, dass auch in seinem System gerade an den wichtigsten Punkten hinter einer gewissen Unbestimmtheit der Begriffe sich innere Widersprüche verbergen, die bei ihrer Entwicklung das Ganze zersetzen müssten; dass es auch seinem Scharfsinn nicht gelungen ist, die Elemente, welche in seiner Philosophie verknüpft sind, zu einem in sich einstimmigen Ganzen zu verschmelzen, und dass eben hieraus die Abweichungen seiner nächsten Nachfolger von der ursprünglich aristotelischen Lehre sich erklären [2]. Auch sind diese Mängel nicht von der Art, dass sie sich so leicht beseitigen liessen; sondern je genauer man die Sache untersucht, um so vollständiger kann man sich überzeugen, dass sie mit den Grundlagen der beiden Systeme, ja mit der ganzen bisherigen Richtung des philosophischen Denkens fest verwachsen sind. Denn sie alle führen schliesslich, sofern wir von Einzelnem und Untergeordnetem absehen, auf zwei Quellen zurück: auf die Unvollkommenheit der erfahrungsmässigen Natur- und Weltkenntniss, und auf die Uebereilungen einer idealistischen Begriffsphilosophie. Aus jener haben wir die naturwissenschaftlichen Irrthümer eines Plato und Aristoteles und die Beschränktheit ihres geschichtlichen Gesichtskreises zunächst herzuleiten; diese lassen sich nicht blos in der platonischen Ideenlehre und dem ganzen mit ihr gegebenen

1) Vgl. Bd. II, b, 216 ff.

2) A. a. O. S. 635 ff.

Dualismus von Idee und Erscheinung, Vernunft und Sinnlichkeit, Wissenden und Unwissenden, Jenseits und Diesseits erkennen: sondern ebendaher stammen auch die entsprechenden Züge des aristotelischen Systems, wie wir sie, um nur das Wichtigste zu nennen, in dem Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen, der Form und des Stoffes, Gottes und der Welt, der teleologischen und der physikalischen Naturerklärung, des vernünftigen und des vernunftlosen Seelentheils, des Theoretischen und des Praktischen aufgezeigt haben. Beides hängt aber auf's Engste zusammen. Die griechischen Philosophen beruhigten sich bei einer unsicheren und lückenhaften empirischen Grundlage, weil sie Begriffen, deren Ursprung und Haltbarkeit sie nicht schärfer untersucht hatten, zu unbedingt vertrauten, und sie hatten dieses unbedingte Zutrauen zu der Wahrheit ihrer Begriffe, weil ihre Naturforschung nicht vorgeschritten, ihre Geschichtskenntniss nicht umfassend genug war, um ihnen den weiten Abstand zwischen den Ergebnissen einer genauen Beobachtung und denen der gewöhnlichen unmethodischen Erfahrung, die Unsicherheit der meisten von den herkömmlichen Annahmen, die Nothwendigkeit eines strengeren induktiven Verfahrens nahe zu legen. Der gemeinsame Grundfehler der platonischen und der aristotelischen Philosophie liegt in dem Uebergewicht des von Sokrates auf sie fortgeerbten dialektischen Verfahrens über die Beobachtung, in der Voraussetzung, dass sich die Begriffe, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, auf rein logischem Wege aus den herrschenden Annahmen und dem sprachlichen Ausdruck ableiten lassen. Diese dialektische Einseitigkeit tritt am Stärksten bei Plato hervor, und sie spricht sich hier auf bezeichnende Weise in der Lehre von der Wiedererinnerung aus. Wenn unsere sämmtlichen Begriffe schon beim Eintritt in's Leben in uns liegen und durch die sinnliche Wahrnehmung uns nur wieder in's Bewusstsein gerufen werden, so ist es eine ganz richtige Folgerung, dass sich der Philosoph, um das Wesen der Dinge kennen zu lernen, nicht nach aussen, sondern nach innen zu wenden, dass er seine Begriffe nicht aus der Erfahrung zu abstrahiren, sondern aus sich selbst zu entwickeln habe. Ebenso richtig folgt dann aber auch das Weitere, dass die aus unserem Denken geschöpften Begriffe die Norm sind, nach welcher wir die Erfahrung beurtheilen, und dass wir, falls beide nicht überein-

stimmen, nicht unsere Begriffe für ungenau, sondern die sinnliche Erscheinung für eine unvollkommene Darstellung dessen zu halten haben, was unsere Begriffe seinem wahren Wesen nach ausdrücken. Die Ideenlehre und alles, was daran hängt, ist die natürliche Consequenz der sokratischen Begriffsphilosophie, und auch das Harte und Irrige in dieser Lehre erklärt sich am Besten aus den Voraussetzungen der sokratischen Dialektik. Von der Einseitigkeit dieser Voraussetzungen hat sich aber auch Aristoteles nur theilweise freigemacht. Er sucht allerdings die sokratisch-platonische Dialektik durch eine Beobachtung zu ergänzen, mit der sich das erfahrungsmässige Wissen eines Plato weder an Genauigkeit noch an Umfang messen kann; und es lässt sich nicht verkennen, wie damit jene Umbildung der platonischen Metaphysik zusammenhängt, welche dem Einzelnen gegen das Allgemeine das gleiche Recht einräumt, das der Philosoph der Beobachtung gegen die Dialektik eingeräumt hatte. Aber Aristoteles bleibt in beiden Beziehungen auf halbem Weg stehen. In seiner Erkenntnisstheorie weiss er sich von der Voraussetzung, dass die Seele ihr Wissen aus sich selbst entwickle, dass sie nicht blos die Anlage zum Denken, sondern auch den Inhalt ihrer Gedanken von Hause aus in sich trage, nur theilweise loszumachen, in seinem wissenschaftlichen Verfahren tritt immer noch die dialektische Erörterung des Sprachgebrauchs und der gewöhnlichen Vorstellungen, das, was er selbst den Wahrscheinlichkeitsbeweis nennt, an die Stelle einer strengeren Induktion [1]; und so ernstlich er sich auch anstrengt, über den platonischen Dualismus hinauszukommen, so trägt dieser, wie wir gesehen haben, doch immer wieder, sowohl in den Grundlagen als in den allgemeinsten Ergebnissen seines Systems, den Sieg davon: es beginnt mit dem Gegensatz von Form und Stoff, und es endigt in dem Gegensatz des ausserweltlichen Geistes und der Welt, in dem Begriff der Vernunft, welche auch in den Menschen nur von aussenher eintritt, und mit den niedrigeren Bestandtheilen seines Wesens nie zur vollen persönlichen Lebenseinheit zusammengeht.

Ist es aber auch zunächst die sokratische Begriffsphilosophie, von welcher wir diese Züge herzuleiten haben, so lässt sich doch

1) Vgl. Th. II, b, 134 ff. 170 ff. 119.

nicht verkennen, dass diese Philosophie ihrerseits auch hierin dem ganzen Charakter des Volkes entspricht, dem sie angehört. Es ist an einer früheren Stelle dieses Werkes [1]) bemerkt worden, dass die allgemeinste Eigenthümlichkeit des griechischen Wesens in der ungebrochenen Einheit von Geistigem und Natürlichem, der unbefangenen Voraussetzung ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit und ihrer ungetrübten Uebereinstimmung liege. Wo das ganze geistige Leben eines Volks diesen Charakter trägt, da wird er sich auch in der Wissenschaft nicht verläugnen; diese Wissenschaft wird daher neben den Vorzügen, welche aus der innigen Durchdringung jener beiden Elemente hervorgehen, auch mit den Mängeln behaftet sein, die sich aus ihrer unmittelbaren, noch nicht mit dem vollen Bewusstsein ihres Unterschieds verknüpften Beziehung unvermeidlich ergeben. Es wird ihr einerseits die unterscheidende Eigenthümlichkeit des geistigen Lebens, der Begriff der Persönlichkeit, die Unabhängigkeit der sittlichen Rechte und Pflichten von allen äusseren Verhältnissen, der Antheil unserer subjektiven Thätigkeit an der Bildung unserer Vorstellungen nur allmählig und unvollständig zum Bewusstsein kommen; andererseits wird sie ebendesshalb auch weniger Anstand nehmen, die Bestimmungen des Selbstbewusstseins unmittelbar auf die Dinge zu übertragen, die Welt aus idealen, dem menschlichen Geistesleben entnommenen Gesichtspunkten zu betrachten, den Inhalt unserer Begriffe ohne erschöpfende Prüfung ihrer objektiven Wahrheit als etwas Wirkliches, ja als das Höhere gegen die empirische Wirklichkeit zu behandeln, die dialektische Zergliederung der Vorstellungen mit einer Untersuchung der Sache zu verwechseln. Wenn die griechische Philosophie in der Zeit ihrer höchsten Vollendung von diesen Missgriffen nicht frei blieb, und wenn sich hieran dann weiter alle wesentliche Fehler des platonischen und aristotelischen Systems anschlossen, so haben wir dafür nicht blos die Urheber dieser Systeme und ihre nächsten Vorgänger, sondern die ganze geistige Eigenthümlichkeit des Volkes verantwortlich zu machen, dessen grösste Vertreter auf dem wissenschaftlichen Gebiete diese Männer gewesen sind.

Je enger aber die Mängel der platonisch-aristotelischen Philo-

1) Th. I, 96 ff.

sophie mit dem ganzen Charakter des griechischen Denkens zusammenhängen, um so schwerer musste es diesem auch werden, sich wirklich und gründlich von denselben zu befreien. Um diess zu erreichen, wäre eine durchgreifende Veränderung der gewohnten Denkweise erforderlich gewesen. Die Entstehung unserer Vorstellungen, die ursprüngliche Bedeutung unserer Begriffe hätte ungleich genauer untersucht, zwischen dem subjektiven und dem objektiven Element derselben weit schärfer unterschieden, die Wahrheit vieler metaphysischen Sätze sorgfältiger geprüft werden müssen, als diess bisher geschehen war. Die Wissenschaft hätte sich an eine Genauigkeit der Beobachtung, eine Strenge des induktiven Verfahrens gewöhnen müssen, zu der sie es bei den Griechen nie gebracht hat. Die Erfahrungswissenschaften hätten zu einer Entwicklung kommen müssen, wie sie mit den Methoden und den Hülfsmitteln jener Zeit nicht zu erreichen war. Jene anthropomorphistische Naturbetrachtung, welche physikalische Fragen mit teleologischen oder ästhetischen Voraussetzungen zu beantworten erlaubt, hätte verlassen, es hätte aber andererseits auch die Untersuchung über die sittliche Natur und Aufgabe des Menschen von jener Rücksicht auf blosse Naturverhältnisse rein gehalten werden müssen, deren störenden Einfluss wir in dem nationalen Particularismus des griechischen Volkes, in dem einseitig politischen Charakter seiner Sittlichkeit, in der Einrichtung der Sklaverei vor uns sehen. Aber wie Vieles musste sich in den griechischen Zuständen und Anschauungen verändern, wenn es so weit kommen sollte! Liess sich erwarten, dass eine strengere naturwissenschaftliche Methode zur Herrschaft gelangen werde, so lange die Neigung, das Naturleben nach der Analogie des menschlichen zu behandeln, durch eine Religion, wie die hellenische, genährt wurde? Dass die Sittenlehre von den Schranken der griechischen Ethik sich frei mache, wenn dieselben für die praktischen Zustände ihre volle Geltung behielten? Dass jene schärfere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven in unseren Vorstellungen, welche wir selbst bei Aristoteles vermissten, eintreten werde, ehe das Selbstbewusstsein überhaupt eine Stärke und Tiefe, das Recht und die Bedeutung der Individualität eine Anerkennung gewonnen hatte, wie sie erst durch den verbündeten Einfluss der christlichen Religion und der germanischen Stammeseigenthümlich-

keit erreicht wurde? Je vollständiger man sich das nationale Gepräge und die nationalen Lebensbedingungen der griechischen Philosophie vergegenwärtigt, um so leichter wird man sich überzeugen, dass zu einer gründlichen Heilung der Gebrechen, welche selbst an ihren grössten und herrlichsten Leistungen zum Vorschein kommen, nichts geringeres nöthig war, als eine vollständige Umbildung des hellenischen Bewusstseins, ein Umschwung, wie ihn die Geschichte erst auf weiten Umwegen nach vielen Jahrhunderten vollbracht hat.

Auf dem Boden des althellenischen Lebens hätte sich diese Veränderung unläugbar nicht vollziehen können. Diess schliesst nun allerdings für sich genommen die Möglichkeit nicht aus, dass unter günstigeren Verhältnissen noch eine weitere Entwicklung der griechischen Philosophie in derselben Richtung einer rein wissenschaftlichen Forschung hätte eintreten mögen, welche sie bisher in der Mehrzahl ihrer Vertreter und zuletzt noch mit dem bedeutendsten Erfolge in Aristoteles eingehalten hatte. Zu welchen Ergebnissen sich freilich auf diesem Wege hätte gelangen lassen, können wir nicht bestimmen. Indessen ist es überflüssig, darüber nachzugrübeln. In der Wirklichkeit lässt sich eben von den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen sich die Philosophie zu entwickeln hatte, nicht absehen. Sie selbst war nur unter dem Einfluss dieser Verhältnisse zu dem geworden, was sie war. Die sokratische Begriffsphilosophie, der platonische Idealismus hat einerseits die grosse Kulturepoche des perikleïschen Zeitalters, den hohen Aufschwung Athens und Griechenlands seit den Perserkriegen, andererseits ihr politisches Sinken, ihre sittliche Schwächung unter und nach dem peloponnesischen Krieg zur Voraussetzung. Aristoteles zeigt sich uns in seiner rein wissenschaftlichen, auf jede unmittelbare praktische Wirksamkeit verzichtenden Haltung, mit seinem weiten Gesichtskreis, seinem vielseitigen Wissen, seinem gereiften und durchdachten, alle Ergebnisse der bisherigen Forschung in sich zusammenfassenden System als den Sohn einer Zeit, in welcher eine reiche geschichtliche Entwicklung zum Abschluss gekommen ist, in welcher die wissenschaftliche Arbeit an die Stelle des frischen politischen Schaffens zu treten begonnen hat. Wenn die Blüthe der griechischen Philosophie von kurzer Dauer war, so gilt das Gleiche auch von der

des griechischen Volkslebens, und wenn man genauer zusieht, lässt sich nicht verkennen, dass die eine von diesen Erscheinungen durch die andere, und dass beide durch dieselben inneren Gründe bedingt sind. Die Griechen haben mit ihrem hohen Freiheitsgefühl, ihrem lebendigen politischen Sinn, ihrem künstlerischen Bildungstrieb auf dem Gebiete des Staatslebens in ihrer Art ein Höchstes und Einziges geschaffen; aber sie versäumten es, den Grund dafür breit und tief genug zu legen, ihre politische Ausdauer hielt mit ihrer Beweglichkeit und Erregbarkeit nicht gleichen Schritt, sie begnügten sich mit staatlichen Bildungen von beschränktem Umfang und einfacher Organisation, die nicht alle Theile des griechischen Volks zu umfassen und alle berechtigten Interessen gleichmässig zu befriedigen vermochten. Aehnlich sehen wir sie auch in der Wissenschaft vor der Zeit abschliessen, von Einzelerfahrungen zu rasch und unvermittelt zu den allgemeinsten Begriffen aufsteigen, auf eine beschränkte und unvollkommene Erfahrung Theorieen aufbauen, welche sie nicht zu tragen im Stande ist. Ob und wie weit die griechische Wissenschaft bei länger fortdauernder ungestörter Entwicklung diese Mängel verbessert haben würde, kann man desshalb nicht fragen, weil diese Wissenschaft mit den staatlichen, sittlichen, religiösen Zuständen, mit der ganzen Geistesrichtung und Bildung des griechischen Volks viel zu enge zusammenhängt, um von ihren Veränderungen nicht auf's Tiefste berührt zu werden, und weil es in dem Charakter und der geschichtlichen Entwicklung dieses Volks selbst begründet war, dass die Zeit seines höchsten Glanzes rasch und für immer vorübergieng. Als die griechische Philosophie durch Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt erreichte, war Griechenland in allen andern Beziehungen bereits unaufhaltsam im Sinken begriffen. Die alte Zucht und Sitte war seit dem Beginn des peloponnesischen Kriegs, trotz einzelner Wiederherstellungsversuche, zugleich mit dem alten Götterglauben hinweggeschwunden, und die neu auftauchende Philosophie mit ihrer Ethik konnte der Masse des Volks dafür keinen Ersatz geben. Die Kunst, so eifrig sie auch gepflegt wurde, hielt sich doch nicht mehr auf der Höhe ihrer eigentlich klassischen Periode. Die staatlichen Zustände wurden immer unbefriedigender. War Griechenland im fünften Jahrhundert durch den Gegensatz Sparta's und Athen's in zwei grosse politische Gruppen getheilt gewesen, so

geht im vierten die Zersplitterung immer weiter, und auch der Versuch Theben's unter Epaminondas, eine neue Hegemonie zu begründen, führt schliesslich nur zu ihrer Vermehrung. Eines eigenen politischen Schwerpunkts ermangelnd, gerathen die Hellenen in eine freiwillige schmähliche Abhängigkeit von dem besiegten und zerrütteteten Perserreich, und persisches Gold gewinnt den Einfluss, welchen die persischen Waffen nicht zu erobern vermocht haben. Die kleinliche Eifersucht der einzelnen Staaten und Stämme verzehrt in endlosen inneren Fehden die Kraft, welche nur der Sammlung und Leitung bedurft hätte, um das Grösste zu leisten. Mit der Bürgertugend sinkt der Wohlstand und die kriegerische Tüchtigkeit der Nation, und die zunehmende technische Ausbildung der Kriegskunst selbst trägt dazu bei, dass die Entscheidung der Kriege den freien Bürgerschaften mehr und mehr entwunden und in die Hände jener zahlreichen Söldnerschaaren gelegt wird, welche unter die verderblichsten Erscheinungen dieser Zeit und unter die sichersten Anzeichen der untergehenden Freiheit und der heranziehenden Militärmonarchie gehören. Als diese Gefahr mit dem drohenden Aufsteigen der macedonischen Macht unaufhaltsam näher rückte, da mochte sich wohl der Patriotismus noch mit der Hoffnung täuschen, sie durch aufopfernde Hingebung abzuwehren: die unbefangene geschichtliche Betrachtung wird in dem Misslingen dieses Versuchs nur die natürliche und lange vorbereitete Wirkung von Ursachen sehen können, welche in dem Charakter des griechischen Volks und im Verlauf seiner Geschichte zu tief begründet waren, als dass die heldenmüthigste Anstrengung Einzelner und der verspätete Widerstand der getheilten griechischen Staaten den schliesslichen Ausgang für die Dauer in Frage stellen konnte.

Durch die Schlacht bei Chäronea war das Schicksal Griechenlands besiegelt. Zur wirklichen politischen Selbständigkeit hat sich dieses Land seitdem nicht wieder erhoben. Alle Versuche zur Abschüttlung der macedonischen Oberherrschaft endeten zunächst nur mit entkräftenden Niederlagen. Unter den Kämpfen der Diadochen war dann Hellas, und so namentlich auch Athen, der Spielball der wechselnden Machthaber und der fortwährende Schauplatz ihrer Kriege. Erst im zweiten Drittheil des dritten Jahrhunderts bildete sich in dem achäischen Bunde wieder eine

rein griechische Macht, an welche sich nationale Hoffnungen knüpfen liessen. Aber wie dürftig war doch dieser Versuch, wenn wir ihn mit dem vergleichen, was die Lage Griechenlands forderte, und wie bald zeigte es sich, dass die Uebel, an denen es krankte, auch von dieser Seite her keine Heilung zu hoffen hatten! Der alte Erbfehler der Griechen, die innere Zwietracht, machte es ihnen auch jetzt unmöglich, sich ihre Selbständigkeit nach Aussen, Freiheit und Ordnung im Innern zu sichern; in den unaufhörlichen Reibungen zwischen Achäern, Aetolern, Spartanern u. s. w. verzehrten sich die besten Kräfte; derselbe Mann, welcher die Achäer im Kampf um ihre Unabhängigkeit gegen die Macedonier geführt hatte, rief diese schliesslich, um sich Sparta's zu erwehren, in den Peloponnes zurück; als das Uebergewicht Macedoniens durch die römischen Waffen gebrochen war, trat an seine Stelle eine noch unbedingtere Abhängigkeit von den italischen Befreiern, und als im Jahr 146 vor Chr. die Provinz Achaia dem römischen Reich einverleibt wurde, war auch der Schatten von Freiheit, dessen man sich bisher erfreut hatte, vollends verschwunden.

So traurig sich aber die Zustände des griechischen Volkes in diesem Zeitraum gestalteten, und so sichtbar seine innere Kraft abnahm, so bedeutend war andererseits die Erweiterung seines Gesichtskreises und die Ausbreitung seiner Bildung, welche gleichzeitig eintrat. Wenn die macedonische Eroberung der Selbständigkeit Griechenlands den Todesstoss gab, so warf sie dafür auch die Schranken nieder, welche bisher den Hellenen vom Barbaren getrennt hatten; sie erschloss dem Blicke des Griechen eine neue Welt, sie eröffnete seiner Betriebsamkeit ein unermessliches Gebiet; sie brachte ihn mit allen den orientalischen Völkern der griechisch-macedonischen Reiche in die vielfachste Berührung, und wenn sie dadurch zunächst das Uebergewicht der hellenischen Bildung unter den Völkern des Ostens begründete, gab sie zugleich auch den Anstoss zu der langsameren, aber schliesslich doch sehr bedeutenden Rückwirkung des Orientalischen auf das Hellenische, deren Spuren in der griechischen Philosophie freilich erst nach Jahrhunderten bestimmter hervortreten. Den altberühmten Sitzen der Wissenschaft im griechischen Mutterland stellten sich neue zur Seite, die durch ihre Lage, ihre Bevölkerung und ihre Verhältnisse auf die Vereinigung griechischer und orienta-

lischer Bildung, auf die geistige Verschmelzung der politisch verbundenen Völker angewiesen waren. Während Hellas sich zusehends entvölkerte, waren griechische Einwanderer in grosser Anzahl über ganz Westasien und Aegypten zerstreut; während die Griechen in ihren Stammsitzen fremden Eroberern unterlagen, machten sie die ausgedehntesten geistigen Eroberungen unter den Völkern, von denen und mit denen sie unterjocht waren.

2. Der Charakter und die Hauptformen der nacharistotelischen Philosophie.

Die Verhältnisse, von denen im Vorstehenden nur ein ganz allgemeines Bild gegeben werden konnte, waren auch für die wissenschaftlichen Zustände von eingreifender Bedeutung. Die Philosophie der Griechen ist ebenso, wie ihre Kunst, eine Tochter ihrer politischen Freiheit. In der Bewegung eines Staatslebens, das jeden Einzelnen auf sich selbst und seine eigene Tüchtigkeit anwies, in dem Wetteifer, den eine ungehemmte Mitwerbung um alle Güter des Lebens erzeugt, hatten sie den freien Gebrauch ihrer geistigen Kräfte gelernt; aus dem Gefühl ihrer Menschenwürde, das für sie weit unmittelbarer, als für uns, an die Rechte des Staatsbürgers geknüpft war, aus der Erhebung über die Noth des alltäglichen Bedürfnisses war ihnen die Freiheit des Geistes entsprungen, sich ohne weiteren Zweck mit den Aufgaben des Erkennens zu beschäftigen [1]. Durch den Untergang seiner politischen Selbständigkeit wurde die geistige Kraft des griechischen Volks unheilbar gebrochen. Von keinem kräftigen Gemeingeist mehr getragen, der Thätigkeit für's Ganze entwöhnt, verlor sich die Masse in die kleinen Interessen der Persönlichkeit und des Privatlebens; aber auch die Besseren waren durch den Kampf gegen den Druck und das Verderben der Zeit viel zu sehr in Anspruch genommen, als dass sie sich aus dieser Spannung zu einer freien theoretischen Weltbetrachtung erheben konnten. In einer Zeit, wie sie der Entstehung des stoischen und epikureïschen Systems vorangieng, liess sich zum Voraus erwarten, dass die Philosophie, wenn sie überhaupt noch gepflegt wurde, eine

1) M. vgl. in dieser Beziehung Arist. Metaph. I, 2. 982, b, 19 ff.; die Stelle ist theilweise schon Bd. II, b, 111, 4 angeführt.

vorherrschend praktische Richtung nehmen werde. Was diese Zeit zunächst brauchte, war nicht theoretisches Wissen, sondern sittliche Aufrichtung und Stärkung; und je weniger nun eine solche bei der Volksreligion in ihrem damaligen Zustand zu finden war, je vollständiger damals schon für alle Gebildeten die Philosophie an die Stelle der Religion getreten war, um so natürlicher war es, dass diese dem vorhandenen Bedürfniss entgegenkam. Fragen wir aber näher, was für eine Richtung des sittlichen Strebens unter den gegebenen Umständen möglich und vorzugsweise nothwendig war, so zeigt sich bald, dass es sich hier weit weniger um schöpferische Thaten, als um standhafte Ergebung, weniger um die Wirksamkeit nach aussen, als um das Innere der Gesinnung, weniger um das öffentliche, als um das Privatleben handeln konnte. Die öffentlichen Zustände Griechenlands waren bereits so hoffnungslos, dass es die Wenigen, welche sich noch an ihrer Heilung versuchten, doch nicht weiter, als zur Ehre des Märtyrerthums, bringen konnten. So, wie die Dinge lagen, schien auch dem Besten nichts anderes übrigzubleiben, als dass er sich auf sich selbst zurückziehe, sich in der Sicherheit seines Selbstbewusstseins den äusseren Schicksalen entgegenstelle, seine Zufriedenheit einzig und allein von dem Zustand seines Innern abhängig mache. Die Apathie der Stoiker, die Selbstgenügsamkeit Epikur's, die skeptische Ataraxie sind die Lehren, welche dem Geist und den Verhältnissen jener Zeit entsprachen, und desshalb auch in derselben den allgemeinsten Beifall gefunden haben. Ebenso entsprach ihnen aber andererseits auch jenes Zurückgehen vom Nationalen auf das allgemein Menschliche, jene Ablösung der Moral von der Politik, welche die Philosophie der alexandrinischen und römischen Zeit auszeichnet. Mit der nationalen Selbständigkeit der Völker wurde auch ihre bisherige Trennung aufgehoben, der Westen und der Osten, Hellenen und Barbaren wurden in grossen Reichen vereinigt, in Verkehr gebracht, in den wichtigsten Beziehungen einander gleichgestellt. Wenn es die Philosophie aussprach, dass alle Menschen gleiches Wesens, gleichberechtigte Bürger Eines Reichs seien, wenn sie das sittliche Leben als ein Verhältniss des Menschen zum Menschen fasste, welches unabhängig von seiner Nationalität und seiner Stellung im Staate sei, so hat sie nur zum Bewusstsein gebracht, was in den

thatsächlichen Zuständen theils verwirklicht, theils wenigstens angelegt war.

Auch die Philosophie selbst aber hatte durch den Gang, welchen sie seit anderthalbhundert Jahren genommen hatte, der Wendung, die jetzt eintrat, vorgearbeitet. Schon Sokrates und die Sophisten hatten sich, in verschiedenem Sinn freilich, auf die praktische Philosophie beschränkt; bestimmter hatte die cynische Schule den Stoicismus, die cyrenaische den Epikureismus vorgebildet. Diese zwei Schulen hatten aber allerdings für den Gesammtzustand der Philosophie im vierten Jahrhundert nur eine untergeordnete Bedeutung, die Sophistik andererseits gehörte gegen das Ende desselben längst der Vergangenheit an; und wenn Sokrates der physikalischen Forschung den Rücken kehrte, so war doch das Bedürfniss des Wissens in ihm viel zu kräftig, als dass wir ihn in dieser Beziehung den nacharistotelischen Philosophen gleichstellen dürften: er selbst wollte sich nur mit dem beschäftigen, was für das menschliche Leben von Werth sei, aber sein wissenschaftliches Princip schloss ebensowohl eine Reform der theoretischen, als der praktischen Philosophie in sich, wie sie sofort durch Plato und Aristoteles in der grossartigsten Weise vollbracht wurde. So wenig aber die griechische Philosophie im Ganzen während des vierten Jahrhunderts schon die gleiche Richtung nahm, wie in der Folge, so musste doch die platonische und aristotelische Lehre selbst dazu dienen, sie vorzubereiten. Jener dualistische Idealismus, welchen Plato begründet und auch Aristoteles nicht grundsätzlich überwunden hatte, führt in letzter Beziehung auf nichts anderes zurück, als auf den Gegensatz des Inneren und Aeusseren, des Denkens und der gegenständlichen Welt. Die Gattungen oder Formen, in denen Plato und Aristoteles die höchste Wirklichkeit suchen, sind in Wahrheit doch nur dem menschlichen Denken entnommen; der Begriff der Vernunft, wenn sie auch zur göttlichen oder Weltvernunft erweitert wird, ist doch schliesslich vom menschlichen Selbstbewusstsein abstrahirt; wenn die Form als solche der Wirklichkeit, der Stoff der blossen Möglichkeit oder gar (mit Plato) dem Nichtseienden gleichgesetzt, wenn die Gottheit der Welt dualistisch gegenübergestellt wird, so heisst diess: der Mensch findet in seinem Denken ein höheres und realeres Sein, als alles, was ihm ausser demselben gegeben ist,

das wahrhaft Göttliche und Unendliche ist nur der Geist in seiner idealen, von allem Sinnlichen abgezogenen und unabhängigen Natur. Und wirklich hatten auch Plato und Aristoteles für das eigentliche Wesen des Menschen nur die Vernunft erklärt, welche von aussen her in den Leib eintritt, an sich selbst aber über die Sinnenwelt und das Zeitleben erhaben ist; und für seine höchste Thätigkeit das Denken, die von allem Aeusseren abgewendete, der inneren Welt der Begriffe zugekehrte Betrachtung. Es war nur ein Schritt weiter in dieser Richtung, wenn die nacharistotelische Philosophie den Menschen, in grundsätzlicher Abkehr von der Aussenwelt, auf sich selbst wies, um in seinem Innern die Befriedigung zu suchen, welche er ausser sich nirgends zu finden wusste.

Diesen Schritt thaten nun jene Schulen, welche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts auftraten, den Einfluss der älteren zurückdrängten, und dieses Uebergewicht, ohne erhebliche Veränderungen in ihrer Lehre, bis gegen den Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. behaupteten, die stoische, epikureische und skeptische. Diese drei Schulen kommen bei allen ihren sonstigen Gegensätzen in zwei Grundzügen überein: in dem Zurücktreten des theoretischen Interesses gegen das praktische, und in dem eigenthümlichen Charakter ihrer praktischen Philosophie. Der erste von diesen Zügen tritt am Unverhülltesten, wie wir finden werden, bei den Epikureern hervor; fast ebenso deutlich aber auch bei den Skeptikern, wenn dieselben alle Möglichkeit des Wissens läugnen, und nur eine Ueberzeugung aus Wahrscheinlichkeitsgründen, wie wir deren zum Handeln bedürfen, übrig lassen; wie denn auch beide Schulen darin übereinstimmen, dass sie die Philosophie nur als ein Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit betrachtet wissen wollen. Bei den Stoikern ist allerdings das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Theorie weit kräftiger. Aber doch kann man sich leicht überzeugen, dass es auch bei ihnen nicht rein und selbständig, sondern dem praktischen untergeordnet und von ihm beherrscht ist. Für's Erste nämlich halten auch sie sich ebenso, wie Epikur, im theoretischen Theil ihres Systems fast durchaus an ältere Lehren; was an und für sich schon beweist, dass der Sitz ihrer philosophischen Eigenthümlichkeit anderswo liegt, dass sie anderen Untersuchungen einen höheren

Werth beilegen, und sich einer grösseren Stärke in denselben bewusst sind. Sie selbst erklären ferner ausdrücklich, die Naturlehre sei nur um der Tugendlehre willen nothwendig [1]). Weiter ist unbestreitbar, dass ihre eigenthümlichsten Bestimmungen, und diejenigen, welche ihre geschichtliche Bedeutung vorzugsweise begründet haben, in der Ethik zu suchen sind. Aber auch die übrigen Theile ihres Systems sind gerade in seinen hauptsächlichsten Unterscheidungslehren durch ihr praktisches Interesse bestimmt. Wir werden diess später im Einzelnen nachweisen; hier genügt es, vorläufig daran zu erinnern, dass die wichtigste Frage der stoischen Logik, die Frage nach dem Kriterium, durch ein praktisches Postulat entschieden wird; dass die Grundbestimmungen der stoischen Metaphysik in ihrer eigenthümlichen Verbindung sich nur aus dem Standpunkt ihrer Ethik begreifen lassen; dass auch die Stoiker in der eigentlichen Naturwissenschaft sehr wenig geleistet, dafür aber in jener Teleologie, der sie einen so grossen Werth beilegen, die Natur aus moralischen Gesichtspunkten erklärt haben; dass ihre natürliche wie ihre positive Theologie von dem praktischen Interesse ihres Systems Zeugniss giebt [2]). So weit daher auch die Stoiker durch ihre wissenschaftlichere Haltung und ihre gelehrte Thätigkeit über die Epikureer hinausgehen, und so entschieden sie mit ihrem Dogmatismus der Skepsis entgegentreten, so treffen sie doch in dem wesentlich praktischen Charakter ihrer Philosophie mit beiden zusammen. Noch auffallender ist ihre Verwandtschaft in der näheren Bestimmung der praktischen Aufgaben. Die epikureïsche Ataraxie ist der skeptischen, und beide sind der stoischen Apathie nahe verwandt: die drei Schulen sind darüber einig, dass der einzige Weg zur Glückseligkeit in der Gemüthsruhe und in der Abwehr aller der Störungen bestehe, welche derselben bald aus äusseren Einflüssen, bald aus den Bewegungen unseres Innern erwachsen; getheilt sind sie

1) M. vgl. die später anzuführende Aeusserung Chrysipp's bei Plut. Sto. rep. 9, 6.

2) Die Religion geht ursprünglich aus dem praktischen Bedürfniss, nicht aus dem des Erkennens hervor: die religiöse Fassung und Beschränkung der philosophischen Untersuchungen setzt daher immer einen Standpunkt voraus, für welchen der Werth dieser Untersuchungen mehr in ihrer praktischen Wirkung liegt, als in dem Wissen als solchem.

nur hinsichtlich der Mittel, durch die wir zur Gemüthsruhe gelangen. Auch darin aber stehen sie sich nahe, dass sie alle die sittliche Thätigkeit von den äusseren Verhältnissen unabhängig machen, die Moral von der Politik ablösen, wenn auch die Stoiker allein die Lehre von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller Menschen, den Grundsatz des Weltbürgerthums, ausdrücklich aufgestellt haben. Es zeigt sich so in ihnen als gemeinsamer Grundzug jene abstrakte Subjektivität, jene Zurückziehung des Menschen auf sich selbst und sein denkendes Selbstbewusstsein, welche einerseits sein praktisches Interesse dem theoretischen gegenüber vorandrängt, andererseits ihn die Befriedigung dieses Interesses nur in seiner inneren Selbstgewissheit, in seiner durch Uebung des Willens und Bildung des Denkens gewonnenen Gemüthsruhe suchen lässt.

Den gleichen Charakter behält die Philosophie auch in den nächsten Jahrhunderten bei, wie ja auch die Verhältnisse, aus denen er hervorgieng, in dieser Zeit keine wesentliche Veränderung erlitten. Wir finden jetzt neben den Anhängern der älteren Schulen Eklektiker, welche aus allen vorhandenen Systemen das Wahre und Wahrscheinliche herausnehmen wollen; aber der entscheidende Gesichtspunkt ist hiebei das praktische Bedürfniss des Menschen, und die letzte Norm der Wahrheit ist das unmittelbare Bewusstsein, so dass also auch hier der Schwerpunkt ganz in das Subjekt verlegt ist; auch für ihre Moral und ihre natürliche Theologie hat der Stoicismus diesen Eklektikern den bedeutendsten Beitrag geliefert. Wir finden eine neue Schule von Skeptikern, welche sich aber in ihrer Richtung von den älteren nicht unterscheiden. Wir finden Neupythagoreer und Platoniker, welche von der menschlichen Wissenschaft nicht befriedigt, zu höheren Offenbarungen ihre Zuflucht nehmen. Aber wiewohl diese Männer auf die platonische und aristotelische Metaphysik zurückgehen, so zeigen sie doch ihre wesentliche Verwandtschaft mit den jüngeren Schulen nicht allein durch die stoischen Elemente, welche sie in ihre Theologie wie in ihre Moral im weitesten Umfang aufgenommen haben, sondern auch durch ihre ganze Richtung: die Wissenschaft ist ihnen noch weit weniger, als den Stoikern, Selbstzweck, und der Naturforschung stehen sie noch weit ferner; ihre Philosophie ist von dem religiösen Interesse beherrscht, den Men-

schen in das richtige Verhältniss zur Gottheit zu setzen, das religiöse Bedürfniss des Menschen ist die höchste wissenschaftliche Auktorität.

Das Gleiche gilt aber auch von Plotin und seinen Nachfolgern [1]. Es fehlt diesen Philosophen allerdings nicht an einer weitschichtigen Metaphysik; und die Sorgfalt, mit der sie diese Metaphysik ausarbeiteten, lässt uns ein lebhaftes Interesse für wissenschaftliche Vollständigkeit und systematische Verknüpfung nicht verkennen. Aber diese wissenschaftlichen Bestrebungen stehen zu der praktischen Abzweckung ihrer Philosophie doch nur in demselben Verhältniss, wie früher im Stoicismus, der sich ja gleichfalls an Gelehrsamkeit und an logischer Durcharbeitung des Systems mit jeder Schule messen kann. Das philosophische Interesse des Erkennens ist allerdings eines von den Elementen, welche den Neuplatonismus in's Leben gerufen haben; allein dieses Interesse ist nicht kräftig genug, um einem anderen Elemente, dem praktisch-religiösen, das Gleichgewicht zu halten, das Denken ist zu unselbständig, um der Anlehnung an philosophische und theologische Auktoritäten entbehren zu können, das wissenschaftliche Verfahren zu unrein, um zu einer unbefangenen Betrachtung der Wirklichkeit zu führen. Das letzte Motiv des Systems liegt, wie beim Neupythagoreismus, in dem religiösen Bedürfniss. Das Göttliche ist dem mit sich zerfallenen Bewusstsein in ein Jenseits entrückt, welches dem verständigen Erkennen unzugänglich ist. Die Vereinigung des Menschen mit dieser jenseitigen Gottheit zu bewirken, ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Hiefür werden nun zunächst noch alle Mittel der Wissenschaft eingesetzt: die Philosophie sucht sich von dem Wege, auf dem die Entfernung des Endlichen vom Urwesen zu Stande kam, Rechenschaft zu geben, und die Rückkehr zu demselben in methodischer Stufenfolge zu bewirken; und der immer noch nicht erstorbene wissenschaftliche Geist des griechischen Volkes bewährt seine Kraft in diesem Versuche noch einmal durch eine in ihrer Art glänzende Leistung. Aber wenn schon durch die Fassung der Aufgabe die wissenschaftliche Thätigkeit in den Dienst des religiösen Interesses gezogen war, so musste es sich im weiteren Verlaufe vollends her-

1) Vgl. Bd. I, 123 f.

ausstellen, dass eine wissenschaftliche Lösung derselben unter den gegebenen Voraussetzungen unmöglich sei: in seiner Idee des Urwesens hatte das System mit einem Begriffe begonnen, der in dieser Fassung ein Reflex des religiösen Selbstbewusstseins, nicht ein Ergebniss wissenschaftlicher Untersuchung ist, und in der Lehre von der mystischen Vereinigung mit der Gottheit schliesst es mit einem religiösen Postulat, das in seiner Ueberschwänglichkeit seinen rein subjektiven Ursprung nur zu deutlich verräth. Der Neuplatonismus steht daher seiner ganzen Anlage nach mit der übrigen nacharistotelischen Philosophie auf dem gleichen Boden, und es ist kaum nöthig, zum weiteren Beweis dieser Verwandtschaft noch einmal auf seine sonstige Uebereinstimmung mit dem Stoicismus zurückzukommen, welche namentlich in der Ethik hervortritt: so weit die beiden Systeme, der Anfangs- und der Schlusspunkt unserer Periode, in ihrem näheren Inhalt auseinandergehen, so liegt ihnen doch die gleiche Geistesrichtung zu Grunde, und wir gelangen von dem einen auf geradem Wege, durch eine stetige Reihe geschichtlicher Zwischenglieder, zu dem andern.

Der Charakter der nacharistotelischen Philosophie erhält nun aber natürlich in den verschiedenen Schulen und Zeitabschnitten verschiedene nähere Bestimmungen. Das Gemeinsame ist jenes Nachlassen der wissenschaftlichen Produktivität, welches die Einen zur skeptischen Läugnung alles Wissens, die Andern zur Anlehnung an ältere Auktoritäten hintreibt; das Uebergewicht des praktischen Interesses über das theoretische; die Vernachlässigung der Naturforschung und die gegen früher so sehr erhöhte Bedeutung der Theologie, welche in der Polemik der Epikureer und Skeptiker, wie in der Apologetik der Stoiker und Platoniker, an den Tag kommt; die negative, auf Abkehr vom Aeussern, auf Gemüthsruhe und philosophische Selbstgenügsamkeit gerichtete Ethik; die Lostrennung der Moral von der Politik, der moralische Universalismus und Kosmopolitismus; mit Einem Wort, die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, auf das Innere der Gesinnung, das eigene Wollen und Denken, die Vertiefung des Selbstbewusstseins, welche aber zugleich auch eine Beschränkung und Isolirung, mit dem Verlust des lebendigen Interesses an der Aussenwelt und an ihrer freien rein wissenschaftlichen Be-

trachtung erkauft ist. Diese Denkweise wird nun zunächst einfach dogmatisch in philosophischen Systemen ausgesprochen; es wird in theilweisem Anschluss an ältere Lehren nicht allein die Ethik, sondern auch die Logik und die Physik, in dem ihr entsprechenden Sinn bearbeitet; und in der nähern Bestimmung der sittlichen Aufgabe treten sich zwei Schulen von scharf ausgeprägter Eigenthümlichkeit gegenüber. Die Stoiker fassen an dem Menschen, der seine Befriedigung in sich selbst suchen soll, überwiegend und fast ausschliesslich die allgemeine, die Epikureer die individuelle Seite seines Wesens in's Auge; jene betrachten ihn einseitig als denkendes, diese als empfindendes Wesen; jene suchen seine Glückseligkeit in der Unterordnung unter das Gesetz des Ganzen, in der Unterdrückung aller selbstischen Gefühle und Neigungen, in der Tugend, diese in der Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Aeusseren, in der Ungestörtheit des persönlichen Lebens, in der Schmerzlosigkeit; und nach Maassgabe dieser ethischen Grundanschauungen gestalten sich auch die theoretischen Voraussetzungen ihrer Lehre. So schroff sich aber beide Schulen bekämpfen, so stehen sie doch auf dem gleichen Boden: die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die Freiheit des Selbstbewusstseins gegen alles Aeussere ist das Ziel, welchem beide, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zustreben. Ebendamit entsteht aber die Forderung, dieses Gemeinsame als den wesentlichen Zweck und Inhalt der Philosophie herauszuheben; und wenn sich die wissenschaftlichen Voraussetzungen der philosophischen Systeme widersprechen, so lässt sich daraus nur folgern, dass die Erreichung jenes Ziels überhaupt nicht an eine bestimmte dogmatische Ansicht geknüpft ist, dass wir auf das Wissen überhaupt verzichten können, um eben aus dem Bewusstsein unsers Nichtwissens die Gleichgültigkeit gegen Alles, die unbedingte Gemüthsruhe, zu schöpfen. So schliesst sich dem Stoicismus und Epikureismus als die dritte Hauptform der damaligen Philosophie die Skepsis an, welche vereinzelter von der pyrrhonischen Schule, mit der bedeutendsten Wirkung durch die neue Akademie vertreten wurde.

Die Entstehung, die Entwicklung und der Kampf dieser drei Schulen, neben denen die älteren nur eine untergeordnete Bedeutung haben, füllt den ersten Abschnitt unserer Periode aus, welcher vom Ende des vierten bis gegen den Anfang des ersten

vorchristlichen Jahrhunderts herabreicht. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit desselben liegt einerseits in der Herrschaft, andererseits in dem reinen und gesonderten Bestand der genannten Richtungen. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts macht sich eine allmählige Aenderung dieses Verhältnisses bemerkbar. Griechenland war jetzt ein Theil des römischen Reiches und auch der geistige Verkehr beider Völker war fortwährend im Steigen begriffen; viele griechische Gelehrte lebten in Rom, nicht selten als Hausgenossen vornehmer Römer, andere wurden in ihrer Heimath von römischen Schülern aufgesucht; und je unverkennbarer die Kraft und Selbständigkeit des griechischen Geistes im Sinken war, um so weniger liess sich erwarten, dass er dem scharf und stark ausgeprägten römischen Wesen gegenüber seine alte Ueberlegenheit in jeder Beziehung behaupten werde, dass die Griechen die Lehrer der Römer sein werden, ohne sich ihren Bedürfnissen anzubequemen und ihrerseits eine geistige Rückwirkung von ihnen zu erfahren. Auch die griechische Wissenschaft konnte sich dieser Einwirkung nicht entziehen; war doch ihre Produktivität schon längst erlahmt, und hatte sie doch selbst in der Skepsis unverhüllt ausgesprochen, dass sie kein Vertrauen mehr zu sich selbst habe. Dem praktischen Sinne des Römers konnte aber nur eine solche Philosophie zusagen, welche auf möglichst geradem Wege auf die praktischen Ergebnisse lossteuerte; für ihn war das praktische Bedürfniss der letzte Maasstab der Wahrheit; an der Strenge und Folgerichtigkeit des wissenschaftlichen Verfahrens lag ihm nicht viel, die Unterschiede der Schulen waren für ihn, so weit sie nicht in's Praktische eingriffen, von keiner Erheblichkeit. Wenn die griechische Philosophie, von dem Hauche des Römerthums berührt, sich dem Eklekticismus zuwandte, so werden wir diess nur natürlich finden können.

Wie aber die Griechen von dieser Seite her den Einfluss ihrer Besieger erfuhren, so begannen sie um dieselbe Zeit an dem anderen Ende der hellenischen Welt die Anschauungen der Völker in sich aufzunehmen, welche sie selbst sich durch kriegerische wie durch geistige Ueberlegenheit unterworfen hatten, der Orientalen. Zwei Jahrhunderte lang hatte der griechische Geist den orientalischen Einflüssen wenigstens auf dem wissenschaftlichen Gebiet widerstanden; erst mit seiner zunehmenden inneren Er-

mattung gelang es diesen allmählig, sich in der griechischen Philosophie geltend zu machen. Diese Verbindung des Griechischen und Orientalischen vollzog sich zuerst und am vollständigsten in Alexandrien. In diesem grossen Mittelpunkt des Verkehrs von drei Welttheilen trat der Osten mit dem Westen in eine tiefere und dauerndere Berührung, als an irgend einem andern Orte, und es war diess nicht blos eine unwillkührliche Folge der gegebenen Verhältnisse, sondern auch ein Werk der politischen Berechnung; denn die ptolemäische Dynastie hatte schon von ihrem Stifter den Regierungsgrundsatz ererbt, das Einheimische mit dem Hellenischen zu verschmelzen, und das Neue in die altehrwürdigen Formen ägyptischer Sitte und Götterverehrung zu kleiden. Hier entstand um den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts jene Schule, welche sich selbst bald die platonische, bald die pythagoreïsche nannte, und welche später im Neuplatonismus die Herrschaft über die ganze griechische Philosophie gewann. Aber schon der Umstand, dass diese Veränderung der philosophischen Anschauungen nicht früher eintrat, kann uns zeigen, dass die äusseren Verhältnisse dieselbe wohl veranlasst und bedingt haben, dass sie aber ungeachtet dieser Verhältnisse nicht eingetreten sein würde, wenn nicht der griechische Geist in seiner eigenen Entwicklung dafür reif gewesen wäre.

Das Gleiche gilt aber auch von der Entstehung jenes praktischen Eklekticismus, welchen wir mit dem Einfluss des römischen Geistes in Zusammenhang gebracht haben. Auch in der Zeit ihrer wissenschaftlichen Ermattung ist die griechische Philosophie nicht blos durch die Verhältnisse zu dem, was sie war, gemacht worden, sondern sie hat sich unter dem Einfluss dieser Verhältnisse in der Richtung entwickelt, welche ihr durch ihren bisherigen Gang vorgezeichnet war. Seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts bestanden, wenn wir von den Ueberresten der kleineren und allmählig aussterbenden Schulen absehen, vier grosse Philosophenschulen neben einander: die peripatetische, die stoische, die epikureische und die durch Arcesilaus zur Skepsis übergeführte platonische. Sie alle hatten fortwährend ihren Hauptsitz in Athen, so dass demnach ein lebhafter Verkehr zwischen ihnen und eine durchgängige Vergleichung ihrer Lehren in hohem Grad erleichtert war. Es war natürlich, dass sie nicht zu lange neben einander hergehen konn-

ten, ohne Vermittlungs- und Vereinigungsversuche hervorzurufen; und die Skepsis selbst musste dazu hinführen, indem sie nach der Aufhebung alles Wissens nur die Auswahl des Wahrscheinlichen nach Maassgabe des praktischen Bedürfnisses übrig liess. So sehen wir denn seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts vor Christus die philosophischen Schulen mehr oder weniger aus ihrer Ausschliesslichkeit heraustreten, und eine eklektische Richtung der Philosophie sich bemächtigen, bei der es sich weniger um strenge Wissenschaft, als um die Gewinnung gewisser Ergebnisse für den praktischen Gebrauch handelt; die Unterscheidungslehren der Schulen verlieren von ihrem Werth, und im Glauben an die Wahrheit des unmittelbaren Bewusstseins wird das Zusagende aus den verschiedenen Systemen ausgewählt. Aber wie diese eklektische Denkweise dem Keime nach im Skepticismus gelegen war, so hat sie selbst umgekehrt den Zweifel mittelbar in sich; und seit dem Anfang der christlichen Zeitrechnung tritt derselbe auch wieder in einer eigenen skeptischen Schule hervor, welche sich bis in's dritte Jahrhundert herabzieht. Es ist also einestheils das lebhafte Bedürfniss einer Wissenschaft vorhanden, welche zunächst im praktischen, sittlich-religiösen Interesse verlangt wird; andererseits ein Misstrauen gegen die Wahrheit der vorhandenen Wissenschaft und der Wissenschaft überhaupt, welches die Einen als Skeptiker offen aussprechen, die Andern in der Unruhe ihres Eklekticismus deutlich genug verrathen. Indem diese beiden Elemente zusammenwirken, kommt man auf den Gedanken, die Wahrheit, welche in der Wissenschaft nicht zu finden ist, ausser derselben, theils in den religiösen Ueberlieferungen der griechischen Vorzeit und des Orients, theils in einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung zu suchen, und an dieses Bestreben reiht sich sofort eine solche Vorstellung über die Gottheit und ihr Verhältniss zur Welt an, wie sie diesem Offenbarungsglauben gemäss ist: weil der Mensch die Wahrheit ursprünglich ausser sich weiss und an der Befähigung seines Denkens irre geworden ist, wird die Gottheit als die absolute Quelle der Wahrheit in's Jenseits entrückt, weil aber das Bedürfniss einer Offenbarung der Wahrheit vorhanden ist, wird die Annahme von Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, bald in einer metaphysischen Form, bald in der populären des Dämonenglaubens, mit Vorliebe ausgebildet. Diese Denkweise, welche

sich unter den älteren Systemen zunächst an das platonische und pythagoreische anlehnte, bildet den Uebergang zu dem Neuplatonismus, dessen Auftreten den letzten Abschnitt in der Entwicklung der griechischen Philosophie eröffnet.

Auch diese Wendung derselben steht nun mit allgemeineren geschichtlichen Verhältnissen im Zusammenhang. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts hatte der Verfall des römischen Reiches, die Furchtbarkeit der Gefahren, die es von allen Seiten umgaben, der Druck und die Noth der Zeit schreckenerregende Fortschritte gemacht. In demselben Maasse, wie alle bisherigen Hülfsquellen versiegten, musste der Wunsch und die Sehnsucht nach einer höheren Hülfe sich steigern. Bei den alten römischen Göttern und der bestehenden Religion wusste man diese Hülfe nicht mehr zu finden; waren doch trotz derselben die Zustände immer trostloser geworden. Um so stärker wuchs die Neigung, welche seit dem letzten Jahrhundert der Republik in der römischen Welt verbreitet und auch bisher schon durch die Verhältnisse der Kaiserzeit genährt war, zu auswärtigen Götterdiensten seine Zuflucht zu nehmen; und da seit Septimius Severus ein halbes Jahrhundert lang meist Orientalen und Halborientalen auf dem Kaiserthron sassen, wurde sie jetzt von der höchsten Staatsgewalt selbst begünstigt. Während das Vertrauen auf den Staat und die Staatsgötter immer mehr schwand, fanden einerseits orientalische Religionen, alte und neue Mysterien, fremde heidnische Kulte der verschiedensten Art zahlreichen Anhang, andererseits wuchs das Christenthum zu einer Macht heran, welche es bald genug in den Stand setzte, den Kampf um die Herrschaft mit der Staatsreligion offen aufzunehmen. Als seit der Mitte des dritten Jahrhunderts eine Reihe kräftigerer Kaiser an der neuen Begründung des Reichs arbeitete, konnte es sich nicht mehr um Wiederherstellung eines specifisch römischen Staatswesens, sondern nur noch darum handeln, die verschiedenartigen im römischen Reich vorhandenen Elemente in festen Formen der Verwaltung Einem absoluten Willen zu unterwerfen, wie diess dann auch durch Diocletian und Constantin geschehen ist; der römische Geist machte sich wohl noch als ordnendes und beherrschendes Princip geltend, aber er stand zugleich unter dem Einfluss eines anderen, ihm ursprünglich fremdartigen Geistes: das Kaiserreich war ein künstlich gefügtes, nach einem

wohldurchdachten Plane geordnetes Ganzes, aber sein Schwerpunkt sollte nicht in ihm selbst liegen, sondern in dem Willen eines Fürsten, der über der Staatsordnung und ihren Gesetzen stehend, unbedingt und unberechenbar Alles bestimmte. In ähnlicher Weise wurden im Neuplatonismus alle Elemente der vorhandenen Philosophie zu einem umfassenden und wohlgegliederten Systeme verknüpft, in dem jeder Klasse der Wesen ihre bestimmte Stelle angewiesen war; aber der Ausgangspunkt dieses Systems, die Alles zusammenschliessende Einheit sollte in einem jenseitigen Wesen liegen, das über alles unserer Erfahrung und unseren Begriffen Zugängliche hinausgerückt, in den Process des Weltlebens nicht verflochten, von seiner unerreichbaren Höhe aus Alles mit unbedingter Ursächlichkeit wirkte. Der Neuplatonismus ist das wissenschaftliche Gegenbild des byzantinischen Staatswesens, und wie in diesem die römische Staatsidee mit orientalischem Despotismus verschmolzen ist, so erfüllen sich in jenem die wissenschaftlichen Formen der griechischen Philosophie mit orientalischer Mystik.

Im Neuplatonismus ist die Philosophie unserer Periode scheinbar in ihr Gegentheil umgeschlagen; das Selbstvertrauen und die Selbstgenügsamkeit des Denkens hat sich in die Hingebung an höhere Mächte, in die Sehnsucht nach ihrer Offenbarung, in ein ekstatisches Heraustreten aus dem Gebiete der bewussten Geistesthätigkeit verwandelt; der Mensch hat sich seiner Wahrheit an die Gottheit entäussert, diese steht ihm und der gesammten Erscheinungswelt in der Jenseitigkeit des abstraktesten Spiritualismus gegenüber, und alle Anstrengung des Denkens ist nur darauf gerichtet, den Hervorgang des Endlichen aus dem unendlichen Wesen zu begreifen, und die Bedingungen seiner Rückkehr zum Absoluten festzustellen, ohne dass sich doch weder für die eine noch für die andere von diesen Aufgaben eine wissenschaftlich genügende Lösung finden liesse. Indessen ist bereits gezeigt worden, und es wird in der Folge noch genauer nachgewiesen werden, dass auch diese Gestalt des Bewusstseins wesentlich den Charakter der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie trägt, und aus den früheren Systemen naturgemäss hervorgegangen ist. Allerdings war aber mit derselben die philosophische Zeugungskraft des griechischen Volkes erschöpft. Nachdem es den Boden

seiner nationalen Existenz seit Jahrhunderten Schritt für Schritt verloren hatte, wurde ihm durch den Sieg des Christenthums der letzte Rest derselben entrissen. Der Neuplatonismus machte noch einen aussichtslosen Versuch, die hellenische Bildungsform vor dem übermächtigen Gegner zu retten; als er misslungen war, gieng mit der griechischen Religion auch die griechische Philosophie als solche unter.

Erster Abschnitt.

Die griechische Philosophie im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. Stoicismus, Epikureismus, Skepsis.

A. Die stoische Philosophie.

1. Die äussere Geschichte der Schule bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts.

Eine von den auffallendsten Erscheinungen in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, und eine von denen, welche uns die eingreifende Aenderung aller Verhältnisse sofort vergegenwärtigen, liegt in dem Umstand, dass so viele ihrer Vertreter den östlichen Gegenden angehören, in denen das Griechische mit Orientalischem sich berührte und vermischte. Zwar behauptete Athen noch Jahrhunderte lang den Ruhm, dass es der Hauptsitz der hellenischen Philosophie sei; und auch nachdem es denselben mit anderen Städten, wie Alexandria, Rom, Rhodus und Tarsus theilen musste, blieb es doch immer eine ihrer bedeutendsten Pflanzstätten. Aber in Athen selbst lehrten jetzt nicht wenige Männer, welche uns schon durch ihre Abstammung das Zeitalter des Hellenismus erkennen lassen. Es gilt diess, nächst der späteren neuplatonischen Schule, von keiner andern in höherem Grade, als von der stoischen, und wir werden den Kosmopolitismus dieser Schule hiemit immerhin in Verbindung bringen dürfen, so verfehlt es auch wäre, einen Zug, der so tief in dem ganzen damaligen Weltzustand begründet war, nur aus diesem äusserlichen Verhältniss ableiten zu wollen. Die bedeutenderen Stoiker der vorchristlichen Zeit gehören fast alle durch ihre Geburt Kleinasien, Syrien und den Inseln des östlichen Archipels an; dann kommen die römischen Stoiker an die Reihe, neben denen der Phrygier Epiktet eine hervorragende Stelle einnimmt; das eigentliche Griechenland

ist in der Schule fast ausschliesslich durch Männer dritten und vierten Ranges vertreten.

Der Stifter der stoischen Schule, Zeno [1]), des Mnaseas Sohn [2]), kam aus seiner Vaterstadt, dem cyprischen Citium [3]), ungefähr um's Jahr 320 vor Christus [4]) nach

1) Für das Leben Zeno's ist unsere Hauptquelle Diogenes. Dieser scheint seine Nachrichten meist Antigonus von Karystus (um 250 v. Chr.) zu verdanken, wie sich diess aus der Vergleichung seiner Angaben mit demjenigen ergiebt, was Athen. VIII, 345, d. XIII, 563, e. 565, d. 603, e. 607, e und offenbar auch II, 55 f. aus Antigonus' Leben Zeno's mittheilt. — Von Neueren vgl. m. Wagenmann in Pauly's Realencykl. u. d. W.

2) Diog. VII, 1. Suid. Ζήνων. Plut. plac. I, 3, 29. Pausan. II, 8, 4. Andere nannten ihn Demeas.

3) Citium, welches von den Alten einstimmig als Zeno's Vaterstadt genannt wird, war nach Diog. VII, 1 ein πόλισμα Ἑλληνικὸν Φοίνικας ἐποίκους ἐσχηκός, d. h. es waren zu seiner ursprünglich griechischen Bevölkerung phönicische Einwanderer hinzugekommen; wesshalb seine Bewohner auch wohl schlechtweg *e Phoenicia profecti* heissen (Cic. Fin. IV, 20, 56), und Zeno selbst ein Phönicier genannt wird (Diog. VII, 3. 15. 25. 30. II, 114. Suid. Ζήν. Athen. XIII, 563, e. Cic. a. a. O.); auf eine fortdauernde Verbindung Citium's mit Phönicien weist auch Diog. VII, 6: οἱ ἐν Σιδῶνι Κιτιεῖς.

4) Die Zeitbestimmungen aus Zeno's Leben sind sehr unsicher. Sein Geburtsjahr wird nicht angegeben. Als er nach Athen kam, soll er dreissig (Diog. 2), nach Persäus (ebd. 28) jedoch, der als sein Schüler und Landsmann genauer unterrichtet sein konnte, erst 22 Jahre alt gewesen sein. Diese Angaben nützen uns aber um so weniger, da wir nicht wissen, wann er nach Athen kam. Hätte er wirklich, und zwar nach seinem Unterricht bei Krates, noch 10 Jahre lang den Xenokrates (gest. 31$^4/_3$ v. Chr.) gehört (Timokrates b. Diog. 2), so könnte er kaum nach 328 in Athen angekommen sein; indessen fragt es sich, ob diess richtig ist: da er sich in seiner ganzen Denkweise doch überwiegend an Krates und Stilpo anschloss, lässt sich ein so langer Besuch der akademischen Schule kaum annehmen, vollends wenn man zu den 10 Jahren des Xenokrates den Unterricht Polemo's hinzurechnet. Im Ganzen soll er 20 Jahre lang die Schulen verschiedener Philosophen besucht haben, ehe er seine eigene eröffnete (D. 4). Er selbst wäre nach Apollonius b. Diog. 28 58 Jahre lang seiner Schule vorgestanden; was sich mit dem eben Angeführten selbst dann nur mit Mühe vereinigen lässt, wenn man der Angabe, dass er 98 Jahre alt geworden sei (D. 28. Lucian Macrob. 19), Glauben schenkt. Nach Persäus (D. 28) wäre er nur 72 (Clinton F. Hellen. II, 368, i vermuthet willkührlich: 92) Jahre alt geworden, und im Ganzen 50 Jahre in Athen gewesen. Dagegen spricht nun freilich sein Brief an Antigonus (D. 9), worin er selbst sich als achtzigjährig bezeichnet; indessen fragt es sich, ob dieser (von Diog. dem Tyrier Apollonius, um 50 v. Chr., entlehnte) Brief ächt ist. Auch

Athen [1]), und schloss sich hier zuerst an Krates, den Cyniker, an [2]). Doch scheinen ihn die Uebertreibungen der cynischen Lebensweiße schon frühe abgestossen zu haben [3]), und andererseits war der wissenschaftliche Trieb in ihm zu lebendig, als dass ihm eine so dürftige Lehre, wie die cynische, hätte genügen können [4]). Zu ihrer Ergänzung wandte er sich erst an Stilpo, in welchem sich die cynische Ethik mit der megarischen Dialektik verbunden hatte; er hörte ferner Polemo, angeblich auch Xenokrates und den Dialektiker Diodor, mit dessen Schüler Philo er gleichfalls in Verkehr stand [5]). Erst nach langer

das Todesjahr Zeno's ist uns unbekannt. Sein Verhältniss zu Antigonus Gonatas (s. u.) beweist zunächst nur, dass er nicht vor dem Regierungsantritt dieses Fürsten (278), vielmehr wahrscheinlich erst längere Zeit nach demselben gestorben ist; aus den weiteren Angaben, dass er 98 Jahre alt wurde, und den Brief an Antigonus 80jährig schrieb, würde folgen, dass er erst nach 260 v. Chr. gestorben sei; indessen ist hier, wie gesagt, Alles ungewiss. Nach D. 6 müsste er Ol. 130 (260—256 v. Chr.) noch gelebt haben. Auch den Archon Arrhenides, unter dem ihm ein goldener Kranz dekretirt wird (D. 10), setzt man in's Jahr 260, aber auch diess ist unsicher.

1) Die näheren Umstände werden (b. Diog. 2—5. 31 f. Vgl. Plut. inimic. util. c. 2. S. 87. Seneca tranqu. an. 14, 3) verschieden berichtet. Die Meisten lassen ihn in Handelsgeschäften nach Athen kommen, und nach einem Schiffbruch, den er oder doch seine Schiffe erlitten haben, durch Zufall mit Krates und der Philosophie bekannt werden. Nach Andern kam er zwar auch mit Waaren dorthin, blieb dann aber nach Beendigung seiner Geschäfte, um sich der Philosophie zu widmen. Damit lässt sich endlich auch die Angabe des Demetrius von Magnesia (der auch Themist. Or. XXIII, 295, D folgt) verbinden, er habe sich schon in seiner Heimath mit Philosophie beschäftigt, und sich zu ihrem gründlicheren Studium nach Athen begeben. Mir ist diess das Wahrscheinlichste, weil es von gesuchtem Effekt am Weitesten entfernt ist. Von wem Epiphan. Hær. V, S. 12, b gehört hat, er sei erst in Rom gewesen, ehe er nach Athen gieng, ist gleichgültig.

2) Diog. VII, 2 ff. VI, 105.

3) D. 3: ἐντεῦθεν ἤκουσε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν εὔτονος πρὸς φιλοσοφίαν, αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν κυνικὴν ἀναισχυντίαν, wovon dann ein kleiner Beleg folgt.

4) Vgl. ausser dem unmittelbar Folgenden auch Diog. 25 und D. 15: ἦν δὲ ζητητικὸς καὶ περὶ πάντων ἀκριβολογούμενος.

5) D. VII, 2. 4. 16. 20. 24 f. II, 114. 120. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 9 f. 6, 6. Polemo nennt auch Cic. Fin. IV, 16, 45. Acad. I, 9, 35. Strabo XIII, 1, 67. S. 614 seinen Lehrer; über Xenokrates vgl. m. S. 27, 4. Wie bereit er war, von Anderen zu lernen, zeigt auch das Wort b. Diog. 25. Plut. Fragm. in Hesiod. 9. T. V, 511 W.

wissenschaftlicher Vorbereitung trat er selbst — bald nach dem Anfang des dritten, oder auch noch im letzten Jahrzehend des vorangehenden Jahrhunderts — als Lehrer auf. Zum Ort seiner Vorträge wählte er die Stoa Poikile; von ihr erhielten seine Anhänger den Namen der Stoiker, nachdem man sie anfangs Zenoneer genannt hatte [1]). Sein ernster Charakter, die Strenge seiner Sitten [2]), die Einfachheit seines Lebens [3]), die Würde, Anspruchslosigkeit und Leutseligkeit seines Benehmens erwarben ihm die allgemeinste Achtung [4]); mit dem König Antigonus Gonatas wett-

1) D. 5. Seinen Unterricht ertheilte er nach dieser Stelle, wie Aristoteles, so, dass er sich im Auf- und Abgehen mit seinen Freunden unterhielt, deren es aber (D. 14) immer nur zwei oder drei sein durften. Ob er daneben auch förmliche Lehrvorträge hielt, wird nicht angegeben, es ist aber zu vermuthen.

2) Welche freilich nach dem Maasstab jener Zeit und der griechischen Lebensgewohnheiten beurtheilt sein will; m. vgl. was D. 13. Athen. XIII, 607, e. 563, e (hier aber offenbar übertreibend) aus Antigonus Karyst. mittheilt.

3) Hierüber s. m. auch Musonius b. Stob. Serm. 17, 43. Auch seine äusseren Verhältnisse scheinen sehr einfach gewesen zu sein. Nach einer Angabe (D. 13) hätte er zwar die fabelhafte Summe von 1000 Talenten nach Athen mitgebracht und auf Zinsen angelegt; Themist. Or. XXI, S. 252 erwähnt, dass er einem Schuldner seine Schuld erlassen habe; einem Dialektiker soll er statt der 100 Drachmen, die er verlangte, ein Honorar von 200 bezahlt haben (D. 25); auch hören wir nichts von einem cynischen Bettlerleben oder auch nur von eigentlicher Armuth. Aber nach Diog. 5. Plut. u. Sen. (s. o. 28, 1) hatte er sein Vermögen ganz oder grösstentheils verloren; nach Sen. consol. ad Helv. 12, 5 (womit aber D. 23 streitet) besass er keinen Sklaven. Wäre er wohlhabend gewesen, so würde er die Geschenke des Antigonus wohl kaum angenommen haben. — Dass Zeno unverheirathet war, erhellt u. A. aus D. 13.

4) M. s. hierüber D. 13. 16. 24. 26 f. Athen. in den S. 27, 1 angef. Stellen. Suidas. Klemens Strom. 413, A. Als besondere Eigenthümlichkeit Zeno's wird angeführt, dass er allem Lärm und Volksgewühl möglichst auswich (D. 14), dass er, gewöhnlich sehr ernst, beim Becher sich gehen liess, und wohl auch zu viel that; dass er viele Worte nicht leiden konnte, und jene kurze schlagende Ausdrucksweise liebte, welche einem Diogenes und Krates nachgerühmt wird (D. 16 ff. 20. 24, wo auch eine Anzahl zenonischer Apophthegmen; Athen. a. d. a. O. Stob. Serm. 34, 10. 36, 19. 23). Seine Sparsamkeit soll er, hierin Phönicier, etwas zu weit getrieben haben (D. 16 redet von einer βαρβαρικὴ σμικρολογία); die Geschenke des Antigonus suchte er nicht, und brach mit einem Bekannten, der ihm seine Verwendung bei jenem anbot, aber er verschmähte sie auch nicht, ohne dabei doch seiner Würde etwas zu

eiferte die Stadt Athen in Zeichen der Anerkennung für den ehrwürdigen Philosophen [1]. Seiner Darstellung fehlte es an Glätte, seiner Sprache an Reinheit [2]; nichtsdestoweniger gewann er viele Schüler (siehe unten). Bei seiner grossen Mässigkeit erreichte Zeno in ungestörter Gesundheit ein hohes Alter, wiewohl

vergeben. Den Verlust seines Vermögens ertrug er mit grösstem Gleichmuth (D. 3. Plut. u. Sen. s. o. 28, 1).

1) Antigonus (über den auch Athen. XIII, 603, e. Arrian Diss. Epict. II, 13, 14. Simpl. in Epict. Enchir. 283, c. Ael. V. H. IX, 26 z. vgl.) verkehrte gerne mit ihm, besuchte seine Vorträge und wollte ihn an seinen Hof ziehen; Zeno lehnte diess jedoch ab, und sandte statt seiner zwei seiner Schüler. Die Athener (denen er nach Aelian's unzuverlässiger Angabe, V. H. VII, 14, auch politische Dienste bei Antigonus geleistet haben soll) ehrten ihn durch eine öffentliche Belobung, einen goldenen Kranz, eine Bildsäule und ein Begräbniss im Ceramikus; dass sie die Schlüssel der Stadt bei ihm niedergelegt haben, ist nicht glaublich. (Das Vorstehende nach D. 6—15, wo sich auch der Volksbeschluss über Zeno und die Briefe zwischen ihm und Antigonus finden; die letztern hat aber schon Brucker Hist. phil. I, 897 mit Grund bezweifelt.) Das athenische Bürgerrecht lehnte er ab (Plut. Sto. rep. 4, 1. S. 1034, nach Antipater). Auch seine Landsleute in Citium liessen es an Zeichen ihrer Anerkennung nicht fehlen (D. 6. Plin. h. nat. XXXIV, 19, 32), wie auch er selbst immer ein Citier sein wollte (D. 12. Plut. a. a. O.).

2) Er selbst vergleicht b. Diog. VII, 18, offenbar sich selbst vertheidigend, die λόγοι ἀπηρτισμένοι der ἀσόλοικοι den elegant geprägten alexandrinischen Münzen, welche darum aber nicht besser, sondern im Gegentheil oft leichter seien, als die kunstloseren attischen. Im Besonderen wird ihm zweierlei vorgeworfen: einestheils der unrichtige Gebrauch und die sprachwidrige Neubildung von Wörtern, wegen deren ihn Cic. Tusc. V, 11, 34 einen *ignobilis verborum opifex* nennt, jenes καινοτομεῖν ἐν τοῖς ὀνόμασι (Galen Diff. puls. III, 1. Bd. VIII, 642, K.), das Chrysippus in einer eigenen Schrift π. τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν ablehnte; andererseits der Grundsatz, über dem nach Cic. ad Div. IX, 22 er und seine Schule namentlich von den Akademikern angegriffen wurde, dass man nichts verhüllen, sondern Allem, auch dem Unanständigsten, seine eigentliche Bezeichnung geben solle. Mit dem ersten von diesen Vorwürfen steht dann die weitere Behauptung in Verbindung, auf die wir tiefer unten zurückkommen, dass Zeno eigentlich nichts Neues vorgebracht, sondern nur die Gedanken seiner Vorgänger sich angeeignet, und diesen Diebstahl durch eine veränderte Terminologie zu verbergen gesucht habe. Vgl. Diog. VII, 25, wo schon Polemo (wenn ihm diess nämlich nicht erst von späteren Akademikern in den Mund gelegt ist) von ihm sagt: κλέπτων τὰ δόγματα Φοινικικῶς μεταμφιεννύς, namentlich aber Cicero, welcher diesen Vorwurf sehr oft, nach dem Vorgang des Antiochus, wiederholt: Fin. V, 25, 74. III, 2, 5. IV, 2, 3. 3, 7. 26, 72. V, 8, 22. 29, 88. Acad. II, 5, 15. Legg. I, 13, 38. 20, 53 ff. Tusc. II, 12, 29.

sein Körper von Hause aus weder kräftig noch schön war [1]. Schliesslich veranlasste ihn eine unbedeutende Verletzung, in der er einen Wink des Schicksals sah, freiwillig aus dem Leben zu scheiden [2]. Von seinen nicht sehr zahlreichen Schriften [3], welche für uns bis auf wenige Bruchstücke verloren sind, gehörten einige noch der Zeit an, in welcher er als Schüler des Krates dem Cynismus unbedingter beistimmte, als diess später der Fall war [4]; was man bei der Darstellung seiner Lehre nicht übersehen darf.

Zeno's Nachfolger auf dem Lehrstuhl war **Kleanthes** [5] aus Assos in Troas [6]; ein Mann von strengem und festem Charakter, seltener Ausdauer, Arbeitsamkeit und Genügsamkeit, aber von langsamer Fassungskraft und geringer Beweglichkeit des Denkens, ein Geistesverwandter des Xenokrates, ganz geeignet, die Lehre des Meisters festzuhalten und durch das sittliche Ge-

1) D. 28, 1. Doch wird die Angabe, dass er ἄνοσος geblieben sei, schon nach D. VII, 162. Stob. Floril. 17, 43 nicht ganz streng zu nehmen sein.

2) D. 28. 31. Lucian Macrob. 19. Lactant. Inst. III, 18. Stob. Floril. 7, 45. Suid. u. d. W.

3) Ihr Verzeichniss bei Diog. 4, wozu D. 34. 39 f. 134 noch einige weitere hinzugefügt werden; die Διατριβαὶ jedoch (D. 34. Sext. Pyrrh. III, 205. 245. Math. XI, 90), gleichfalls gut cynisch, könnten mit den ἀπομνημονεύματα Κράτητος (D. 4), die Τέχνη ἐρωτικὴ D. 34 mit der Τέχνη D. 4 identisch sein; eine Rhetorik, woran bei der letztern zunächst zu denken wäre, scheint wenigstens Cicero und dem, welchem er Fin. IV, 3, 7 folgt, von Zeno nicht bekannt gewesen zu sein, und ob der Ungenannte Rhet. gr. ed. Spengel I, 434. 447 unsern Zeno oder einen andern meint, lässt sich nicht bestimmen. Ebenso wird die Auslegung Hesiod's, auf welche man aus Cic. N. D. I, 14, 36 geschlossen hat, von Krische Forsch. 367 wohl mit Recht in der Schrift π. τοῦ ὅλου gesucht, und mit dieser auch die π. φύσεως (Stob. Ekl. I, 178) identificirt. Einige weitere Zeugnisse über die zenonischen Schriften weist Fabric. Bibl. gr. III, 580 f. Harl. nach.

4) Diess ergiebt sich wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit aus D. 4: ἕως μὲν οὖν τινὸς ἤκουσε τοῦ Κράτητος· ὅτε καὶ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος, τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι.

5) Mohnike Kleanthes d. Sto. Erstes (u. einziges) Bdch. Greifsw. 1814. Cleanthis Hymn. in Jovem ed. Sturz, ed. nov. cur. Merzdorf. Lips. 1835.

6) Strabo XIII, 1, 57. S. 610. Diog. VII, 168. Aelian Hist. anim. VI, 50 u. A. Wie Klemens Protrept. 47, A dazu kommt, ihn Πισαδεὺς zu nennen, lässt sich schwer sagen, ist aber auch ziemlich gleichgültig. Vermuthungen darüber b. Mohnike S. 67 ff. Derselbe bemerkt S. 77 richtig, dass auch der Pontiker Kleanthes b. Diog. IX, 15 mit dem unsrigen Eine Person sein müsse; noch richtiger streicht Cobet die Worte ὁ Ποντικὸς hinter Κλεάνθης.

wicht seiner Persönlichkeit zu empfehlen, aber zu ihrer wissenschaftlichen Fortbildung und tieferen Begründung nicht befähigt[1]. Neben ihm sind unter den Schülern Zeno's die bekanntesten: Aristo von Chius[2] und Herillus von Kar-

1) Nach Antisthenes (dem Rhodier) b. Diog. a. a. O. war er erst Faustkämpfer, kam mit einem Vermögen von 4 Drachmen nach Athen, und trat hier in die Schule Zeno's ein (nach Hesych. u. Suid. u. d. W. erst in die des Krates, was aus chronologischen Gründen nicht angeht; umgekehrt macht ihn Valer. Max. VIII, 7, ext. 11 zum Schüler des Chrysippus, eine Verwechslung des Lehrer- und Schülerverhältnisses, die auch sonst vorkommt; vgl. Bd. II, b, 751, 4), der er 19 Jahre lang angehört haben soll (D. 176); seinen Lebensunterhalt erwarb er sich durch anstrengende Tagelöhnerarbeit (D. 168 f. vgl. 174. Plut. vit. aer. al. 7, 5. S. 830. Valer. a. a. O. Seneca ep. 44, 3. Suid. u. A. vgl. Krische Forsch. 416); eine ihm angebotene öffentliche Unterstützung zurückzuweisen soll ihn Zeno bestimmt haben, der es sich überhaupt angelegen sein liess, seine Willenskraft durch Uebung auf das äusserste Maass zu spannen (D. 169 f. Hesych.). Um so unwahrscheinlicher ist es, dass er von Antigonus 3000 Minen erhielt (D. 169). Ueber die Einfachheit seines Lebens, seinen ausdauernden Fleiss, seine Anhänglichkeit an Zeno und seine schwere Fassungskraft s. m. Diog. 168. 170 f. 37. Plut. De audiendo 18. S. 47. Cic. Tusc. II, 25, 60. Auch er soll es verschmäht haben, athenischer Bürger zu werden (Plut. Sto. rep. 4. S. 1034). Er starb, wie erzählt wird, nachdem er aus Anlass einer Erkrankung ein paar Tage gefastet hatte, durch freiwillig fortgesetzte Aushungerung (D. 176. Lucian Macrob. 19. Stob. Floril. 7, 54). Sein Alter giebt D. 176 auf 80, Lucian und Valer. Max. VIII, 7, ext. 11 unwahrscheinlicher auf 99 Jahre an. Ein Verzeichniss seiner ziemlich zahlreichen Schriften, meist moralischen Inhalts, giebt Diog. 174 f.; Erläuterungen und Ergänzungen dazu b. Fabric. Bibl. III, 551 f. Harl. Mohnike S. 90 ff. Ueber die Achtung, welche er in der stoischen Schule, und schon bei Chrysippus, trotz dessen wissenschaftlicher Ueberlegenheit, genoss, s. m. D. VII, 179. 182. Cic. Acad. II, 41, 126. In späterer Zeit liess der römische Senat in Assos seine Bildsäule aufstellen; vgl. Simplicius in Epict. Enchir. c. 53, 329, b, der sie dort noch sah.

2) Aristo, Miltiades Sohn, aus Chios (über den unter den Neueren am Eingehendsten Krische Forsch. 405 ff. handelt), wegen seiner Ueberredungskunst die Sirene, aber auch der Kahlkopf zubenannt, war Schüler Zeno's (D. 37. 160. Cic. N. D. I, 14, 37. Acad. II, 42, 130. Sen. ep. 94, 2 u. A.), soll aber während einer Krankheit desselben zu Polemo übergetreten sein (Diokles b. Diog. 162); und könnte man auch dagegen einwenden, dass seine Lehre von der zenonischen nicht in der Richtung des Platonismus, sondern in der entgegengesetzten abweicht, so konnte ihn doch immerhin Polemo's Verachtung der Dialektik (D. IV, 18; s. Bd. II, a, 694) wenigstens vorübergehend anziehen. Besser bezeugt ist die Anschuldigung, dass er in seinem Verhalten gegen die Lust weniger gleichgültig gewesen sei, als man diess nach seinen

thago [1]), welche sich in entgegengesetzter Richtung von seiner Lehre entfernten: jener, indem er sie streng im Cy-

Grundsätzen hätte erwarten sollen (Eratosthenes u. Apollophanes b. Athen. VII, 281, c. d); wogegen der Vorwurf unwürdiger Schmeichelei gegen seinen Mitschüler Persäus durch das Zeugniss Timon's (b. Athen. VI, 251, c) nicht sichergestellt ist. Einen freundschaftlichen Verkehr mit Kleanthes bezeugen seine Briefe an diesen, u. Themist. Or. XXI, S. 255, b. Seinem Lehrer Zeno soll seine Redseligkeit zuwider gewesen sein (D. VII, 18). Er selbst trat in dem alten Lokal des Antisthenes, im Cynosarges, als Lehrer auf (D. 161), um sich auch dadurch als Abkömmling des Cynismus zu bezeichnen; von seinen zahlreichen Schülern (D. 182 vgl. Plut. c. princ. philos. 1, 4. S. 776) nennt Diog. 161 zwei: Miltiades und Diphilus, Athen. a. a. O. fügt Apollophanes und Eratosthenes, den berühmten alexandrinischen Gelehrten, hinzu, welche beide einen „Aristo" geschrieben hatten; von dem letzteren erhellt es auch aus Strabo I, 2, 2. S. 15. Suid. Ἐρατοσθ., nur dass er nach Strabo's Urtheil in der Philosophie überhaupt nur Dilettant war; Apollophanes folgt zwar bei Diog. VII, 92 Aristo's Ansicht über die Tugend, beschränkte sich aber nicht auf die Ethik: Diog. VII, 140 führt seine Physik, Tert. De an. 14 seine Annahmen über die Theile der Seele an. Da Eratosthenes Ol. 126, 1 (276 v. Chr.) geboren war, muss Aristo um 250 noch gelebt haben. Damit stimmt zusammen, dass er als Zeitgenosse und eifriger Gegner des Arcesilaus bezeichnet wird (Strabo a. a. O. Diog. VII, 162 f. IV, 40; auch IV, 33 wird doch wohl auf ihn, nicht auf den Peripatetiker, gehen). Nach D. VII, 164 wäre er am Sonnenstich gestorben. Seine Schule war nicht allein zu Cicero's und Strabo's Zeit längst ausgestorben (Cic. Legg. I, 13, 38. Fin. II, 11, 35. V, 8, 23. Tusc. V, 30, 85. Off. I, 2, 6. Strabo a. a. O.), sondern wir können ihre Spuren überhaupt nicht über die erste Generation hinaus verfolgen. Die Schriften, welche D. VII, 163 aufzählt, sollen Panätius und Sosikrates, mit alleiniger Ausnahme der Briefe an Kleanthes, dem Peripatetiker beigelegt haben. Indessen macht mir Krische S. 408 ff., auch nach Sauppe's beachtenswerther Einsprache (Philodemi De vit. lib. X. Weim. 1853. S. 7 f.), wenigstens für einen Theil derselben dieses Urtheil verdächtig; von den ὁμοιώματα besonders scheint es mir, dass sich in ihren von Stobäus im Florilegium (s. d. Index) aufbewahrten Bruchstücken der Stoiker nicht verkennen lasse. Aus den Ὅμοια stammen vielleicht auch die Aeusserungen b. Sen. ep. 36, 3. 115, 8. Plut. De aud. 8, S. 42. De sanit. 20, S. 133. De exil. 5, S. 600. praec. ger. reip. 9, 4, S. 804. aqua an ign. util. 12, 2, S. 958.

1) Herill's Vaterstadt war nach D. VII, 37. 165 Karthago (wenn Cobet an der letztern Stelle Χαλκηδόνιος fand, so wird diess die gleiche Verwechslung von Χαλκηδὼν oder Καλχηδὼν mit Καρχηδὼν sein, vermöge der umgekehrt Xenokrates Καρχηδόνιος heisst: s. Bd. II, a, 645, 1); er kam jedoch schon als Knabe unter Zeno's Leitung (D. 166. vgl. Cic. Acad. II, 42, 129). Die Schriften, worin Herillus seine Ansichten niederlegte, zählt Diog. a. a. O. auf, indem er sie zugleich als ὀλιγόστιχα μὲν δυνάμεως δὲ μεστὰ bezeichnet. Cic. De

nismus festhalten, dieser, indem er sie an einem Hauptpunkt der peripatetischen auf bedenkliche Weise annähern wollte [1]); Persäus, Zeno's Landsmann und Hausgenosse [2]), ne-

orat. III, 17, 62 redet von einer Schule der Herillier, die aber (auch nach Fin. II, 13, 43) längst aufgehört habe. Wir kennen jedoch keinen Schüler von ihm; möglich, dass er überhaupt keine Schule hinterliess, sondern nur als Schriftsteller wirkte.

1) Das Nähere hierüber tiefer unten.

2) Seine Vaterstadt war Citium, sein Vater hiess Demetrius (D. 6. 36), er selbst soll den Beinamen Dorotheus geführt haben (Suid. Περσ.). Nach D. 36. Sotion u. Nicias b. Athen. IV, 162, d. Gell. II, 18, 8 (aus ihm Macrob. Sat. I, 11). Orig. c. Cels. III, 483, d war er erst Zeno's Sklave, was sich mit der Angabe, er sei sein Schüler u. Hausgenosse gewesen (D. 36. 13. Cic. N. D. I, 15, 38. Athen. XIII, 607, e. Pausan. II, 8, 4) und von ihm erzogen worden (Suid.), leicht vereinigen lässt; weniger verträgt sich damit und mit Diog. 6. 9 die Behauptung, er sei ihm von Antigonus als Abschreiber geschenkt worden (Ungenannte b. Diog. 36). Später lebte er am Hof des Antigonus (Athen. VI, 251, c. XIII, 607, a ff. Themist. Or. XXXII, S. 358 u. A.), dessen Sohn Halcyoneus (Aelian V. H. III, 17 sagt fälschlich: ihn selbst) er unterrichtet haben soll (D. 36), und bei dem er sehr in Gunst stand (Plut. Arat. 18. Athen. VI, 251, c); als ihm jedoch der Befehl über die macedonische Besatzung in Korinth übertragen wurde, liess er sich durch Aratus überrumpeln (243 v. Chr.). Nach Pausan. II, 8, 4. VII, 8, 1 wäre er selbst bei dieser Gelegenheit umgekommen; das Gegentheil berichten Plut. Arat. 23. Athen. IV, 162, c (nach Hermippus; die Anekdote selbst freilich bietet wenig Bürgschaft) Polyän. VI, 5. In seiner Lebensweise und seinen Ansichten scheint er einer ziemlich laxen Auffassung der stoischen Grundsätze gehuldigt zu haben (m. vgl. D. 13. 36. Athen. IV, 162, b f. XIII, 607, a ff.; die Vermuthung S. 607, e jedoch ist ebenso unwahrscheinlich als gehässig); um so natürlicher ist es, dass er mit Aristo's Cynismus nicht einverstanden war (die Neckerei bei D. VII, 162 beweist allerdings nicht viel), wie denn auch sein Schüler Hermagoras gegen die Cyniker schrieb (Suid. Ἑρμαγ. Ἀμφι π.); dagegen hatte Menedem's Hass gegen ihn politische Gründe (D. II, 143 f.). Im Uebrigen wird von ihm nur ächt Stoisches berichtet; vgl. Diog. VII, 120. Cic. N. D. 1, 15, 38 (daher Minuc. Felix Octav. 21, 3). Philodem. De Mus., Vol. Hercul. I, col. 14 (wozu das S. 30, 2 über Zeno's κυριολεξία Bemerkte z. vgl.). Die Schriften, welche D. 36 aufzählt, sind meist ethischen und politischen Inhalts; zu denselben kommt die Ethik (D. 28), die συμποτικὰ ὑπομνήματα oder συμποτικοὶ διάλογοι, aus denen b. Athen. IV, 162, b. c. XIII, 607, a ff. Einiges mitgetheilt wird (ebd. IV, 140, b. e ein paar Notizen aus der πολιτεία Λακωνικῇ), und die Ἱστορία b. Suid. u. Eudocia (S. 362), wenn diese mit Recht im Text steht. Ob Cicero's (oder vielmehr Philodem's) Angabe a. a. O. einer von Diogenes übergangenen Schrift, oder vielleicht dem Buche π. ἀσεβείας entnommen ist, lässt sich nicht sagen.

ben dem hier auch der bekannte Dichter **Aratus** aus Soli [1]) zu nennen ist; **Dionysius** aus Heraklea in Pontus, der aber später zur cyrenaïschen oder epikureïschen Schule übertrat [2]); **Sphärus** aus Bosporus, welcher erst Zeno's, dann Kleanthes' Schule besuchte, der Freund und Rathgeber des unglücklichen spartanischen Reformators Kleomenes [3]). Von einigen andern zenonischen Schü-

1) Nach dem Lebensabriss bei Buhle Arat. Opp. I, 3 war Aratus in Athen Schüler des Persius (-äus), mit dem er auch nach Macedonien zu Antigonus gieng; was aber doch nur heissen kann, er sei zugleich mit Persäus, und in besonderer Verbindung mit diesem, Schüler Zeno's gewesen. Als solchen bezeichnet ihn auch eine andere Vita (ebd. II, 445), indem sie zugleich eines von ihm an Zeno gerichteten Briefs erwähnt. Andere Biographen (bei Buhle II, 431. 442) geben ihm Dionys von Heraklea zum Lehrer, eine dritte Angabe (ebd. S. 446. Suid. u. d. W.) Timon und Menedemus, die er vielleicht vor seiner Verbindung mit Zeno gehört hatte. Seinem Stoicismus hat er in dem berühmten Eingang der Phänomena, welcher dem Hymnus Kleanth's nahe verwandt ist, ein Denkmal gesetzt. Wenn ihm Asklepiades (in der Vita b. Buhle II, 429) Tarsus zur Vaterstadt gab, so setzt er die bekanntere von den cilicischen Städten an die Stelle der minder bekannten.

2) Daher sein Beiname ὁ Μεταθέμενος. M. s. über ihn und seine Schriften Diog. VII, 166 f. 37. 23. V, 92. Athen. VII, 281, d. X, 437, e. Cic. Acad. II, 22, 71. Tusc. II, 25, 60. Fin. V, 31, 94. Vor Zeno soll er den Pontiker Heraklides, Alexinus und Menedemus gehört haben.

3) D. 177 f. Plut. Kleom. 2. 11. Athen. VIII, 354, e. Vor seine Verbindung mit Kleomenes scheint Sphärus' Anwesenheit in Aegypten zu fallen, wo wir ihn bei Athen. und Diog. am Hofe des Ptolemäus treffen, wenn wenigstens richtig ist, dass er (nach D. VII, 185. Athen. a. a. O.) noch Schüler des Kleanthes war, als er dorthin gieng; denn schon beim Regierungsantritt des Kleomenes (236 v. Chr.) war Kleanthes schwerlich mehr am Leben, Sphärus blieb aber überdiess jedenfalls mehrere Jahre bei diesem Fürsten, und wenn er ihn auch vor seiner Flucht aus Sparta (221 v. Chr.) verlassen haben sollte, war er doch damals nicht mehr ein Mitglied der stoischen Schule in Athen. Möglich, dass Sphärus in diesem Fall zunächst im Auftrag des ägyptischen Königs zu Kleomenes gekommen war. Nur kann der Ptolemäus, zu dem Sphärus gieng, dann nicht, wie Diog. 177 sagt, Philopator (der erst 221 v. Chr. den Thron bestieg), sondern es muss Ptol. Euergetes, oder gar noch Ptol. Philadelphus gewesen sein. Wollte man andererseits der Angabe, dass es Philopator war, Glauben schenken, so könnte man annehmen, Sphärus sei i. J. 221 mit Kleomenes nach Aegypten gegangen. — Die zahlreichen Schriften des Sphärus (D. 178; die Λακωνικὴ πολιτεία auch bei Athen. IV, 141, b) beziehen sich auf alle Theile der Philosophie, und auf einige der älteren Philosophen; nach Cic. Tusc. IV, 24, 53 wurden seine Definitionen, von denen dort einige mitgetheilt werden, in der stoischen Schule besonders geschätzt.

lern [1]) kennen wir kaum mehr, als die Namen. Eine erhebliche Fortbildung hat die stoische Lehre durch keinen von ihnen erfahren.

Es war daher ein Glück für die Schule, dass auf Kleanthes ein Mann von der Gelehrsamkeit und der dialektischen Kraft des Chrysippus [2]) folgte. Dieser Philosoph ist nach dem Urtheil der Alten der zweite Begründer des Stoicismus [3]). Um das Jahr 280 v. Chr. [4]) zu Soli in Cilicien [5]) geboren [6]), hatte er Kleanthes [7]),

1) Athenodorus aus Soli (D. VII, 38. 100 — ebd. 121 scheint ein Jüngerer gemeint zu sein); Kallippus aus Korinth, D. 38; Philonides aus Theben, der mit Persäus zu Antigonus gieng, D. 9. 38; Posidonius aus Alexandria, D. 38. Suid. u. d. W. (wozu aber Bernhardy z. vgl.); Zeno aus Sidon, ein Schüler des Diodorus Kronus, welcher sich an Zeno anschloss, D. 38. 16. Suid. u. d. W.

2) Baguet De Chrysippo. Annal. Lovan. Vol. IV. Lovan. 1822.

3) Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος οὐκ ἂν ἦν στοά (D. 183). Cic. Acad. II, 24, 75: *Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum.* Athen. VIII, 335, b: Χρύσιππον τὸν τῆς στοᾶς ἡγεμόνα u. A. s. Baguet S. 16.

4) Nach Appollodor b. Diog. 184 starb er Ol. 143 (208/4 v. Chr.) 73 Jahre alt, was für sein Geburtsjahr einen Spielraum von 281—276 v. Chr. offen lässt. Nach Lucian Macrob. 20 wäre er 81 Jahre alt geworden, nach Valer. Max. VIII, 7, ext. 10 vollendete er im 80sten Jahr das 39ste Buch seiner Logik.

5) So Diog. 179. Plut. De exil. 14. S. 605. Strabo XIII, 1, 57. S. 610. XIV, 4, 8. S. 671 und weit die Meisten. Alexander Polyhistor b. Diog. a. a. O. und Suid. Ζήν. Διοσκ. nennt ihn einen Tarsenser; und da sein Vater Apollonius (so nennt ihn Diog. a. a. O.) aus Tarsus in Soli eingewandert war (Strabo S. 671), wäre es immerhin möglich, dass Chrys. in Tarsus geboren und als Kind nach Soli gekommen war.

6) Sonst hören wir über sein früheres Leben nur, dass er sich für den Wettlauf ausgebildet habe (D. 179 — doch kann man gegen diese Angabe wegen der verwandten über Kleanthes, D. 168, einiges Misstrauen hegen, um so mehr, da Chrysippus mit seiner langathmigen Dialektik ebenso zum Dolichodromen gemacht worden sein könnte, wie der massive Kleanthes zum Faustkämpfer), und dass sein väterliches Vermögen confiscirt worden sei (Hekato bei D. 181). Später finden wir bei ihm eine ärmliche häusliche Einrichtung, sofern sein ganzes Hausgesinde in einer alten Dienerin bestand (D. 185. 181. 183); ob diess aber Armuth oder stoische Einfachheit war, wissen wir nicht; das Floril. Monac. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 289) 262 nennt ihn λιτὸς, ἔχων χρήματα πολλά.

7) Hierüber sind alle Zeugen einig; es genügt daher an D. 179 ff. Wann und wie er nach Athen kam, wird nicht berichtet; in der Folge erhielt er hier das Bürgerrecht (Plut. Sto. rep. 4, 2. S. 1034).

angeblich auch noch Zeno [1]) gehört; nach des Ersteren Tod übernahm er die Leitung der stoischen Schule [2]). Neben ihm soll er auch die Philosophen der mittleren Akademie, Arcesilaus und Lacydes, gehört haben [3]); ihr dialektisches Verfahren hatte er sich so vollständig angeeignet, dass die späteren Stoiker klagten, er selbst habe durch die Meisterschaft, mit welcher er die philosophischen Zweifel ausführte, ohne sie doch immer befriedigend lösen zu können, Karneades die Waffen gegen ihre Schule in die Hand gegeben [4]). Seine dialektische Schärfe und Gewandtheit ist es überhaupt, wodurch er in der Geschichte des Stoicismus vor Allem Epoche macht [5]); auch an Gelehrsamkeit war aber der Mann, welcher für einen der arbeitsamsten und kenntnissreichsten im Alterthum gilt [6]), seinen Vorgängern weit überlegen; und bei der

1) D. 179. Von Seiten der Chronologie können wir diese Angabe, unvollkommen unterrichtet, wie wir sind, nicht prüfen; die Zeugnisse sind ihr nicht eben günstig.

2) Diog. pro. 15. Strabo XIII, 1, 57. S. 610 u. v. A.

3) Diog. VII, 183. Dass er selbst, wie Ritter III, 524 vermuthet, durch die akademische Skepsis eine Zeit lang in seinem Stoicismus schwankend wurde, und in dieser Zeit die Schrift gegen die συνήθεια schrieb, ist möglich, aber nicht zu einem höheren Grad der Wahrscheinlichkeit zu bringen; dass er aber damals auch von Kleanthes sich getrennt und diesem eine eigene Schule im Lyceum entgegengestellt habe, liegt wenigstens in dem, was Diog. 179. 185 sagt, nicht.

4) D. 184. vgl. IV, 62. Cic. Acad. II, 27, 87. Plut. Sto. rep. 10, 3 ff. S. 1036. Diese drei Stellen beziehen sich hauptsächlich auf Chrysipp's 6 Bücher κατὰ τῆς συνηθείας. Dagegen preist ihn sein Schüler Aristokreon b. Plut. a. a. O. 2, 5 als τῶν Ἀκαδημιακῶν στραγγαλίδων κοπίδα. Vgl. Plut. comm. not. 1, 4, S. 1059.

5) Noch als Schüler des Kleanthes soll er diesem gesagt haben, er möge ihm nur die Lehrsätze geben, die Beweise wolle er schon selbst finden; in der Folge gieng über ihn die Rede, wenn die Götter eine Dialektik haben, sei es keine andere, als die des Chrysippus (D. 179 f.). Weiter s. m. Cic. N. D. I, 15, 30 (wo ihn der Epikureer *Stoicorum somniorum vaferrimus interpres* nennt). II, 6, 16. III, 10, 25. Divin. I, 3, 6 (*Chr. acerrimo vir ingenio*). Seneca Benefic. I, 3, 8. 4, 1, der sich nur über seine allzugrosse Spitzfindigkeit beschwert. Dionys. Hal. comp. verb. S. 68 Schäf. (Chrysipp sei der geübteste Dialektiker, aber unter allen namhaften Schriftstellern der schlechteste Stylist gewesen) u. A. vgl. Krische Forsch. I, 445.

6) Diog. 180. Athen. XIII, 565, a. Damasc. v. Isid. 36. Cic. Tusc. I, 45, 108.

Unabhängigkeit der Gesinnung, die er auch in seinem sonstigen Verhalten an den Tag legte [1], und dem wissenschaftlichen Selbstgefühl, das ihn beseelte [2], ist es sehr natürlich, dass er in manchen Stücken von Zeno und Kleanthes abwich [3]. Doch werden wir finden, dass die Grundlagen des Systems durch ihn nicht verrückt, sondern nur seine wissenschaftliche Fassung vervollständigt und verschärft wurde. Er hat die stoische Lehre nach allen Seiten hin mit solcher Vollständigkeit in's Einzelne ausgeführt, dass den Späteren in dieser Beziehung kaum noch eine Nachlese übrig zu bleiben schien [4]. Durch die Masse seiner Schriften [5] that er es selbst einem Epikur zuvor [6]; uns sind von denselben nur Titel und verhältnissmässig wenige Bruchstücke übrig [7]. Dass freilich mit dieser ausserordentlichen schriftstellerischen Fruchtbarkeit die künstlerische Vollendung der chrysippischen Werke nicht gleichen Schritt hielt, begreift sich: die Alten klagen einstimmig über ihre nachlässige und unreine Sprache, ihre trockene und doch oft unklare Darstellung, über die Weitschweifigkeit, die endlosen Wiederholungen, die übermässig vielen und langen Citate, die allzu häufige Berufung auf Etymologieen, Auctoritäten und andere werthlose

1) Diog. 185 hebt es als etwas Besonderes hervor, dass er sich weigerte, dem Rufe des Ptolemäus an seinen Hof zu folgen, und dass er von seinen zahlreichen Schriften keine einem Fürsten widmete.

2) D. 179. 183.

3) Cic. Acad. II, 47, 143. D. 179. Plut. Sto. rep. 4, 1. S. 1034. Nach dieser Stelle hatte Antipater eine eigene Schrift περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς verfasst.

4) *Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis?* Cic. Fin. I, 2, 6.

5) Nach D. 180 waren es deren nicht weniger als 750. Vgl. Valer. Max. VIII, 7, ext. 10. Lucian Hermotim. 48.

6) Den Epikureern schien diess aber doch die Ehre ihres Meisters zu beeinträchtigen; daher der Vorwurf, Chrysipp habe absichtlich mit Epikur in die Wette geschrieben (D. X, 26), und die Kritik Apollodor's, D. VII, 181.

7) Sehr ausführlich und mit holländischer Gelehrsamkeit handelt darüber Baguet S. 114—357, der aber doch noch manches Fragment übergangen hat; über die logischen Schriften, deren allein es, nach D. 198, 311 Bücher waren (wozu aber das eigene Verzeichniss des Diog. nicht ganz stimmt) Nicolai De logicis Chrysippi libris. Quedlinb. 1859 (Gymn.progr.). Prantl Gesch. d. Log. I, 404 ff. Eine systematische Anordnung aller bekannten Bücher versucht Petersen Philosophiae Chrysippeae Fundamenta (Hamburg 1827) S. 321 ff.

Beweismittel [1]). Aber die stoische Lehre hat durch Chrysippus ihre Vollendung erhalten; als er um 206 v. Chr. starb [2]), war die Gestalt, in welcher sie den folgenden Jahrhunderten überliefert wurde, nach allen Seiten hin festgestellt.

Ein Zeitgenosse Chrysipp's, etwas älter, als dieser, scheint jener Teles gewesen zu sein, aus dessen Schriften uns Stobäus [3]) Einiges aufbewahrt hat [4]); populäre moralische Betrachtungen im Sinn des Cynismus und Stoicismus. Derselben Zeit gehört der berühmte, in allen Zweigen des Wissens, vorzugsweise jedoch in den mathematischen Wissenschaften höchst ausgezeichnete Cyre-

1) M. s. darüber Cic. De orat. I, 11, 50. Dionys. Hal. s. o. 37, 5. Diog. VII, 180 f. X, 27. Galen Differ. puls. II, 10. Bd. VIII, 631 K. Hippocr. et Plat. plac. II, 2. III, 2 ff. Bd. V, 213. 295 ff. 308 f. 312. 314 f. und was Baguet S. 26 ff. weiter anführt. Chrysippus selbst b. Plut. Sto. rep. 28, 2 meint, übellautende Wortverbindungen, Solöcismen, dunkle Ausdrücke und Ellipsen haben nicht viel auf sich. Ein Beispiel von geschmackloser Häufung und Verwendung dichterischer Stellen und von logischem Formalismus giebt das Bruchstück der Schrift π. ἀποφατικῶν, welches Bergk (Commentat. de Chrys. libr. π. ἀποφατ. Cassel 1841. Gymn.progr.) nach Letronne herausgegeben und erläutert hat.

2) Ueber die Zeitbestimmung s. m. S. 36, 4. Die näheren Umstände seines Todes werden bei D. 184 f. verschieden angegeben; aber beide Angaben sind unglaubwürdig: die Geschichte mit dem Esel wird bei Lucian Macrob. 25 ebenso von dem Komiker Philemon erzählt, die andere Version findet sich bei Diogenes selbst IV, 44. 61 ziemlich ähnlich von Arcesilaus u. Lacydes. Ueber Chrysipp's Bildsäule im Ceramikus s. m. D. VII, 182. Cic. Fin. I, 11, 39. Pausan. I, 17, 2; eine andere bei Plut. Sto. rep. 2, 5.

3) Floril. 5, 67. 40, 8. 91, 33. 93, 31. 98, 72. 108, 82. 83. Dazu kommen dann noch die Abschnitte aus eines gewissen Theodorus Auszug aus den Schriften des Teles 95, 21. 97, 31. Append. I, 7, 47 (T. IV, 164 Mein.).

4) Wir sehen diess daraus, dass 40, 8 der angesehenen Stellung gedacht wird, deren sich der Athener Chremonides, aus seiner Vaterstadt verbannt, jetzt bei Ptolemäus erfreue. Da nun die Verbannung des Chremonides an das Ende des sog. chremonideïschen Kriegs, 263 v. Chr., fällt, so muss die Schrift des Teles π. φυγῆς, der dieses Bruchstück entnommen ist, ungefähr in die Zeit zwischen 260 und 250 fallen. Diess wird durch den Umstand bestätigt, dass in den sämmtlichen Bruchstücken keine Personen oder Vorgänge aus einer späteren Zeit erwähnt werden. Die Philosophen, welche der Verfasser mit Vorliebe anführt, sind neben Sokrates die Cyniker, Diogenes, Krates, Metrokles, ferner Stilpo, Bio der Borysthenite, Zeno (von dem 95, 21 eine Erzählung über Krates mit einem Ζήνων ἔφη mitgetheilt wird) und (95, 21) Kleanthes, Letzterer als noch lebend mit der Bezeichnung: ὁ Ἄσσιος. Ein Schüler oder Mitschüler des letztern scheint Teles gewesen zu sein.

näer Eratosthenes an[1]), welcher durch Aristo in den Stoicismus eingeführt war[2]). Auch Boëthus, ein Stoiker, der sich in manchen Punkten der peripatetischen Lehre annäherte[3]), war ein Zeitgenosse und vielleicht ein Mitschüler des Chrysippus[4]). Aus Chrysipp's eigener Schule, die ohne Zweifel sehr zahlreich war[5]), sind uns nur wenige Namen überliefert[6]). Die bedeutendsten von seinen Schülern scheinen jedenfalls Zeno von Tarsus[7]) und

1) Er war nach Suid. u. d. W. Ol. 126 (27⁶/₂ v. Chr.) geboren und starb achtzig (oder, nach Lucian Macrob. 27: zweiundachtzig) Jahre alt, indem er, erblindet, sich selbst aushungerte.

2) S. o. 32, 2.

3) Wir werden noch Gelegenheit finden, diess an seinen Bestimmungen über das Kriterium, an seiner Bestreitung der Weltverbrennung und des Weltuntergangs überhaupt, namentlich aber (Kap. 4, Schl.) an seiner Ansicht über das Verhältniss Gottes und der Welt nachzuweisen. Nichtsdestoweniger wird er unter den Auktoritäten der Schule häufig angeführt, und von Philo incorruptib. m. 947, C unter die ἄνδρες ἐν τοῖς στωϊκοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες gerechnet.

4) Vgl. Diog. 54: ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν . . . κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. Dass er andererseits jünger, als Aratus, war, erhellt aus seinem Commentar über dessen Gedicht, worüber der Zusatz am Schluss von Geminus Elem. astron. (Petavii Doctr. temp. III, 147) und die vita Arati II. (Bd. II, S. 443 des Aratus von Buhle) z. vgl. Letztere bezeichnet ihn vielleicht doch nur durch Verwechslung mit dem Peripatetiker Boëthus aus Sidon als Sidonier.

5) Diess lässt sich bei der grossen Bedeutung dieses Philosophen und dem Ansehen, dessen er sich in der stoischen Schule von Anfang an erfreute, nicht anders annehmen, und es wird durch die Menge derer bestätigt, denen Chrysippus Bücher zuschrieb (m. s. das Verzeichniss, nach D. 189 ff., bei Fabric. Biblioth. III, 549). Nur stört hier der Umstand, dass wir nur theilweise entscheiden können, ob das πρὸς „an" oder „gegen" bedeutet, und dass nicht alle, denen Chrys. Bücher widmete, gerade seine Schüler gewesen sein müssen.

6) Mit Bestimmtheit können wir ausser Zeno und Diogenes nur Chrysipp's Neffen Aristokreon, dem auch mehrere seiner Schriften bei Diog. zugeeignet sind, als seinen Schüler bezeichnen. M. s. über ihn D. VII, 185. Plut. Sto. rep. 2, 5. S. 1033.

7) Was wir von diesem Philosophen wissen, beschränkt sich auf die Angaben (D. 35. Suid. Ζήν. Διοσκ. Eus. pr. ev. XV, 13, 7. Arius Didymus ebd. XV, 17, 2), dass er aus Tarsus (τινὲς bei Suid. sagen angeblich: aus Sidon, was jedenfalls Verwechslung mit dem S. 36, 1 genannten ist) gebürtig, Sohn des Dioskorides, Schüler und Nachfolger Chrysipp's gewesen sei, dass er wenige Bücher, aber viele Schüler hinterlassen habe, und dass er die Weltverbrennung bezweifelt haben solle.

Diogenes von Seleucia [1]) gewesen zu sein, welche ihm beide nach einander auf dem Lehrstuhl folgten [2]). Diogenes' Schüler und Nachfolger war Antipater von Tarsus [3]), mit welchem sein

1) Nach Diog. VI, 81. Lucian Macrob. 20 stammte er aus Seleucia am Tigris, heisst aber auch der Babylonier (so bei Diog. VII, 39. 55. Cic. N. D. I, 15, 41. Divin. I, 3, 6. Plut. De exil. 14. S. 605 u. A.); Cic. nennt ihn Divin. I, 3, 6 Schüler des Chrysippus, Acad. II, 30, 98 den Lehrer des Karneades in der Dialektik; Plut. Alex. virt. 5. S. 328 bezeichnet ihn als Schüler Zeno's (von Tarsus), wenn er von diesem sagt: Διογένη τὸν Βαβυλώνιον ἔπεισε φιλοσοφεῖν. Diog. führt von ihm eine διαλεκτικὴ τέχνη (VII, 71) und eine τέχνη περὶ φωνῆς (VII, 55. 57) an, Cic. Divin. I, 3, 6 ein Buch über die Weissagung, Athen. IV, 168, e eine Schrift π. εὐγενείας, XII, 526, d ein Werk π. νόμων, wahrscheinlich dasselbe, welches nach Cic. Legg. III, 5, 14, der Lesart der Handschriften zufolge, *a Dione Stoico* verfasst wäre. Cicero nennt ihn (Off. III, 12, 51) *magnus et gravis Stoicus*, Seneca (De ira III, 38, 1) berichtet einen Zug von seltenem Gleichmuth bei einer pöbelhaften Beleidigung. Im J. 156/5 v. Chr. war Diog., ohne Zweifel schon hochbetagt (vgl. Cic. De senect. 7, 23), Mitglied der bekannten Philosophengesandtschaft; vgl. Bd. II, b, 753, 1. 2. Nach Lucian a. a. O. erreichte er ein Alter von 88 Jahren, und so mag er um 150 v. Chr. gestorben sein.

2) Da Cic. N. D. I, 15, 41. Divin. I, 3, 6 von Diogenes sagt: *(Chrysippum) consequens* oder *subsequens*, nahm man früher nicht selten an (was sich auch noch Bd. II, b, 752, 2, Schl. eingeschlichen hat), Diogenes sei der unmittelbare Nachfolger Chrysipp's gewesen. Indessen liegt diess nicht nothwendig in diesem Ausdruck, selbst wenn er sich nicht blos auf die Nachfolge in der Lehre beziehen sollte; und da nun Arius, Euseb und Suidas (s. vorl. Anm.) Zeno ausdrücklich Chrysipp's Nachfolger nennen, und Plut. (s. vor. Anm.) offenbar das Gleiche voraussetzt, müssen wir diess wohl glauben. Dass auf Zeno Diogenes folgte, wird nicht ausdrücklich berichtet; da er aber doch Schulvorstand war (s. folg. Anm.), lässt es sich nicht anders annehmen.

3) Cic. Off. III, 12, 51 nennt ihn nur seinen Schüler; dass er aber in Athen lehrte, sieht man (wie Zumpt üb. d. philosoph. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 103 bemerkt) auch aus der Angabe Plutarch's (Ti. Gracch. c. 8), C. Blossius habe ihn hier (denn Athen, nicht Rom, ist mit dem ἄστυ gemeint) gehört. Auch was Plut. tranqu. an. 9. S. 469 von seinem Ende erzählt, lässt vermuthen, dass er nach seiner Ueberfahrt aus Cilicien in Athen geblieben war. Das Gleiche sehen wir (Zumpt a. a. O.) aus der Angabe (Athen. V, c. 2. S. 186, a), es habe in Athen eigene Tischgesellschaften der Diogenisten, Antipatristen u. Panätiasten, d. h. von diesen Philosophen (etwa durch Vermächtniss) oder zu ihrem Andenken gestiftete, gegeben, aus dem Vorwurf (Plut. garrulit. c. 23. S. 514. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 6 vgl. Cic. Acad. II, 6, 17 und in dem Fragment aus Acad. post. I. bei Non. S. 65), dass Antipater den Karneades nur mit Schriften angegriffen, aber nicht mit ihm zu disputiren gewagt habe, und aus Diog. IV, 65. Stob.

Landsmann **Archedemus** häufig zusammengenannt wird [1]). Mit Antipater's Schüler Panätius trat der Stoicismus in die römische Welt ein, und erlitt auch an sich selbst Veränderungen, von denen an einem späteren Orte zu sprechen sein wird [2]).

Floril. 119, 19. Nach diesen zwei Stellen machte er seinem Leben freiwillig ein Ende. Acad. II, 47, 143 nennt Cicero ihn u. Archedemus *duo vel principes dialecticorum*, *opiniosissimi homines*, aus Off. III, 12, 51 ff., wo er gleichfalls *homo acutissimus* heisst, sieht man, dass er manche sittliche Fragen strenger beurtheilte, als Diogenes. Unter die *magnos stoicae sectae auctores* rechnet ihn auch Seneca ep. 92, 5; Epiktet redet Diss. III, 21, 7 von der φορὰ (Ungestümm) Ἀντιπάτρου καὶ Ἀρχεδήμου. M. s. über ihn van Lynden De Panaetio 33 f., über seine zahlreichen, für uns verlorenen, Schriften Fabric. Biblioth. III, 538 Harl.

1) So bei Cicero (s. vor. Anm.), Strabo XIV, 4, 14, S. 674, der beide als Tarsenser verbindet, Epiktet (s. vor. Anm. und Diss. II, 17, 40. 19, 9. III, 2, 13), Diog. VII, 55. Auf Gleichzeitigkeit kann man freilich hieraus nicht unmittelbar schliessen, sondern zunächst nur auf Gleichartigkeit der Schriften und der Richtung. Auch sonst haben wir kein ganz sicheres Datum über die Zeit des Archedemus. (Stellen, worin er genannt wird, bei Fabric. Bibl. III, 540. Auch bei Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 505, a, 45 scheint er gemeint zu sein). Doch steht er b. Diog. 134 in einer sonst chronologischen Aufzählung zwischen Chrysippus und Posidonius. Auch bei Plut. De exil. 14. 605, wo doch kein Anderer gemeint sein wird, folgt er in einer nach der Zeitfolge geordneten Reihe auf Antipater. Nach dieser Stelle gründete er in Babylon eine stoische Schule. Weil er von Athen aus hierhin gieng, scheint ihn Plut. für einen Athener zu halten.

2) Als Schüler des Diogenes wird auch der bekannte Grammatiker **Apollodorus** aus Athen, der Verfasser der Βιβλιοθήκη, des von Diogenes Laërt. u. A. häufig benützten chronologischen Werks und vieler anderen Schriften, bezeichnet (Scymnus Chius perieges. V. 20), und diese Angabe verdient vor derjenigen des Suidas (Ἀπολλόδ. Ἀσκλ.), welcher ihn einen Schüler des Panätius nennt, desshalb den Vorzug, weil Apollodor's Chronika Attalus II. Philadelphus von Pergamum (158—138 v. Chr.) gewidmet und wahrscheinlich i. J. 144 v. Chr., bis wohin sie reichten, verfasst waren (Scymnus a. a. O. und dazu Heyne in s. Ausg. Apollodor's I, 404); dass nämlich beide zugleich wahr seien (wie man allgemein annimmt), ist nicht glaublich, da Panätius nach Cic. Divin. I, 3, 6 noch der Schüler von Diogenes' Nachfolger Antipater, und schwerlich älter, als Apollodor, war. Ein zweiter Grammatiker aus der Schule des Diogenes ist **Zenodotus** (Diog. VII, 30), falls nämlich dieser der Alexandriner Zenodotus (Suid. Ζηνόδ. u. A.) ist; ein dritter vielleicht der berühmte **Aristarchus**, welchen Scymnus a. a. O. den Mitschüler (Suid. allerdings den Schüler) Apollodor's nennt; ein vierter **Krates** von Mallos, welcher bei Strabo XIV, 5, 16. S. 676 (mit einem φασὶ) ein Lehrer des Panätius, bei

2. Die Quellen der stoischen Philosophie. Die Bestimmungen der Stoiker über Aufgabe und Theile der Philosophie.

Eine urkundliche Darstellung der stoischen Philosophie wird durch den Umstand, dass alle Schriften der älteren Stoiker bis auf

Suid. u. d. W. ein stoischer Philosoph heisst, nach Varro lat. IX, 1 sich gegen Aristarch auf Chrysippus stützte. — Antipater's Schüler sind Heraklides aus Tarsus (D. VII, 121); Sosigenes (Alex. Aphr. De mixt. 142, a, m, wo der Ausdruck: Σωσιγένης ἑταῖρος Ἀντιπάτρου doch am Natürlichsten auf den bekanntesten Mann dieses Namens in der stoischen Schule, Antipater von Tarsus, bezogen wird, wiewohl es allerdings noch mehrere gleichnamige Stoiker giebt); C. Blossius aus Cumä (Plut. Ti. Gracch. 8. 17. 20. Val. Max. IV, 7, 1. Cic. Läl. 11, 37), welcher in der Geschichte des römischen Stoicismus noch zu nennen sein wird. — In die Zeit zwischen Chrysipp und Panätius dürfte auch der von Diog. VII, 39 mit einer Ethik angeführte Eudromus (wofür sect. 40 wohl nur durch das vorangehende Ἀρχέδημος ein Εὔδημος in unsern Text kam) gehören. Zwischen Zeno von Tarsus und Diogenes nennt Diog. VII, 84 einen Apollodorus, den er oft und mit mehreren Schriften anführt (m. s. d. Index), wahrscheinlich denselben, welchem die Bruchstücke bei Stob. Ekl. I, 408. 520 angehören; und nach dieser Stelle möchte man geneigt sein, ihn für einen Zeitgenossen der genannten Stoiker zu halten. Da wir aber doch nicht wissen, ob die Aufzählung in derselben streng chronologisch ist, bleibt auch die Möglichkeit offen, dass er mit dem Apollodor, welchen wir bei Cic. N. D. I, 34, 93 finden, identisch, und mithin dem Epikureer Zeno gleichzeitig ist. Diog. VII, 39 heisst er Ἀπολλόδ. ὁ Ἔφιλλος; Cobet liest dafür: Ἀπολλόδωρος καὶ Σύλλος, aber wie es scheint nur aus Conjectur (mit Rücksicht auf Cic. a. a. O.: *Apollodorum Syllum* [oder: *Silum*] *ceteros*). Diese Vermuthung hat jedoch gegen sich, dass bei dieser Lesart in der Stelle des Diogenes, von den vorhergehenden und den folgenden Citaten abweichend, die Schrift Apollodor's nicht genannt wäre, und dass es ein höchst auffallender Zufall wäre, wenn sowohl Cicero als Diogenes, bei ganz verschiedenem Anlass, gerade Apollodor und Syllus zusammenstellten. Dass aber der Letztere vielleicht auch (denn das Wort ist defekt) von Philodem. π. θεῶν διαγωγῆς (Vol. Hercul. VI) Col. 1 genannt wird, ist für die Stelle des Diogenes natürlich gleichgültig. Der bei Diog. VII, 181 genannte Apollodor aus Athen ist ohne Zweifel der Epikureer, den wir aus Diog. X, 2. 25 kennen; Krische Forsch. 26 denkt auch in der ciceronischen Stelle an diesen und seinen Partheigenossen Syro (st. Syllus), wie mir scheint, mit Unrecht. — Ganz unbekannt ist die Zeit des Diogenes aus Ptolemais (Diog. VII, 41), des Oenopides, welchen Stob. Ekl. I, 58 mit Diogenes und Kleanthes, Macrob. Sat. I, 17 mit Kleanthes zusammen nennt, und des Nikostratus, den Philodemus π. θεῶν διαγωγῆς Tab. I, 2 (Vol. Hercul. VI, 1) und vielleicht auch Artemidor. Oneirocrit. I, 2,

einzelne Bruchstücke schon frühe verloren gegangen sind [1]), nicht wenig erschwert. Diejenigen, von denen wir zusammenhängende Werke besitzen, ein Seneca, Epiktet, Mark Aurel, Heraklit, Cornutus, gehören sämmtlich der römischen Kaiserzeit an; also einer Zeit, in der alle Schulen sich fremden Einflüssen zu öffnen, manche von ihren ursprünglichen Eigenthümlichkeiten aufzugeben oder zurückzustellen, neue Elemente in sich aufzunehmen begonnen hatten. Das Gleiche gilt aber auch von den Schriftstellern, welche als mittelbare Quellen der stoischen Lehre zu betrachten sind, einem Cicero, Plutarch, Diogenes, Sextus Empirikus, den Commentatoren des Aristoteles u. s. w. Auch bei ihnen sind wir nicht immer sicher, ob das, was sie uns als stoisch überliefern, durchaus die altstoische Lehre treu wiedergiebt. Bei den meisten und wichtigsten Punkten lässt sich diese nun allerdings dennoch im Allgemeinen mit hinreichender Gewissheit feststellen, theils durch die Uebereinstimmung der verschiedenen Berichte, theils durch bestimmte Angaben über die Lehre und die Lehrunterschiede der einzelnen Stoiker, eines Zeno, Kleanthes, Chrysippus u. s. w., theils endlich durch die Bruchstücke aus ihren Schriften. Aber doch bleibt immer noch ein doppelter Uebelstand übrig. Für's Erste nämlich werden uns in der Regel nur die einzelnen Lehrsätze der Stoiker und höchstens noch einzelne Beweise dafür mitgetheilt, die innere Verknüpfung dieser Sätze dagegen und ihre ursprünglichen Motive müssen wir grossentheils durch eigene Schlüsse ergänzen. Hätten wir die Werke eines Zeno und Chry-

Schl. anführt. Nur so viel sehen wir aus Philodemus, dass Nikostratus vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben haben muss. Von ihm ist wahrscheinlich der Nikostratus zu unterscheiden, dessen Schrift über die aristotelischen Kategorieen, polemische Ausführungen gegen alle Theile derselben, wir aus Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 40, a, 24. b, 16. 41, b, 27. 47, b, 23. 49, b, 43. 72, b, 6. 74, b, 4. 81, b, 12. 83, a, 37. 84, a, 28. 86, b, 20. 87, b, 30. 88, b, 3. 11. 89, a, 1. 91, a, 25. b, 21 kennen, denn dieser hatte die Schrift eines gewissen Lucius, also, wie es scheint, eines Römers, im weitesten Umfang benützt; römische Schriften über die Kategorieen kann es aber vor Philodemus, der ein Zeitgenosse des Cicero und des Rhodiers Andronikus war, kaum schon gegeben haben. Stoiker scheinen indessen beide, sowohl Lucius, als Nikostratus, gewesen zu sein.

1) Schon Simpl. in Cat., Schol. in Arist. 49, a, 16 sagt: παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς, ὧν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ διδασκαλία καὶ τὰ πλεῖστα τῶν συγγραμμάτων ἐπιλέλοιπεν.

sippus in ihrem vollständigen Zusammenhang, so würden wir in dieser Beziehung von einer viel gesicherteren Grundlage ausgehen, und weit weniger auf blosse Vermuthung beschränkt sein. Zugleich würden wir dann auch in den Stand gesetzt sein, die innere Entwicklung der stoischen Lehre genauer zu verfolgen, und namentlich die Frage zu entscheiden, welche Bestandtheile derselben schon von Zeno, welche dagegen erst von Chrysippus herrühren. Dass wir diess jetzt nur sehr unvollkommen vermögen, ist der zweite Hauptübelstand, welcher sich aus der Beschaffenheit unserer Quellen ergiebt. Wir wissen wohl, was seit Chrysippus stoisches Dogma gewesen ist; aber nur bei wenigen und vereinzelten Punkten wird eine Abweichung dieses Philosophen von seinen Vorgängern bemerkt, im Uebrigen tragen die Berichterstatter fast ohne Ausnahme kein Bedenken, was ihnen als stoisch bekannt ist, auch schon dem Stifter der Schule beizulegen; ähnlich, wie man alles Pythagoreische mit dem Namen des Pythagoras, alle Lehren der platonischen Schule mit dem des Plato zu verknüpfen pflegte. Und doch lässt sich nicht bezweifeln, dass die stoische Lehre durch Chrysippus eine sehr bedeutende Erweiterung, und an mehr als Einem Punkte auch eine Aenderung erfahren hat. Aber wie weit diese Veränderung gieng und worin sie bestand, ist uns nur sehr unvollständig überliefert.

Durch diese Umstände ist uns nun auch der Weg vorgezeichnet, welchen wir für unsere Darstellung des Stoicismus einzuschlagen haben. Wären wir über die Entstehung des stoischen Systems und über die Gestalt, welche es bei seinen einzelnen Hauptvertretern hatte, genügend unterrichtet, so wäre das Natürlichste, zunächst die Beweggründe, welche Zeno zu seiner eigenthümlichen Lehrbildung bestimmten, auseinanderzusetzen, und sein System so, wie es ursprünglich aus denselben hervorgieng, darzustellen; dann die Aenderungen und Erweiterungen, welche dieses System bei seinen Nachfolgern erfuhr, Schritt für Schritt zu verfolgen. Da es uns aber an den Mitteln für eine solche Behandlung der Aufgabe allzusehr fehlt, müssen wir einem anderen Verfahren den Vorzug geben. Wir werden die stoische Lehre, deren individuelle Entwicklungsformen wir nicht mehr mit Sicherheit unterscheiden können, zunächst als Ganzes, wie sie sich seit Chrysippus im Gesammtbesitz der Schule erhielt, darstellen, und

uns begnügen müssen, den besonderen Antheil Einzelner an derselben und ihre Abweichungen von ihr an den Punkten zu bemerken, wo uns die Angaben der Alten oder begründete geschichtliche Vermuthungen dazu in den Stand setzen; und statt die Grundzüge des Systems synthetisch aus seinen ursprünglichen Motiven und seinem Verhältniss zu den früheren Lehren zu erklären, werden wir zunächst an der Hand der Ueberlieferung das System so, wie es sich selbst giebt, darlegen, und erst am Schlusse mittelst einer Analyse seines Inhalts und seines Baues die leitenden Motive des Stoicismus, den inneren Zusammenhang seiner verschiedenen Bestandtheile und seine geschichtliche Stellung untersuchen.

Fragen wir hiefür zunächst, wie die Aufgabe der Philosophie von den Stoikern gefasst wird, so sind es drei Punkte, die unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen: die praktische Zweckbeziehung der Philosophie, die nähere Bestimmung dieser Praxis durch den Begriff des vernunftmässigen Handelns, die hieraus hervorgehende Begründung derselben auf wissenschaftliche Erkenntniss.

Der wesentliche Zweck aller Philosophie liegt nach der Ansicht der Stoiker in dem sittlichen Verhalten des Menschen. Die Philosophie ist Ausübung einer Kunst, und näher der höchsten Kunst, der Tugend [1]), sie ist Erlernen der Tugend; die Tugend erlernt man aber nur, indem man sie übt; die Philosophie ist daher selbst eine Tugend [2]), und die Theile derselben sind ebenso

1) Plut. plac. pro. 2: οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν, τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην (hierüber später)· τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν· ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν, ἠθικὴν, λογικήν u. s. w. (das Letztere auch bei Diog. VII, 92).

2) Seneca ep. 89, 4 ff. Die Weisheit ist das höchste Gut des menschlichen Geistes, die Philosophie das Streben darnach; jene wird als Erkenntniss des Göttlichen und Menschlichen, diese als *studium virtutis* oder *studium corrigendae mentis* definirt. Dieses Tugendstreben lässt sich aber von der Tugend selbst nicht trennen: *philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem*, was dann weiter ausgeführt wird. Ders. Fr. 17 (b. Lactant. Inst. III, 15): *philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agendae. non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi [nomen] reddidit.* Plut. s. vor. Anm.

viele besondere Tugenden [1]). Der Mittelpunkt, auf den sich alle anderen Untersuchungen beziehen, ist das sittliche Leben: selbst die Physik, so hoch sie sonst als das innerste Heiligthum der Philosophie gerühmt wird, ist doch nach Chrysippus nur desshalb nothwendig, weil sie uns die Mittel an die Hand giebt, um über die Güter und die Uebel, das, was wir thun und meiden sollen, zu entscheiden [2]). Die reine Theorie dagegen, welche ein Plato und Aristoteles als den Gipfel und Kern aller menschlichen Glückseligkeit gepriesen hatten, genügt einem Chrysippus so wenig, dass er geradezu sagt, wenn der Philosoph nur der Forschung leben solle, so heisse das mit anderen Worten, er solle seinem Vergnügen leben [3]). Mit dieser Ansicht stimmen auch, wie sogleich gezeigt werden wird, die Erklärungen der Stoiker über das Verhältniss der verschiedenen philosophischen Wissenschaften in der Hauptsache überein, wenn auch später zu berührende Gründe bei ihnen in dieser Beziehung ein gewisses Schwanken hervorrufen; und ebenso werden wir finden, dass sich der ganze innere Bau und die Grundbestimmungen ihres Systems nur unter dieser Voraussetzung befriedigend erklären. Hier genügt es, an frühere Bemerkungen hierüber [4]), und namentlich daran zu erinnern, dass die wichtigsten und eigenthümlichsten Bestimmungen, welche die stoische Schule aufgestellt hat, auf dem ethischen Gebiet liegen, wogegen sie in der Logik und in der Physik mit weit geringerer Selbständigkeit gearbeitet und sich meist an ältere Lehren angelehnt hat. Wenn Zeno's Schüler He-

1) S. vorl. Anm. und Diog. VII, 46: αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετὰς u. s. w.

2) Chrys. b. Plut. Sto. rep. 9, 6: δεῖ γὰρ τούτοις (sc. τοῖς φυσικοῖς) συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.

3) Chrys. b. Plut. St. rep. 3, 2: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον ἀπ' ἀρχῆς, οὗτοί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἕνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ἄλλου τινὸς τούτῳ παραπλησίου καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύσαι· τοῦτο δ' ἔστιν, ἂν σαφῶς θεωρηθῇ, ἡδέως. Die διαγωγὴ hatte Aristoteles, dessen Schule diese Bemerkung wohl zunächst gilt, allerdings als Selbstzweck behandelt, aber von der ἡδονὴ hatte er sie sehr bestimmt unterschieden. Vgl. Bd. II, b, 577, 5. 610.

4) S. 14 f.

rillus das Wissen für das höchste Gut, und somit selbstverständlich auch für den letzten Zweck der Philosophie hielt, so wird diess ausdrücklich als eine Abweichung von der sonstigen Lehre der Schule hervorgehoben [1]).

Ihre nähere Bestimmung erhält diese Ansicht über die Aufgabe der Philosophie durch die stoische Tugendlehre. Die Philosophie soll uns zum richtigen Handeln, zur Tugend anleiten. Ein richtiges Handeln ist aber nach stoischen Grundsätzen nur das vernunftmässige Handeln, und vernunftmässig ist nur dasjenige, welches mit der Natur des Menschen und der Dinge übereinstimmt: die Tugend besteht darin, dass sich der Mensch den Gesetzen des Weltganzen, der allgemeinen Weltordnung unterwirft [2]). Diess kann er aber natürlich nur dann, wenn er mit dieser Ordnung und ihren Gesetzen bekannt ist. Die Stoiker gehen daher mit allem Nachdruck auf die sokratischen Sätze von der Lehrbarkeit der Tugend, von der Unentbehrlichkeit des Wissens für die Tugend, ja von ihrer Einheit mit der richtigen Erkenntniss zurück; sie definiren die Tugend geradezu als Wissen, die Fehler als Unwissenheit; und wenn sie andererseits ebensosehr in die Willensstärke gesetzt wird, so soll doch beides so unzertrennlich sein, dass die rechte Willensbeschaffenheit ohne das rechte Erkennen gar nicht denkbar sein soll [3]). Aus der praktischen Aufgabe der Philosophie geht daher für sie die wissenschaftliche unmittelbar hervor; es ist nicht blos die Philosophie

1) Cic. Acad. II, 42, 129: *Herillum, qui in cognitione et scientia summum bonum ponit: qui cum Zenonis auditor esset, vides quantum ab eo dissenserit, et quam non multum a Platone.* Fin. II, 13, 43: *Herillus autem ad scientiam omnia revocans unum quoddam bonum vidit.* IV, 14, 36: die Stoiker verfahren bei ihrer Bestimmung über das höchste Gut nicht minder einseitig, als wenn sie *ipsius animi, ut fecit Herillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent.* V, 25, 73: *saepe ab Aristotele, a Theophrasto mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia. Hoc uno captus Herillus scientiam summum bonum esse defendit, nec rem ullam aliam per se expetendam.* Diog. VII, 165: Ἥριλλος . . . τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην. Ebenso VII, 37. Minder getreu Jambl. b. Stob. Ekl. I, 918: in Gemeinschaft mit den Göttern komme man κατὰ Ἥριλλον ἐπιστήμῃ. Wir werden später noch einmal hierauf zurückkommen.

2) Die Nachweise hiefür K. 8.

3) Auch hierüber später das Genauere.

eine Tugend, sondern es ist auch ohne Philosophie keine Tugend möglich [1]: mag es den Stoikern auch in letzter Beziehung nur um die Anleitung zur Tugend, um die Glückseligkeit des sittlichen Lebens zu thun sein, so ist doch als das einzige Mittel dazu ein umfassender Besitz wissenschaftlicher Erkenntniss unentbehrlich.

Durch diese Bemerkungen ist für die Stoiker zunächst die Nothwendigkeit derjenigen philosophischen Wissenschaft dargethan, welche sich mit dem Leben und mit den sittlichen Aufgaben und Thätigkeiten des Menschen beschäftigt, der Ethik. Ob neben dieser noch ein weiteres Wissen nöthig sei, darüber waren allerdings schon unter den ersten Wortführern der stoischen Schule die Ansichten getheilt. Zeno's Schüler, Aristo von Chius, war der Meinung, das Tugendstreben sei die einzige Bestimmung des Menschen [2], die Reinigung der Seele der einzige Zweck aller Reden [3]. Diese reinigende Wirkung vermisste er aber nicht allein an den dialektischen, sondern auch an den physikalischen Untersuchungen. Jene, glaubte er, schaden mehr, als sie nützen; er verglich sie daher mit Spinnnengeweben, die ebenso nutzlos, als künstlich seien [4], ja selbst mit dem Koth auf der Strasse [5], und die, welche sich damit abgeben, mit Leuten, die Krebse essen: denn gleich diesen plagen sie sich um ein winziges Stückchen Fleisch mit viel Schale [6]. Er selbst mochte sie um so entbehrlicher finden, je fester er überzeugt war, dass der Weise von allem täuschenden Wahn frei sei [7], und dass die Skepsis, für deren Bestreitungen die Dialektik zunächst empfohlen wurde, sich einfacher

1) *Nam nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus;* Sen. ep. 89, 8. Ebd. 53, 8: wir alle liegen im Schlummer des Irrthums; *sola autem nos philosophia excitabit ... illi te totum dedica* u. s. w. Weiteres sogleich.

2) *Ad virtutem capessendam nasci homines, Ariston disseruit.* Lactant. Inst. VII, 7. Vgl. Stob. Ekl. 4, 111.

3) Plut. De audiendo c. 8. S. 42: οὔτε γὰρ βαλανείου, φησὶν ὁ Ἀρίστων, οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν.

4) Stob. Floril. 82, 15. Diog. VII, 161.

5) Stob. Floril. 82, 11.

6) Ebd. 7.

7) Diog. VII, 162: μάλιστα δὲ προςεῖχε στωϊκῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι.

durch den gesunden Menschenverstand widerlegen lasse [1]; dass andererseits alle übermässige Spitzfindigkeit die heilsame Wirkung der Philosophie in eine verderbliche verwandle [2]. Ebensowenig wollte Aristo von den sog. encyklischen Wissenschaften wissen; die, welche sich ihnen, und nicht der Philosophie widmen, vergleicht er den Freiern der Penelope, denen statt der Herrin die Mägde zufielen [3]. Eher hätte er sich vielleicht mit der Physik befreundet, wenn er nicht, mit Sokrates, geglaubt hätte, dieser Zweig der Forschung gehe gänzlich über die Kräfte des Menschen [4]; war er aber einmal dieser Ansicht, so musste er um so geneigter sein, auch diese Untersuchungen für nutzlos zu erklären, und so wird seine Stellung zu unserer Frage gewöhnlich in der Aussage zusammengefasst: er habe sowohl den logischen als den physikalischen Theil der Philosophie aufgehoben, weil uns keiner von beiden etwas nütze, der eine uns nichts angehe, der andere über uns hinausgehe [5]. Auch die Ethik wollte er aber auf ihren allgemeinen Theil, auf die grundlegenden Untersuchungen über Güter und Uebel, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit beschränken, die specielleren Ausführungen dagegen, über die aus bestimmten Verhältnissen sich ergebenden sittlichen Aufgaben, erklärte er für werthlos und unkräftig, für etwas, das in den

1) Vgl. Diog. VII, 163 und dazu was Bd. II, a, 209, 2 über den Cyniker Diogenes angeführt wurde.

2) Aristo (in den Ὁμοιώματα) b. Stob. Floril. 82, 16: ὁ ἐλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πάνυ σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία.

3) Stob. a. a. O. 4, 110.

4) S. folg. Anm. und Cic. Acad. II, 39, 123: *Aristo Chius, qui nihil istorum* (sc. *physicorum*) *sciri putat posse.*

5) Diog. VII, 160: τόν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνῄρει, (so auch VI, 103) λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς. Stob. Floril. 80, 7: Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικὰ, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν. (Minuc. Fel. Octav. 13 und Lactant. Inst. III, 20 übertragen diesen Ausspruch auf Sokrates, wie diess auch mit andern ähnlichen geschieht; vgl. Bd. II, a, 121, 1. 207, 2.) Auch über das Wesen Gottes hatte sich Aristo nach Cic. N. De. I, 14, 37 skeptisch geäussert.

Mund der Kindermädchen und Knabenaufseher, nicht der Philosophen gehöre [1]; wo die rechte Erkenntniss und Gesinnung sei, mache sich diess alles ohne viele Worte von selbst, wo sie fehle, seien alle Ermahnungen nutzlos [2]. Diese Behauptungen Aristo's werden aber ausdrücklich als eine Eigenthümlichkeit angeführt, mit der er in seiner Schule allein stand. Dass die entgegengesetzte Ansicht in derselben die Oberhand hatte, lässt sich schon aus seiner Polemik selbst abnehmen, die durchaus den Eindruck macht, dass sie nicht blos nach Aussen, gegen Peripatetiker und Platoniker, sondern zunächst gegen solche Mitglieder der stoischen Schule gerichtet sei, welche den specielleren ethischen Erörterungen, den physikalischen und logischen Untersuchungen, einen höheren Werth beilegten. Zu diesen gehörten aber ohne allen Zweifeln bereits Zeno und Kleanthes. Von dem Ersteren erhellt diess schon daraus, dass er mit der Eintheilung der Philosophie in Logik, Ethik und Physik seiner Schule vorangegangen

1) SEXT. Math. VII, 13: καὶ Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος οὐ μόνον, ὥς φασι, παρῃτεῖτο τήν τε φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν διὰ τὸ ἀνωφελὲς καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου τινὰς συμπεριέγραφε καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας ἂν καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν. (So weit in fast wörtlicher Uebersetzung, also nach der gleichen Quelle, auch SEN. ep. 89, 13.) ἀρκεῖσθαι δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν. SENECA ep. 94, 1 ff.: *Eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta* (z. B. für Eheleute, Eltern u. s. w.) . . . *quidam solam receperunt. . . . sed Ariston Stoicus e contrario hanc partem levem existimat et quae non descendat in pectus usque. ad illam habentem praecepta* [? sollte nicht hiefür vielleicht *ad vitam beatam* zu lesen sein? vgl. SEXT. a. a. O.] *plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni, quam qui bene intellexit ac didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecepit.* Diess wird dann §. 3. 5—17 nach Aristo weiter ausgeführt.

2) M. vgl. SENECA a. a. O. z. B. §. 12: Für wen sollten solche Ermahnungen nöthig sein, für den, welcher die richtige Ansicht *(veras opiniones)* über Güter und Uebel hat, oder für den, welcher sie nicht hat? *qui non habet, nihil a te adjuvabitur. aures ejus contraria monitionibus tuis fama possedit. qui habet exactum judicium de fugiendis petendisque, scit, quid sibi faciendum sit, etiam te tacente. tota ergo pars ista philosophiae submoveri potest.* §. 17: einen Wahnsinnigen müsse man nicht ermahnen, sondern heilen. Zwischen der allgemeinen Verrücktheit aber und der, welche ärztlich behandelt wird, sei kein Unterschied.

war [1]); ferner aus den Titeln seiner logischen und physikalischen Schriften [2]); aus den erkenntniss-theoretischen und naturwissenschaftlichen Bestimmungen, welche ausdrücklich auf ihn zurückgeführt werden (s. u.); aus der Thatsache, dass er dialektische Untersuchungen empfohlen und geübt hat [3]). Auch sein ganzer Bildungsgang [4]) beurkundet einen wissenschaftlichen Sinn und ein Interesse, selbst für die Spitzfindigkeiten der Megariker, welche von Aristo's Denkweise hierüber weit abliegen [5]). Schon Zeno hat endlich für die Darstellung seiner Lehre jene knappe und schmucklose dialektische Form gewählt, die wir in ihrer höchsten Ausbildung bei Chrysippus finden [6]). Von Kleanthes kennen wir gleichfalls logische und physikalische Werke [7]), und in seiner

1) Diog. VII, 39 f., unter wiederholter Berufung auf Zeno's Schrift π. λόγου.

2) Die logischen π. λέξεων, λύσεις καὶ ἔλεγχοι, π. λόγου, und wenn sie doch eine Rhetorik sein sollte (worüber S. 31, 3 z. vgl.) die τέχνη, die physischen oder metaphysischen π. τοῦ ὅλου und π. οὐσίας (D. 4. 39 f. 134).

3) Plut. Sto. rep. 8, 2: ἔλυε δὲ σοφίσματα καὶ τὴν διαλεκτικὴν, ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην, ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς. Dass er aber bei Gelegenheit nicht blos Sophismen löste, sondern auch erfand, zeigt der ebd. 1 angeführte Fangschluss. Vgl. auch Diog. VII, 25.

4) S. o. S. 28.

5) Nach Diog. 32 soll er zwar am Anfang seiner Politie die ἐγκύκλιος παιδεία für unnütz erklärt haben. Indessen ist darauf nicht viel zu geben. Denn theils wissen wir nicht genauer, welchen Sinn und Umfang Zeno's Aeusserung gehabt hatte, und ob er jene Studien nicht blos (wie Seneca ep. 88) von dem engeren Umkreis der Philosophie ausschliessen wollte, theils stand auch die Politie, wie später gezeigt werden wird, dem Cynismus noch näher, als andere Schriften.

6) Belege dafür werden uns später, z. B. in seinem Beweis für das Dasein Gottes und seinen Erörterungen über das Gute und die Glückseligkeit, vorkommen.

7) Logischen Inhalts sind in dem Verzeichniss bei Diog. 174 f. π. λόγου 3 B. (Mohnike Kleanth. 102 glaubt, dieses Werk habe vom vernunftgemässen Leben gehandelt; gegen diese Annahme spricht aber schon der Titel, und sie ist um so unwahrscheinlicher, da die gleichnamigen Schriften des Zeno Sphärus und Chrysippus auch nur logischen Inhalts gewesen zu sein scheinen), π. ἐπιστήμης, π. ἰδίων, π. τῶν ἀπόρων, π. διαλεκτικῆς, π. κατηγορημάτων, wozu noch die rhetorischen π. τρόπων und π. μεταλήψεως (sc. ὀνομάτων), die letztere aus Athen. XI, 467, d. 471, b, hinzukommen. Noch wichtiger waren aber wohl die physikalischen und theologischen Schriften: π. τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας 2 B., τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις 4 B., πρὸς Δημόκριτον, π. θεῶν,

Eintheilung der Philosophie [1]) bilden die Logik, die Rhetorik, die Physik eigene Fächer; und so wird uns auch in der Physik, namentlich aber in der Theologie der Stoiker sein Name nicht ganz selten begegnen. Noch eingehendere dialektische und naturwissenschaftliche Untersuchungen scheint Sphärus angestellt zu haben [2]). Die wissenschaftliche Thätigkeit der stoischen Schule hatte sich daher auch schon vor Chrysippus diesen Fächern lebhaft genug zugewendet, wenn sie auch immerhin gegen die Ethik, als den unmittelbarsten und wichtigsten Gegenstand der Philosophie, zurückstanden. Seitdem vollends jener Philosoph das System zu seiner allseitigen Vollendung gebracht, und namentlich der Dialektik die äusserste Sorgfalt gewidmet hatte, ist ihre Unentbehrlichkeit allgemein anerkannt. Es gilt diess zunächst von der Physik, mit Einschluss der Theologie. Alle ethischen Untersuchungen müssen nach Chrysippus von der Betrachtung der allgemeinen Naturordnung und der Welteinrichtung ausgehen; nur von der Natur- und Gotteserkenntniss aus lässt sich über Güter und Uebel und alles, was damit zusammenhängt, etwas Haltbares aussagen [3]). Weniger unmittelbar ist der Zusammenhang der Logik mit dem letzten Zweck aller philosophischen Untersuchungen. Die Stoiker vergleichen sie mit der Schaale des Ei's, mit der Mauer einer Stadt oder

π. μαντικῆς (bei Cic. Divin. I, 3, 6, wenn hier eine eigene Schrift gemeint ist), nebst der π. γιγάντων (b. Plut. De flumin. 5, 3: θεομαχία) und den μυθικὰ (Athen. XIII, 572, e), welche wohl mit der ἀρχαιολογία des Diog. identisch sind.

1) D. 41.

2) Diog. VII, 178 f. nennt von ihm: 1) Logische und rhetorische Schriften: π. τῶν Ἐρετρικῶν φιλοσόφων, π. ὁμοίων, π. ὅρων, π. ἕξεως, π. τῶν ἀντιλεγομένων 3 B., π. λόγου, τέχνη διαλεκτικὴ 2 B., π. κατηγορημάτων, π. ἀμφιβολιῶν. 2) Physikalische Schriften: π. κόσμου 2 B., π. στοιχείων, π. σπέρματος, π. τύχης, π. ἐλαχίστων, πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα, π. αἰσθητηρίων, π. Ἡρακλείτου 5 B., π. μαντικῆς. Dass Sphärus' Definitionen besonders geschätzt wurden, ist schon S. 35, 3 bemerkt.

3) Chrys. im 3. B. π. θεῶν (b. Plut. Sto. rep. 9, 4): οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδ' ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. Ders. in den φυσικαὶ θέσεις (ebd. 5): οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ' ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως. Weiteres oben 47, 2.

eines Gartens [1]), und was sie von ihr rühmen, ist nur, dass sie uns zur Auffindung der Wahrheit und zur Vermeidung von Irrthümern Hülfe leiste [2]). Die Bedeutung der Logik ist für sie wesentlich die einer wissenschaftlichen Methodenlehre, ihr eigentliches Ziel ist die Technik der Beweisführung, und sie liessen aus diesem Grunde, nach aristotelischem Vorgang, der Lehre von den Schlüssen die ausführlichste Behandlung zutheilwerden [3]). Wie hoch sie aber diesen ihren Werth anschlugen, sehen wir schon aus der ausserordentlichen Sorgfalt, die ihr besonders Chrysippus widmete [4]); und so wollten sie auch den Peripatetikern nicht zugeben, dass sie blos ein Werkzeug, nicht auch ein Theil der Philosophie sei [5]). Spätere betrachten jene streng dialektische Darstellung, die allen Redeschmuck verschmähte, als eine Eigenthümlichkeit der stoi-

1) M. s. die sogleich näher zu besprechenden Stellen b. Sext. Math. VII, 17 f. Diog. 40.

2) Von den Haupttheilen der stoischen Logik wird (Diog. 42. 46 f.) der Lehre π. κανόνων καὶ κριτηρίων nachgerühmt, sie helfe uns die Wahrheit finden, sofern sie uns unsere Vorstellungen prüfen lehre; dem ὁρικὸν, es gebe Anleitung, mittelst der Begriffe die Dinge zu erkennen; der Dialektik, welche die ganze formale Logik umfasst, sie verschaffe ἀπροπτωσία (= ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή), ἀνεικαιότης (= ἰσχυρὸς λόγος πρὸς τὸ εἰκὸς, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ), ἀνελεγξία (= ἰσχὺς ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον), ἀματαιότης (= ἕξις ἀναφέρουσα τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον), so dass es also doch hauptsächlich das Negative, die Bewahrung vor Irrthum ist, worin ihr Nutzen gesucht wird. Vgl. Sen. ep. 89, 9: *proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.* Sext. Math. VII, 23: ὀχυρωτικὸν δὲ εἶναι τῆς διανοίας τὸν διαλεκτικὸν τόπον. Pyrrh. II, 247: ἐπὶ τὴν τέχνην τὴν διαλεκτικήν φασίν ὡρμηκέναι οἱ διαλεκτικοὶ (die Stoiker) οὐχ ἁπλῶς ὑπὲρ τοῦ γνῶναι τί ἐκ τίνος συνάγεται, ἀλλὰ προηγουμένως ὑπὲρ τοῦ δι' ἀποδεικτικῶν λόγων τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ ψευδῆ κρίνειν ἐπίστασθαι.

3) Man sieht diess besonders aus Sextus, z. B. Pyrrh. II, 134—203. 229 ff. Math. VIII, 300 ff., und aus dem Verzeichniss der chrysippischen Schriften bei Diogenes.

4) Nur die skeptische Dialektik, welche die Widersprüche ungelöst hinstellt, wird von Chrysippus bei Plut. Sto. rep. 10, 1 getadelt. τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει, φησὶ, τοῦτο ποιεῖν, καὶ συνεργόν ἐστι πρὸς ὃ βούλονται· τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα (auch ihm ist also die Philosophie wesentlich praktisches Wissen) τὰ ἐναντία στοιχειοῦν. Solche müssen ihren Schülern zuerst die positive Wahrheit mittheilen und dann erst die Einwürfe berücksichtigen, um sie zu widerlegen.

5) M. vgl. über diese Streitfrage zwischen den beiden Schulen die Bd. II, b, 127, 5 angeführten Stellen.

schen Schule [1]), welche desshalb von ihnen vorzugsweise mit dem Namen der dialektischen bezeichnet wird [2]); und auch wir werden hinreichende Gelegenheit finden, uns von ihrer Vorliebe für dialektische Beweisführungen [3]) und logische Schulformen zu überzeugen, welche bei Chrysippus besonders nicht selten in einen pedantischen und geschmacklosen Formalismus übergieng [4]).

Durch die vorstehenden Erörterungen sind nun auch bereits die drei Haupttheile [5]) der Philosophie festgestellt, welche von den Stoikern einstimmig angenommen werden [6]), die Logik, die Physik und die Ethik. Was nun aber das Werthverhältniss und die Reihenfolge dieser drei Theile betrifft, so ergaben sich hierüber aus den Voraussetzungen der stoischen Lehre entgegengesetzte Annahmen. Denn darüber zwar konnte man nicht im Zweifel sein, und es sind daher auch Alle darüber einverstanden, dass die Logik zu den zwei anderen Wissenschaften in einem dienenden Verhältniss stehe, dass sie nur ein Aussenwerk des Systems sei und desshalb, wenn man in der Anordnung seiner Theile vom Geringeren

1) Z. B. Cic. Parad. Prooem: *Cato autem perfectus mea sententia Stoicus .. in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum: minutis interrogatiunculis, quasi punctis, quod proposuit efficit.* Ders. Fin. IV, 3, 7: *pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo.* Schon Zeno's Wortkargheit wird hervorgehoben; Diog. VII, 18. 20.

2) Bei Sextus Empirikus besonders ist Διαλεκτικοὶ ihre stehende Bezeichnung. Dieselbe findet sich aber auch bei Andern, wie Plut. qu. Plat. X, 1, 2. S. 1008. Vgl. auch Cic. Top. 2, 6. Fin. IV, 3, 6.

3) Ihre dialektischen Beweise fassten die Stoiker, nach dem Vorgang der eristischen Schulen, gerne in die disputatorische Form der Frage, und desshalb wird auch von ihnen, selbst wenn sie diese Form nicht haben, der Ausdruck λόγον ἐρωτᾶν (z. B. Diog. VII, 186) *interrogatio* (Sen. ep. 82, 9 f. 85, 1. 87, 11 u. ö.), *interrogatiuncula* (Cic. s. vorl. Anm.) gebraucht.

4) Vorläufig vgl. m. was S. 39, 1 angeführt wurde.

5) Μέρη, nach D. 39 u. A. auch τόποι, εἴδη, γένη genannt.

6) D. 39: τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικὸν, τὸ δὲ ἠθικὸν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ ά περὶ λόγου καὶ ἐν τῇ ά τῶν φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἔφιλλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὰ δόγματα εἰςαγωγῶν καὶ Εὔδρομος ἐν τῇ ἠθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος. Sext. Math. VII, 16 f. Seneca ep. 89, 9. 14 ff. u. A. Wenn Kleanthes statt dessen sechs Theile zählte: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie (D. 41), so führen diese sich leicht auf die drei Haupttheile zurück.

zum Höheren fortschreitet, die erste, im umgekehrten Fall die letzte Stelle einnehme [1]). Dagegen waren über das Verhältniss der Physik und der Ethik verschiedene Ansichten möglich. Einerseits musste die Ethik als die höhere Wissenschaft und als der Abschluss des Systems erscheinen, denn sie ist es, auf welche die ganze philosophische Thätigkeit der Schule hindrängt: die Philosophie soll ja wesentlich ein praktisches Wissen, Anleitung zur Tugend und Glückseligkeit sein. Andererseits soll aber doch die Tugend und die Bestimmung des Menschen nur in der Unterordnung unter die Naturgesetze bestehen, welche die Physik zu erforschen hat; diese Wissenschaft hat mithin den höheren Gegenstand, sie stellt die allgemeinen Gesetze auf, von welchen die Ethik die Anwendung auf das Verhalten des Menschen macht, und somit scheint ihr auch in der Stufenreihe der Wissenschaften die oberste Stelle zu gebühren. Diese entgegengesetzten Gesichtspunkte mit einander auszugleichen, ist den Stoikern nicht gelungen. In der Aufzählung der drei Fächer wird bald die Physik der Ethik, bald diese jener vorangestellt [2]); und in den Vergleichungen,

1) Die Belege sogleich.

2) Nach D. 40 f. stellten Zeno, Chrysippus, Archedemus, Eudemus (Eudromus s. o. 42, 2) u. A. an die erste Stelle die Logik, an die zweite die Physik, an die dritte die Ethik; die gleiche Reihenfolge, nur umgekehrt, vom Höheren zum Niederen fortschreitend, also Ethik, Physik, Logik, finden wir ebd. bei Diogenes von Ptolemais und bei Seneca ep. 89, 9, der aber freilich (nat. qu. prol. 1) auch wieder sagt, zwischen dem Theil der Philosophie, welcher die Götter, und dem, welcher die Menschen betreffe, sei der Unterschied nicht geringer, als zwischen der Philosophie und den übrigen Fächern, ja zwischen Gott und Mensch. Dagegen stellte nach Diog. a. a. O. Apollodor die Ethik in die Mitte, wie diess schon in der Aufzählung des Kleanthes (vorl. Anm.) geschieht, und ebenso ohne Zweifel Panätius und Posidonius, wenn sie mit der Physik begannen; bei ihnen scheint sich diess jedoch nur auf die Ordnung im Vortrag zu beziehen, wie sich auch aus Sext. Math. VII, 22 f., der doch wohl Posidonius folgt, und dem folg. Anm. Beizubringenden ergiebt. Einzelne behaupteten auch (D. 40), die drei Theile lassen sich so wenig trennen, dass man sie im Unterricht fortwährend verbinden müsse. Nur auf ihre Aufeinanderfolge im Unterricht geht auch die Aussage Chrysipp's b. Plut. Sto. rep. 9, 1 f., man müsse mit der Logik anfangen, von da zur Ethik und zuletzt zur Physik fortgehen, um mit dem theologischen Theil der letztern, als der Vollendungsweihe, zu schliessen, und der ihm von Plutarch vorgerückte Widerspruch, dass er doch anderwärts (s. o. 53, 3) die Physik und

durch welche ihr Verhältniss erläutert wurde [1]), erscheint das einemal die Ethik, das anderemal die Physik als der Zweck und die Seele des ganzen Systems. Auch über die beim Unterricht zu befolgende Ordnung waren die Meinungen getheilt [2]). Wir werden für die Darstellung des stoischen Systems der Anordnung den Vorzug geben, welche mit der Logik beginnt und von dieser zur Physik fortgeht, um mit der Ethik zu schliessen: nicht allein weil diese Reihenfolge die ältesten und bedeutendsten Auctoritäten der Schule für sich hat, sondern vor Allem, weil sich das innere Verhältniss der drei Theile und ihres Inhalts bei derselben am deutlichsten darstellt. Denn mag auch die Physik selbst in wesentlichen Beziehungen durch ethische Motive bestimmt sein, so erscheinen doch in der Ausführung des Systems ihre leitenden Gedanken als Voraussetzung der ethischen Lehren; und ist auch die Logik später zum Abschluss gekommen, als die andern zwei Fächer, so sind diese doch in ihrer wissenschaftlichen Formulirung durch jene bedingt. Wären wir in dem Falle, die Entstehung der stoischen Lehre im Geist ihres Urhebers genau verfolgen zu

Theologie für die Voraussetzung der Ethik erkläre, liegt insofern nicht unmittelbar vor. Aber doch sieht man auch hieraus, wie sich an diesem Punkte bei den Stoikern verschiedenartige Rücksichten durchkreuzten.

1) Bei D. 39. Sext. Math. VII, 17 f. Philo mut. nom. S. 1055, E Hösch. (589 M.). De agricult. 189, D (302) wird die Philosophie einem Obstgarten verglichen, in welchem die Logik der Umzäunung, die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten entsprechen soll, so dass also diese der Schluss und Zweck des Ganzen ist; ferner einer wohlbefestigten Stadt, wo die Logik gleichfalls die Mauer sein wird, die Stellung der zwei andern Theile dagegen nicht klar ist; weiter einem Ei, dessen Schaale die Logik ist, während nach Sext. die Physik dem Weissen, die Ethik dem Gelben, als Sitz des Keims, nach Diog. die Ethik dem Weissen, die Physik dem Gelben entspräche. Damit nicht zufrieden wollte Posidonius (den Sext. hier unter Angabe seiner Gründe ausdrücklich nennt, während Diog. nur überhaupt von den Stoikern redet) die Philosophie lieber einem lebenden Wesen vergleichen, die Logik den Knochen und Sehnen, die Physik dem Fleisch und Blut, die Ethik der Seele. Auch hier hat aber Diog. eine abweichende Angabe, indem er die Physik der Seele, die Ethik dem Fleisch gleichsetzt, und Ritter III, 432 hält diese Wendung für die ältere. Wenn jedoch Posidonius wirklich, wie Sextus angiebt, die Vergleichung mit dem ζῷον aufgebracht hat, müsste sie vielmehr jünger sein, denn über Posidonius hat Sextus offenbar das Genauere.

2) Vgl. die zwei vorhergehenden Anmm. und Sext. Pyrrh. II, 13.

können, so liesse sich vielleicht zeigen, wie sich an seine ethischen Grundgedanken die physikalischen und logischen Bestandtheile des Systems nach und nach ansetzten; da wir sie aber zunächst nur in der systematischen Entwicklung kennen, welche sie seit Chrysipp hatte, so werden wir statt dessen, wie es in dieser geschah, vom Umkreis zum Mittelpunkt, von der Logik durch die Physik zur Ethik vorzudringen haben, und erst am Schluss unserer Darstellung den Versuch machen können, ob sich derselbe Weg auch in entgegengesetzter Richtung beschreiten, und aus der ethischen Richtung des Stoicismus das Eigenthümliche seiner theoretischen Lehre sich erklären lässt.

3. Die stoische Logik.

Unter dem Namen der Logik fassten die Stoiker seit Chrysippus eine Masse von wissenschaftlichen Erörterungen zusammen, welche wir nur theilweise zur Philosophie rechnen würden, und deren Gemeinsames auch nur darin liegt, dass sie sich alle auf die formalen Bedingungen des Denkens und der Darstellung beziehen. Sie unterschieden nämlich zunächst zwei Theile der Logik, welche sie schief genug als die Lehre von der fortlaufenden Rede und der Gesprächführung bezeichneten, die Rhetorik und die Dialektik [1]); zu ihnen kommt dann noch als Drittes die Lehre von den Kriterien, die Erkenntnisstheorie, und als Viertes nach Einigen die Erörterungen über die Begriffsbestimmungen [2]); von Anderen

1) Diog. 41 f.: τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικήν τήν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων. Seneca ep. 89, 17: *superest ut rationalem partem philosophiae dividam: omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa. Hanc* διαλεκτικὴν, *illam* ῥητορικὴν *placuit vocari.* Cic. Fin. II, 6, 17. Orat. 32, 113. Quintil. Inst. II, 20, 7. Nach diesen Stellen verglich Zeno die Rhetorik der flachen Hand, die Dialektik der Faust, *quod latius loquerentur rhetores, dialectici autem compressius.* Mit Aristoteles (Rhet. Anf.) nennen auch Stoiker die Rhetorik ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ (Sop. in Hermog. V, 15. Walz; vgl. Prantl Gesch. d. Log. I, 413).

2) Diog. a. a. O.: die Logik theilen Einige in Rhetorik und Dialektik; τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων· ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσι (wofür wir keinen Grund haben, mit Menage περιδιαιροῦσι, oder

wurden diese als besonderer Haupttheil beseitigt, und ebenso auch die Erkenntnisstheorie zur Dialektik gerechnet [1]). Von diesen Wissenschaften enthielt aber nicht allein die Rhetorik wohl kaum etwas anderes, als eine Sammlung von Kunstregeln ohne philosophischen Werth [2]), sondern auch die Dialektik beschäftigte sich

mit Meibom und Nicolai De log. Chrys. libr. 23 παραδιαιροῦσι zu vermuthen). Nach diesen Worten müsste das ὁρικὸν mit der Lehre von den Kriterien zusammenfallen; im Folgenden jedoch werden beide unterschieden: die Lehre von den Kriterien diene zur Auffindung der Wahrheit, καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. Man möchte desshalb statt der Worte: τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων vermuthen: τὸ ὁρ. εἶδ. καὶ τὸ (oder: τό τε) π. καν. Bei dem ὁρικὸν (das aber nicht mit Nicolai a. a. O. an den Anfang, sondern eher an das Ende der Dialektik zu stellen sein wird) möchte ich in diesem Fall nicht blos an die Lehre von der Definition denken, wiewohl auch schon diese, von Aristoteles in einem eigenen Abschnitt am Schluss seiner Analytik (Anal. post. II.) besprochen, so behandelt werden konnte; sondern neben der theoretischen Erörterung über die Begriffsbestimmung scheint es zugleich Sammlungen von Definitionen über verschiedene Gegenstände enthalten zu haben; darauf weisen die chrysippischen Schriften (D. 199 f. 189): περὶ τῶν ὅρων ζ'. ὅρων διαλεκτικῶν στ'. ὅρων τῶν κατὰ γένος ζ'. ὅρων τῶν κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας ἀβ'. ὅρων τῶν τοῦ ἀστείου β'. ὅρων τῶν τοῦ φαύλου β'. ὅρων τῶν ἀναμέσων [-ον] β', nebst den weiteren π. τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ὅροις ἀντιλεγομένων ζ'. Πιθανὰ εἰς τοὺς ὅρους β'. Auch die Schrift π. εἰδῶν καὶ γενῶν kann man hieher rechnen; vielleicht auch die Abhandlungen über die Kategorieen (D. 191): π. τῶν κατηγορημάτων πρὸς Μητρόδωρον ἰ. πρὸς Πάσυλον π. κατηγορημάτων δ'.

1) Denn fehlen konnte diese schon von Zeno angestellte grundlegende Untersuchung in keiner Darstellung; dass sie dagegen von Manchen als Theil der Dialektik behandelt wurde, sieht man auch aus Diog. 43: der von den σημαινόμενα handelnde Abschnitt der Dialektik zerfalle εἴς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν u. s. w. (was Nicolai S. 23, wie mir scheint, willkührlich umändert oder umdeutet), wenn wir damit Diokles b. Diog. 49 vergleichen: ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον, καθότι τὸ κριτήριον ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται κατὰ γένος φαντασία ἐστὶ καὶ καθότι ὁ περὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος προάγων τῶν ἄλλων οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται. Der Abschnitt von der φαντασία, D. 43 als Theil der Dialektik gezählt, enthielt nach dieser Stelle die Erkenntnisstheorie. Seltsam ist Petersen's Vermuthung (Phil. Chrys. Fund. S. 25), die letztere möge von Chrysippus mit dem Namen der Rhetorik bezeichnet werden.

2) Wir sind aber über dieselbe nur wenig unterrichtet. Seneca a. a. O. deutet mit den Worten: ῥητορικὴ *verba curat et sensus et ordinem* eine Eintheilung an, welche sich von der aristotelischen (Bd. II, b, 598) nur durch die

zu einem guten Theile mit Untersuchungen, welche nur den Gedankenausdruck betreffen. Die Stoiker definirten die Dialektik als die Wissenschaft oder Kunst, gut zu reden [1]); und sollte nun auch das Gutreden zunächst nur darin bestehen, dass man wahr und geziemend rede [2]), wird daher die Dialektik insofern auch als die Erkenntniss dessen bezeichnet, was wahr oder falsch oder keines von beiden sei [3]), so glaubten sie doch, die Richtigkeit des Aus-

Stellung der Haupttheile unterscheidet. Zu diesen drei Theilen fügt Diog. 43 f. einen vierten, vom Vortrag, hinzu (εἶναι δ' αὐτῆς τὴν διαίρεσιν εἴς τε τὴν εὕρεσιν καὶ εἰς τὴν φράσιν καὶ εἰς τὴν τάξιν καὶ εἰς τὴν ὑπόκρισιν). Derselbe bezeugt für die Stoiker die (aristotelische) Unterscheidung der drei Redegattungen (συμβουλευτικὸς, δικανικὸς, ἐγκωμιαστικὸς) und der vier Redetheile: προοίμιον, διήγησις, τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους, ἐπίλογος. Definitionen der διήγησις und des παράδειγμα führt der Ungenannte b. Spengel Rhet. gr. I, 434, 23. 447, 11 aus Zeno (welchem Zeno, wissen wir nicht) an; Ders. giebt 454, 4 an, nach Chrysippus solle der Epilog μονομερὴς sein. Die stoische Definition der Rhetorik (auch bei den Ungenannten Rhet. gr. ed. Walz VII, 8. 105, not. 18) wurde schon S. 58, 1 mitgetheilt; eine andere: τέχνη περὶ κόσμου [-ον] καὶ εἰρημένου λόγου τάξιν, nebst einigem Weiteren führt Plut. Sto. rep. 28. 1 von Chrysipp an. Ueber die stoische Rhetorik überhaupt, und namentlich die chrysippische, wird bei Cic. Fin. IV, 3, 7 geurtheilt, sie sei so beschaffen, *ut si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.* Sie gebe nichts, als neue Worte. Seien ja doch auch ihre Ausführungen dürftig im Ausdruck, auf knappe spitze Fragen beschränkt. Diese Verkennung des eigentlich Rhetorischen zeigt sich auch in dem, was Plut. Sto. rep. 28, 2 anführt, und in den Anm. 1. 2 und S. 58, 1 mitgetheilten Bestimmungen; dagegen haben wir keine Veranlassung, umgekehrt mit Prantl a. a. O. 413 über die blos rhetorische Geltung der Dialektik bei den Stoikern zu klagen.

1) Vgl. S. 58, 1 und Alex. Aphr. Top. 3, o: οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁριζόμενοι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν ὁρίζονται, τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῷ ἀληθῆ καὶ προςήκοντα λέγειν εἶναι τιθέμενοι, τοῦτο δὲ ἴδιον ἡγούμενοι τοῦ φιλοσόφου, κατὰ τῆς τελεωτάτης φιλοσοφίας φέρουσιν αὐτὸ καὶ διὰ τοῦτο μόνος ὁ φιλόσοφος κατ' αὐτοὺς διαλεκτικός. Anders hatte Aristoteles den Namen der Dialektik gebraucht, wogegen sie bei Plato gleichfalls das dem Philosophen eigenthümliche Verfahren bezeichnet; s. Bd. II, b, 177. a, 388 f.

2) S. vor. Anm. und Anon. Prolegg. ad Hermog. Rhet. gr. VII, 8 W: οἱ Στωϊκοὶ δὲ τὸ εὖ λέγειν ἔλεγον τὸ ἀληθῆ λέγειν.

3) D. 42: ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν [τὴν διαλεκτικὴν] ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων (das Gleiche s. 62 aus Posidonius und bei Sext. Math. XI, 187. Suid. Διαλεκτ.); wobei das seltsame οὐδετέρων wohl desshalb beigefügt ist, weil es die Dialektik nicht blos mit Urtheilen, sondern auch mit Begriffen, Fragesätzen u. s. w. zu thun hat, nur jene aber wahr oder falsch sind. Vgl. Diog. 68 u. a. St., worüber tiefer unten.

drucks lasse sich von der des Gedankens nicht trennen. Gedanke und Wort sind ihrer Ansicht nach Ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Derselbe Logos, welcher Gedanke ist, so lang er in der Brust bleibt, wird zum Worte, wenn er aus ihr hervortritt [1]). Sie gaben daher der Dialektik zwei Haupttheile: von dem Bezeichneten und von dem Bezeichnenden, den Gedanken und den Worten [2]). Beide Theile hatten wieder

1) Diess ist die Bedeutung der stoischen Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, welche später von Philo zur Erläuterung seiner Logoslehre benützt und von Kirchenvätern in die ihrige übertragen wurde, welche aber an sich selbst von der aristotelischen (Anal. post. I, 10. 76, b, 24): οὐ πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ nicht verschieden ist. M. s. darüber Heraklit Alleg. Hom. c. 72, S. 142: διπλοῦς ὁ λόγος. τούτων δ' οἱ φιλόσοφοι (d. h. die Stoiker, zu denen Heraklit selbst gehört) τὸν μὲν ἐνδιάθετον καλοῦσι τὸν δὲ προφορικόν. ὁ μὲν οὖν τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστιν ἐξάγγελος, ὁ δ' ὑπὸ τοῖς στέρνοις καθεῖρκται. φασὶ δὲ τούτῳ χρῆσθαι καὶ τὸ θεῖον. Sext. Math. VIII, 275 (vgl. Pyrrh. I, 76): οἱ δὲ Δογματικοὶ . . . φασὶν ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζῴων . . . ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ. Nur die Stoiker können auch unter den νεώτεροι gemeint sein, welchen Theo Smyrn. Mus. c. 18 im Unterschied von den Peripatetikern die Ausdrücke λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς beilegt; und ebenso haben wir an sie zu denken, wenn Plut. c. princ. philos. 2, 1. S. 777 sagt: τὸ δὲ λέγειν, ὅτι δύο λόγοι εἰσὶν, ὁ μὲν ἐνδιάθετος, ἡγεμόνος Ἑρμοῦ (der Hermes ψυχοπομπὸς) δῶρον, ὁ δ' ἐν προφορᾷ, διάκτορος καὶ ὀργανικὸς, ἕωλόν ἐστι. Gerade auf den doppelten Logos wird von Heraklit a. a. O. die Doppelgestalt des Hermes gedeutet: der Ἑρμῆς Χθόνιος bezeichne den ἐνδιάθετος, der im Himmel wohnende (der Götterbote, der διάκτορος Plutarch's) den προφορικός. Erst von den Stoikern kam dann diese Unterscheidung auch zu Andern, wie Plut. solert. an. 19, 1. S. 973. Galen protrept. I, 1, Anf.

2) D. 43: τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον. Ders. 62: τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα. Seneca a. a. O.: διαλεκτικὴ *in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res, quae dicuntur, et vocabula, quibus dicuntur.* Die Unterscheidung des σημαῖνον und σημαινόμενον, zu denen als Drittes das τυγχάνον, das reale Objekt, hinzukommt, wird in anderem Zusammenhang später noch zu berühren sein. Eine weit engere und der peripatetischen Logik näher stehende Auffassung der Dialektik ist in der Definition bei Sext. Pyrrh. II, 213 und der darin enthaltenen Eintheilung angedeutet. Indessen hat schon Fabricius z. d. St. bemerkt, dass sich diese Eintheilung bei dem (eklektischen) Platoniker Alcinous Isag. c. 3 findet, und da sie nun Sextus nicht den Stoikern, sondern allgemeiner den Dogmatikern beilegt, wird sie keinenfalls der stoischen Schule als solcher, sondern höchstens einzelnen ihrer späteren Mitglieder angehören.

viele Unterabtheilungen [1]; dieselben sind uns jedoch nur theilweise bekannt [2]. Zu der Wissenschaft vom Bezeichnenden, welche sie in der Regel der vom Bezeichneten voranstellten [3], rechneten die Stoiker nicht allein die Laut- und Sprachlehre, sondern auch die Theorie der Dichtkunst und der Musik, indem sie diese Künste äusserlich genug unter den Begriff der Stimme und des Tons stellten [4]. Was uns aber von ihren Bestimmungen über diese Gegenstände überliefert ist, eine Anzahl von Definitionen, Unterscheidungen, Eintheilungen u. s. w., hat so wenig philosophischen Gehalt, dass wir hier nicht länger dabei verweilen können [5]. Ein

1) Sen. fährt fort: *ingens deinde sequitur utriusque divisio* — die er uns nur leider nicht mittheilt.

2) Petersen's Versuch (Phil. Chrys. fund. 221 ff.), diese Eintheilung im Einzelnen festzustellen, hat viel Unsicheres, wie denn namentlich gleich am Anfang die Beziehung von Sext. Math. VIII, 11 f. auf die Theile der Logik verfehlt ist. Vgl. Nicolai De logic. Chrys. libr. 21 f. Umsichtiger verfährt Nicolai, doch bleibt auch nach seinen Erörterungen Vieles zweifelhaft.

3) Diog. 55.

4) S. folg. Anm. und D. 44: εἶναι δὲ τῆς διαλεκτικῆς ἴδιον τόπον καὶ τὸν προειρημένον περὶ αὐτῆς τῆς φωνῆς, ἐν ᾧ δείκνυται ἡ ἐγγράμματος φωνὴ καὶ τίνα τὰ τοῦ λόγου μέρη, καὶ περὶ σολοικισμοῦ καὶ βαρβαρισμοῦ καὶ ποιημάτων καὶ ἀμφιβολιῶν καὶ περὶ ἐμμελοῦς φωνῆς καὶ περὶ μουσικῆς καὶ περὶ ὅρων κατά τινας καὶ διαιρέσεων καὶ λέξεων. Die Lehre von der Begriffsbestimmung und Eintheilung hat freilich hier, in dem Abschnitt π. φωνῆς, einen so auffallenden Ort, dass man geneigt sein könnte, ein Versehen des Berichterstatters anzunehmen. Indessen sehen wir aus den späteren, offenbar glaubwürdigen, Mittheilungen s. 60—62, dass sie wirklich von Manchen so gestellt wurde.

5) Nur in Form einer Anmerkung will ich auch hierüber einige Nachweisungen geben. Näheres bei R. Schmidt Stoicorum grammatica (Halle 1839). Lersch, Sprachphilosophie der Alten, an verschiedenen Orten (s. d. Register). Steinthal Gesch. d. Sprachwissenschaft u. s. w. I, 265—363. Vgl. Nicolai De log. Chrys. libr. 31 f. Dieser Abschnitt der Dialektik begann mit Erörterungen über die Stimme und Sprache. Die Stimme wurde im Allgemeinen als Ton, und dieser als bewegte Luft, oder als Hörbares (ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς) definirt, von den thierischen Lauten, die nur ein ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος sind, die menschliche Stimme als ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη unterschieden (D. 55. Simpl. Phys. 97, a, u. nach Diogenes Babylonius; vgl. Sext. Math. VI, 39. Gell. N. A. VI, 15, 6 und was später über die Stimme als Seelenvermögen anzuführen sein wird); dass die Stimme etwas Körperliches sei, wird in verschiedenen Wendungen bewiesen (D. 55 f. Plut. plac. IV, 20, 2. Galen hist. phil. 27). Sofern eine Stimme ἔναρθρος, d. h. aus Buchstaben zusammengesetzt ist, heisst sie λέξις, sofern sie

erheblicheres Interesse haben für uns nur zwei Theile der stoischen Logik: die Erkenntnisstheorie und der Abschnitt der Dialektik, welcher vom Bezeichneten handelt, und welcher im Wesentlichen unserer formalen Logik entspricht.

1. Die Erkenntnisstheorie.

Den Mittelpunkt der stoischen Erkenntnisstheorie bildet die Frage nach dem Kriterium oder dem Merkmal, an welchem sich das Wahre in unsern Vorstellungen von dem Falschen unterscheiden lässt. Dieses Merkmal kann nun natürlich, da jede Erkenntniss eines bestimmten Inhalts daran gemessen werden soll, seinerseits nicht wieder in dem Inhalt, sondern nur in der Form der

gewisse Vorstellungen ausdrückt, λόγος (D. 56 f., den Suid. λόγος ausschreibt; vgl. Sext. Math. I, 155); die volksthümlich bestimmte Ausdrucksweise (λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς ἢ λέξις ποταπὴ) heisst διάλεκτος (D. 56). Die Elemente der λέξις sind die 24 Buchstaben, die in 7 φωνήεντα, 6 ἄφωνα (u. 11 Halbvokale) zerfallen (D. 57); der λόγος hat fünf Theile, von Chrysippus στοιχεῖα genannt (vier derselben sind auch in der aristotelischen Poëtik c. 20 f., aber schwerlich von Aristoteles selbst, aufgezählt): ὄνομα, προςηγορία, (oder πρόςθεσις, wie bei Galen statt πρόθεσις zu lesen ist), ῥῆμα, σύνδεσμος, ἄρθρον, wozu Antipater noch die μεσότης (Adverbium) fügte (D. 57 f. Galen De Hippocr. et Plat. VIII, 3. Bd. V, 670. Weiteres bei Lersch II, 28 ff. Steinthal 291). Die Namen sind nicht willkührlich gebildet, sondern in den Grundlauten, aus denen sie zusammengesetzt sind, werden gewisse Eigenschaften der Dinge nachgeahmt (so schon Plato, vgl. Bd. II, a, 402), welche sich desshalb durch etymologische Analyse finden lassen sollen (Orig. c. Cels. I, 24 vgl. Augustin. Dialect. c. 6. Opp. T. I, App. 17, c); doch bemerkt Chrysippus b. Varro l. lat. IX, 1 ausdrücklich, dass auch Aehnliches unähnliche Namen führe und umgekehrt, und bei Gell. N. A. XI, 12, 1, dass jedes Wort mehrdeutig sei. Ebenso hatten die Stoiker nach Simpl. Cat. 8, ζ die Polyonymie, welche sie Synonymie nannten, beachtet. (Ueber die Etymologie der Alten vgl. m. Steinthal I, 330 ff.) Weiter werden fünf Vorzüge und zwei Fehler der Sprache aufgezählt (D. 59. Sext. Math. I, 210); es wird von der Poësie (D. 60, wo Definitionen von ποίημα und ποίησις), von den verschiedenen Arten der Amphibolie (D. 62; ausführlicher Galen De sophism. p. dict. c. 4. Bd. XIV, 595 f. vgl. Schol. ad Hermog. Rhet. gr. von Walz VII, 226), von Begriffsbestimmung und Eintheilung (s. vorige Anm.) gehandelt. Auf die letzteren werden wir später noch zurückkommen; auch einiges Andere, was wir zur Grammatik rechnen würden, die Stoiker selbst aber unter die Lehre vom Bezeichneten stellten, wie die Unterscheidung der πτῶσις und κατηγορία, der Casus und der Formen des Zeitworts, wird uns später, in der Lehre vom Urtheil, vorkommen. Ueber die Tempora vgl. m. Steinthal I, 300 ff.

Vorstellungen gesucht werden. Jene Frage ist daher gleichbedeutend mit der: welche Art von Vorstellungen eine zuverlässige Erkenntniss gewähre, welche Thätigkeit des Vorstellungsvermögens die Bürgschaft ihrer Wahrheit in sich trage; und diess liess sich nicht feststellen, wenn nicht der Ursprung der Vorstellungen untersucht, die Arten derselben unterschieden, ihr Werth und ihre Zuverlässigkeit bestimmt wurde. Die Aufgabe war daher überhaupt diese: durch eine Analyse der Vorstellung ein allgemein gültiges Merkmal für die Beurtheilung ihrer Wahrheit zu gewinnen.

Ob die ältesten Stoiker diese Untersuchung schon ihrem ganzen Umfange nach aufgenommen hatten, ist uns nicht überliefert. Boëthus, welchen Chrysippus desshalb angriff, hatte mehrere Kriterien angenommen, die Vernunft, die Wahrnehmung, die Begierde und die Wissenschaft, Andere hatten nur unbestimmt die richtige Erkenntniss (ὀρθὸς λόγος) als Merkmal der Wahrheit bezeichnet [1]); und so könnte man vermuthen, dass die Schule vor Chrysippus überhaupt noch keine entwickelte Erkenntnisstheorie gehabt habe. Indessen werden uns doch schon von Zeno und Kleanthes Bestimmungen berichtet, welche beweisen, dass das Wesentliche der späteren Lehre hierüber schon von ihnen aufgestellt war [2]). Ihre wissenschaftliche Vollendung hat sie allerdings wohl erst durch Chrysippus erhalten, und nur in dieser ihrer späteren Gestalt ist sie uns genauer bekannt.

Die Richtung dieser Erkenntnisstheorie bezeichnet sich nun in der Hauptsache durch drei Züge: den Empirismus, welchen die Stoa von der cynischen Schule geerbt hat und mit der epikureïschen theilt; die Erhebung der Erfahrung zum Begriff, durch welche sie

1) Diog. VII, 54.

2) Von Zeno und Kleanthes (wie sogleich gezeigt werden soll) Sätze über die φαντασία, welche jedenfalls beweisen, dass schon diese Stoiker ihre Erkenntnisstheorie mit allgemeinen Bestimmungen über die Vorstellung begonnen hatten, und hiebei gleichfalls von sensualistischen Voraussetzungen ausgegangen waren; von Zeno eine Erklärung über das Verhältniss der verschiedenen Erkenntnissformen, welche zeigt, dass auch er schon den Fortgang von der Wahrnehmung zum Begriff und zur Wissenschaft verlangte, ihren Unterschied aber nur in der zunehmenden Stärke der Ueberzeugung zu sehen wusste.

sich von beiden unterscheidet; die praktische Wendung der Frage nach dem Eigenthümlichen der begrifflichen Erkenntniss und dem Merkmal der Wahrheit. Ihrer näheren Ausführung nach lautet sie, so wie sie uns überliefert ist, folgendermaassen:

Alle Vorstellungen (φαντασίαι) sind ursprünglich aus einer Wirkung des Vorgestellten (φανταστὸν) auf die Seele zu erklären [1]; denn bei der Geburt gleicht diese einer unbeschriebenen Tafel, erst durch die Wahrnehmung wird ein Inhalt in sie eingetragen [2]. Diese Wirkung der Gegenstände auf die Seele dachten sich die ältesten Stoiker sehr materialistisch: Zeno erklärte die Vorstellung für einen Eindruck in der Seele [3], und Kleanthes nahm diess so wörtlich, dass er sie mit dem Abdruck eines Siegels im Wachs verglich [4]; da aber Kleanthes ein besonders treuer

1) Plut. plac. IV, 12 (nach Chrysippus). Diog. VII, 50. Nemes. nat. hom. 76). Die φαντασία ist πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός — ähnlich, wird beigefügt, wie das Licht sich selbst und die Dinge zeige (Chrys. leitet auch das Wort φαντασία von φῶς her); φανταστὸν ist τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν, also πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν. Von der φαντασία unterscheidet sich das φανταστικὸν dadurch, dass ihm kein φανταστὸν entspricht: es ist διάκενος ἑλκυσμὸς, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον (ungenauer Sext. Math. VII, 241: διάκενος ἑλκυσμὸς heisse die φαντασία τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, denn diese Definition würde auch auf die Wahrnehmung unserer inneren Zustände passen, welche keine leere Erregung sind; s. u. 65, 2); der Gegenstand einer solchen inhaltslosen Vorstellung (dasjenige, ἐφ' ὃ ἑλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμὸν) ist ein φάντασμα (Diog. nennt das φάντασμα selbst δόκησις διανοίας, eigentlich ist es aber nur Gegenstand derselben); leere Einbildungen, welche den Eindruck wirklicher Wahrnehmungen machen, heissen bei Diog. 51 ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι. Im weiteren Sinn bezeichnet φαντασία alle Vorstellungen, auch die unwirklichen; vgl. Diog. 46.

2) Plut. plac. IV, 11: οἱ Στωϊκοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτης [χάρτην, wie Galen h. phil. 24. Bd. XIX, 304 liest], ἐνεργῶν εἰς ἀπογραφήν. εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται. πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀπογραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων u. s. w. (s. u. 67, 1), Orig. c. Cels. VII, 37. 720, b: sie lehrten, αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων.

3) Plut. comm. not. 47: φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ. Ebenso Diog. VII, 45. 50. Dass diese Bestimmung schon Zeno angehört, sehen wir aus dem sogleich Anzuführenden.

4) Sext. Math. VII, 228: Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχὴν ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν. Das Gleiche ebd. 372. VIII, 400.

Schüler Zeno's war, werden wir diese Auffassung für richtig halten dürfen. Chrysippus erkannte die Schwierigkeiten dieser Annahme; er selbst bestimmte das Wesen der Vorstellung dahin, dass sie die vom Gegenstand in der Seele, oder genauer in ihrem beherrschenden Theile, hervorgebrachte Veränderung sei [1]; und im Zusammenhang damit rechnete er auch die geistigen Zustände und Thätigkeiten ausdrücklich unter die Gegenstände der Wahrnehmung [2], während seine Vorgänger bei ihren Bestimmungen nur die Wahrnehmungen der äusseren Sinne in's Auge gefasst hatten. Wie freilich jene Veränderung in der Seele erfolge, diess scheint auch Chrysippus nicht weiter untersucht zu haben.

1) Sext. VII, 229 fährt fort: Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον. Bei dieser Vorstellung müsste die Seele, um vielerlei Vorstellungen gleichzeitig festzuhalten, viele und entgegengesetzte Formen zugleich annehmen. αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστε εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον· φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς. Dagegen sei aber eingewendet worden, dass nicht jede Veränderung der Seele eine Vorstellung sei, und desswegen haben die Stoiker der Definition die nähere Bestimmung beigefügt: φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ, was so viel sei als: φαντ. ἐστὶν ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῷ, oder sie haben, was auf dasselbe hinauskommt, in Zeno's Erklärung der φαντασία als τύπωσις ἐν ψυχῇ die ψυχὴ im engeren Sinn von dem ἡγεμονικὸν verstanden. Da man auch diese Definition noch zu weit gefunden habe, sei stoischerseits weiter bemerkt worden, dass mit der ἑτεροίωσις hier eine leidentliche Veränderung (ἑτεροίωσις κατὰ πεῖσιν) gemeint sei. Auch diess ist freilich, wie Sextus bemerkt, immer noch zu weit, da die Vorstellung nicht die einzige leidentliche Veränderung in der Seele ist; indessen findet sich eine nähere Bestimmung schon in der S. 65, 1 angeführten Definition der φαντασία. Mit dem Vorstehenden stimmen die Angaben b. Sext. Math. VII, 372 ff. VIII, 400. Diog. VII, 45. 50. Alex. Aphr. De an. 135, b, o. Boëth. De interpr. II, 292 (Schol. in Arist. 100, a, u.) überein.

2) Chrys. b. Plut. Sto. rep. 19, 2: ὅτι μὲν γὰρ αἰσθητά ἐστι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, καὶ τούτοις ἐκποιεῖ (ist möglich) λέγειν· οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἔστιν αἰσθέσθαι· καὶ καθόλου ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν· οὐδὲ μόνον χαρᾶς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων, ἀλλὰ καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν. Nur darf man diese Stelle nicht so verstehen, als ob die Begriffe des Guten und Bösen als solche Gegenstand der Wahrnehmung wären (Ritter III, 558); sondern wahrgenommen werden die einzelnen sittlichen Thätigkeiten und Zustände, die allgemeinen Begriffe derselben lassen sich nach den Grundsätzen der stoischen Erkenntnisstheorie erst durch Abstraktion aus diesen Wahrnehmungen gewinnen. Vgl. S. 68, 3.

Schon hieraus ergiebt sich, dass die Stoiker die Wahrnehmung für die einzige ursprüngliche Quelle unserer Vorstellungen erklären mussten: die Seele ist ein leeres Blatt, die Wahrnehmung ist es, wodurch dasselbe beschrieben wird. Indessen bleiben sie nicht bei ihr stehen. Aus der Wahrnehmung entsteht die Erinnerung, aus vielen gleichartigen Erinnerungen die Erfahrung [1]; durch Schlüsse aus der Erfahrung bilden sich diejenigen Begriffe, welche über das unmittelbar Wahrnehmbare hinausführen. Diese Schlüsse beruhen entweder auf Vergleichung, oder auf Zusammensetzung von Wahrnehmungen, oder auf Analogie [2], wozu Andere noch die Versetzung und die Entgegensetzung hinzufügen [3]; die durch sie vermittelte Begriffsbildung kommt bald künstlerisch und methodisch, bald von Natur und kunstlos zu Stande [4]. Auf die

1) Plut. plac. IV, 11, 2: αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται τότε φασὶν ἔχειν·ἐμπειρίαν.

2) Diog. VII, 52: ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν, ὡς λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων· λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους· τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν (unmittelbare Berührung) ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν.... νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασιν (Uebergang vom Wahrnehmbaren zum Nichtwahrnehmbaren) τινὰ, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. Cic. Acad. I, 11, 42: *comprehensio* [= κατάληψις] *facta sensibus et vera illi [Zenoni] et fidelis videbatur: non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.* Ders. Fin. III, 10, 33 (nach Diogenes von Seleucia): *cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu* (Erfahrung) *aliquid cognitum sit, aut conjunctione, aut similitudine, aut collatione rationis: hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est.* An diese stoische Lehre von der Entstehung der Begriffe schliesst sich auch Sextus Math. III, 40 f. IX, 393 f. an, wenn er hier sagt: Alle Gedanken entstehen entweder κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν (III, 40: κατὰ περίπτωσιν ἀληθῆ) oder κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν (vgl. Diog. VII, 53), und im letztern Fall entweder durch Aehnlichkeit, oder durch Zusammensetzung, oder durch Analogie (Vergrösserung und Verkleinerung).

3) Diog. a. a. O. vgl. das S. 68, 3 aus Seneca Anzuführende, wo Seneca zwar nur von der Analogie redet, aber auch von der Begriffsbildung durch Vergleichung und Entgegensetzung Beispiele giebt.

4) Plut. plac. IV, 11: τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους (diess hiesse nach dem Zusammenhang: durch Erinnerung und Erfahrung — vielleicht hat aber der Verfasser der Placita hier schlecht excerpirt und die Worte beziehen sich ursprünglich auf die verschiedenen

letztere Art bilden sich die προλήψεις oder die κοιναὶ ἔννοιαι, welche die Stoiker als die natürlichen Normen der Wahrheit und Tugend und als das Unterscheidende der vernünftigen Wesen betrachteten [1]; denn wenn es auch nach manchen Aeusserungen scheinen könnte, als ob unter den κοιναὶ ἔννοιαι angeborene Ideen verstanden würden [2], so wäre diess doch gegen den Sinn und Zusammenhang des Systems; seiner wahren Meinung nach bezeichnen dieselben nur solche Begriffe, die vermöge der Natur unseres Denkens von Allen gleichmässig aus der Erfahrung abgeleitet werden, und selbst die höchsten Ideen, die des Guten und der Gottheit, haben keinen anderen Ursprung [3]. Auf dem Wege der

Arten der Begriffsbildung) καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. Diog. VII, 51: [τῶν φαντασιῶν] αἱ μέν εἰσι τεχνικαὶ αἱ δὲ ἄτεχνοι.

1) Plut. plac. IV, 11: ὁ δὲ λόγος καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα (in den sieben ersten Lebensjahren). Comm. not. 3, 1: es solle den Stoikern nachgewiesen werden τὸ παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς φιλοσοφεῖν, ἀφ' ὧν μάλιστα τὴν αἵρεσιν . . . καὶ μόνην ὁμολογεῖν τῇ φύσει λέγουσιν. Sen. ep. 117, 6: *multum dare solemus praesumtioni* (πρόληψις) *omnium hominum; apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri;* so hinsichtlich des Glaubens an Götter und an die Unsterblichkeit. Ausserdem vgl. man die vorangehende und folgende Anmerkung. Beispiele dieser Berufung auf die *communes notitiae* und den *consensus gentium* werden uns öfters vorkommen.

2) Diog. VII, 53: φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν. 54: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Aehnlich spricht Chrysippus b. Plut. St. rep. 17 von ἔμφυτοι προλήψεις des Guten und Bösen. Vgl. Plut. Fragm. de an. VII, 6. T. V, 487 Wytt.: Wie ist es möglich zu lernen, was man nicht weiss? Die Stoiker antworten: vermöge der φυσικαὶ ἔννοιαι.

3) Man vgl. ausser dem oben Angeführten besonders Cic. Fin. III, 10: *hoc quarto [collatione rationis] boni notitia facta est; cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, adscendit animus collatione rationis, tum ad notitiam boni pervenit.* Aehnlich Sen. ep. 120, 4 ff. (über die Frage: *quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit?): Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit . . . nobis videtur observatio collegisse* [sc. *speciem virtutis*] *et rerum saepe factarum inter se conlatio: per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum judicant.* Der Vorstellung der körperlichen Gesundheit und Kraft sei die der geistigen nachgebildet, aus der Anschauung tugendhafter Handlungen und Personen seien durch Steigerung ihrer Vorzüge und Entfernung ihrer Mängel die Begriffe sittlicher Vollkommenheit gewonnen worden, die Wahrnehmung von Fehlern, welche gewissen Tugenden ähnlich seien, habe zu ihrer genaueren Unterscheidung

kunstmässigen Begriffsbildung entsteht die Wissenschaft, welche von den Stoikern als ein sicherer und unumstösslicher Begriff oder ein System von solchen Begriffen definirt wird [1]). So entschieden aber ihre Erklärungen über die Wissenschaft daran festhalten, dass dieselbe ein System von kunstmässigen Begriffen, und nicht ohne dialektisches Verfahren möglich sei, so nothwendig muss es ihnen andererseits, ihrem ganzen Standpunkt nach, erscheinen, dass die Wissenschaft in ihren Ergebnissen mit den natürlichen Begriffen übereinstimme, denn das Naturgemässe ist in allen Gebieten ihr Losungswort; wenn sie daher für ihre eigene Lehre auf jene Uebereinstimmung den grössten Werth legten [2]), so war diess für sie ebenso natürlich, wie es andererseits ihren Gegnern nahe lag, den Widerspruch aufzuzeigen, in den sich so viele von ihren Behauptungen mit der allgemeinen Meinung verwickelten [3]).

Diess also sind nach der stoischen Lehre die beiden Quellen aller Vorstellungen: die Wahrnehmung und die auf sie gebauten Schlüsse [4]). Wie verhalten sich aber diese beiden Elemente

Anlass gegeben. Auch der Glaube an die Gottheit entsteht ja nach Diog. VII, 52 erst durch ἀπόδειξις s. o. 67, 2. Vgl. auch Stob. Ekl. I, 792: οἱ μὲν Στωϊκοὶ λέγουσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη (nach Plutarch — s. vorl. Anm. — schon bis zum 7ten Jahr).

1) Stob. Ekl. II, 128: εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὑτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ (die Wissenschaft im subjektiven Sinn) ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει (sc. τῆς ψυχῆς oder τοῦ ἡγεμονικοῦ) κεῖσθαι. Diog. VII, 47: αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. (Diese Erklärung, welcher sich nach Diog. VII, 165 Herillus bediente, stammt wohl jedenfalls von Zeno.) οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ.

2) S. o. S. 68, 1.

3) Bekanntlich der Zweck der plutarchischen Schrift περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. Aehnlich hält der Peripatetiker Diogenianus b. Euseb. pr. ev. VI, 8, 10 f. Chrysippus entgegen: wie er sich auf die allgemeine Meinung berufen und zugleich ihr hundertfach widersprechen, ja alle Menschen, bis auf ein paar, für Thoren und Verrückte halten könne?

4) Vgl. Diog. 52: ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν u. s. w., λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι u. s. f.

zu einander? Da alle allgemeinen Begriffe aus Wahrnehmungen entstanden sein sollen, so könnte man erwarten, dass die Wahrnehmung für das allein ursprünglich und schlechthin Gewisse erklärt würde. Davon sind jedoch die Stoiker weit entfernt. Nur der Wissenschaft wollen sie ja eine unumstössliche Sicherheit der Ueberzeugung zugestehen. Sie erklärten daher auch geradezu, die Wahrheit der sinnlichen Anschauungen sei durch ihr Verhältniss zum Denken bedingt [1]; denn da Wahrheit und Irrthum nicht den unverbundenen Vorstellungen, sondern nur den Urtheilen zukommen, das Urtheil aber erst durch die Denkthätigkeit zu Stande kommt, so gewährt die sinnliche Wahrnehmung als solche noch kein Wissen, sondern dieses entsteht erst, wenn zu der Wahrnehmung die Thätigkeit des Verstandes hinzutritt [2]. Oder wenn wir vom Verhältniss unseres Denkens zum Gegenstand ausgehen: da nach dem bekannten Grundsatz nur Gleiches von Gleichem erkannt wird, so kann die Vernunft des Weltganzen nur von unserer Vernunft erkannt werden [3]. Andererseits hat aber der Ver-

1) Sext. Math. VIII, 10: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητὰ, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

2) Sext. a. a. O. fährt fort: ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ μὴ [dieses μὴ ist offenbar zu streichen, wie diess auch aus Math. VIII, 85. 88. vgl. XI, 220 hervorgeht, wo die gleiche Definition ohne das μὴ angeführt wird] ἀντικείμενόν τινι, ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι. Jeder Satz nämlich enthält eine Bejahung oder Verneinung, und ist desshalb einem andern entgegengesetzt. Ebd. VIII, 70: ἠξίουν οἱ Στωϊκοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος· λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθέν ἐστι λόγῳ παραστῆσαι. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι τὰ δὲ αὐτοτελῆ (Begriffe und Sätze; vergl. auch Diog. VII, 63) . . . προςαγορεύουσι δέ τινα τῶν αὐτοτελῶν καὶ ἀξιώματα, ἅπερ λέγοντες ἤτοι ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. Ebenso ebd. 74. Diog. VII, 65: ἀξίωμα δέ ἐστιν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος (so auch bei Cic. Tusc. I, 7, 14 u. A. s. u.) ἢ πρᾶγμα [besser vielleicht: λεκτὸν, wie Gell. N. A. XVI, 8, 4 hat] αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ· ὡς ὁ Χρύσιππός φησιν ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ὅροις. Schon Aristoteles hatte bemerkt, dass der Gegensatz von Wahrheit und Falschheit erst im Urtheil eintrete; s. Bd. II, b, 156, 2. 157, 1.

3) Sext. Math. VII, 93: ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Vgl. Plato Rep. VI, 508, B.

stand keinen anderen Stoff, als den, welchen ihm die Wahrnehmung liefert, und die allgemeinen Begriffe werden erst durch Schlüsse aus jener gewonnen; das Denkvermögen ist daher zwar zur formalen Bearbeitung des Wahrnehmungsstoffes befähigt, aber materiell ist es an diesen gebunden, wenn es gleich vom Empirischen selbst aus zu Vorstellungen soll gelangen können, welche nicht unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben sind, wie die Begriffe des Guten und der Gottheit. Und da nun nach stoischer Lehre (s. u.) nur das körperliche Ding ein Wirkliches sein soll, so kommt jene widerspruchsvolle Unklarheit, welche wir selbst bei Aristoteles bemerkt haben [1]), dass die Wirklichkeit nur im Einzelnen und die Wahrheit nur im Allgemeinen liegen soll, hier noch in ganz anderer Weise zum Vorschein, als bei jenem: die Stoiker behaupten geradezu, in Fortsetzung des cynischen Nominalismus [2]), das Gedachte sei nichts Wirkliches [3]); wo man

1) Bd. II, b, 231 ff.

2) S. Bd. II, a, 211 f.

3) Diog. 61: ἐννόημα (der Gedanke im objektiven Sinn, das im Denken Vorgestellte) δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τὶ ὂν οὔτε ποιὸν, ὡσανεὶ δὲ τὶ ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν. Stob. Ekl. I, 332: τὰ ἐννοήματα φησὶ μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προςαγορεύεσθαι . . . ταῦτα [ταύτας] δὲ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προςηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν. (Den letzteren Worten, welche Prantl Gesch. d. Log. I, 420, 63 in Schutz nimmt, weiss ich keinen erträglichen Sinn abzugewinnen, halte sie daher mit Andern für verderbt oder verstümmelt.) Plut. plac. I, 10, 4: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. Simpl. Categ. 26, ε: Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας, εἰ τόδε τι ῥηθήσεται. συμπαραληπτέον δὲ καὶ τὴν συνήθειαν τῶν Στωϊκῶν περὶ τῶν γενικῶν ποιῶν πῶς αἱ πτώσεις κατ' αὐτοὺς προφέρονται καὶ πῶς οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται. Syrian z. Metaph. S. 59 (griechisch b. Petersen Philos. Chrys. fund. 80): ὡς ἄρα τὰ εἴδη . . . οὔτε πρὸς τὴν ῥῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο, ὡς Χρύσιππος καὶ 'Αρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωϊκῶν ὕστερον ᾠήθησαν . . . οὐ μὴν οὐδὲ νοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκε. Was Stobäus und Plutarch hier über die Ideen sagen, wird von Prantl a. a. O. beanstandet; allein ihre Meinung wird nicht die sein, dass die Stoiker ihren Begriff des ἐννόημα für den platonischen der Idee ausgegeben, sondern dass sie behauptet haben, die Ideen seien in Wahrheit nur ἐννοήματα, das Gleiche, was auch Antisthenes behauptet hatte. Mit den vorstehenden Nachweisungen vgl. m. weiter was S. 78 f. über die Unkörperlichkeit des λεκτὸν (welches = νόημα) beizubringen sein wird, in Verbindung mit dem Satze, dass alles Wirkliche körperlich sei.

dann aber nur um so weniger begreift, wie dem Denken dieses Unwirklichen grössere Wahrheit zugeschrieben werden kann, als der Wahrnehmung des Körperlichen und Wirklichen. — Fragt man aber, worin die eigenthümliche Form des Denkens bestehe, so verweisen die Stoiker zwar auch mit Aristoteles darauf, dass im Denken unter der Bestimmung der Allgemeinheit gesetzt ist, was sich der Wahrnehmung nur im Einzelnen darstellt [1]; ungleich stärker wird jedoch ein anderes Merkmal betont, die grössere Sicherheit, welche dem Denken im Vergleich mit der Wahrnehmung zukomme. Nur die unumstössliche Festigkeit der Ueberzeugung ist es, welche in den oben angeführten Definitionen der Wissenschaft [2] als das Unterscheidende derselben hervortritt; und eben dahin führt auch, was von Zeno erzählt wird [3], dass er die blosse Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern bezeichnet habe, die Zustimmung, als die erste Thätigkeit der Urtheilskraft, mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust, die Wissenschaft dadurch, dass er die eine Faust mit der andern zusammendrückte. Der ganze Unterschied der vier Formen besteht hiernach in der grösseren oder geringeren Stärke der Ueberzeugung, in der Anstrengung und Spannung des Geistes [4], es ist kein objektiver und qualitativer, sondern nur ein subjektiver und gradueller Unterschied.

Hiezu stimmt es nun auf's Beste, dass auch für die **Wahrheit** der Vorstellungen in letzter Beziehung nur ein subjek-

Ebendahin gehört, was Sext. Math. VII, 246 als stoisch berichtet: οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσιν αἱ γενικαὶ (sc. φαντασίαι). ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα: wenn die Menschen in Hellenen und Barbaren zerfallen, so sei der γενικὸς ἄνθρωπος weder das Eine noch das Andere. Je weiter sich also ein Begriff von der individuellen Bestimmtheit entfernt, um so weiter soll er sich auch von der Wahrheit entfernen.

1) Diog. VII, 54: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Exc. e Joann. Damasc. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 236) Nr. 34: Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητὸν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προςπίπτον ἤδη (Petersen S. 83 vermuthet ohne Noth ἡδὺ) αἰσθητόν.

2) S. 69, 1.

3) Cic. Acad. II, 47, 145.

4) Stob. Ekl. II, 128: die Wissenschaft werde definirt als eine ἕξις φαντασιῶν δεκτικὴ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι.

tives Merkmal übriggelassen wird. Schon der allgemeine Beweis für die Möglichkeit des Wissens stützt sich bei den Stoikern hauptsächlich auf ein praktisches Postulat. Sie liessen es zwar, wie natürlich, besonders seit Chrysippus [1]), auch an wissenschaftlichen Einwendungen gegen die Skepsis nicht fehlen, die manches Treffende brachten [2]); aber ihr entscheidendster Grund war doch immer der, dass die Erkenntniss der Wahrheit möglich sein müsse, weil sonst kein Handeln nach festen Ueberzeugungen und Grundsätzen möglich wäre [3]), das praktische Bedürfniss ist das letzte Bollwerk gegen den Zweifel. Ebendahin verweist uns aber auch die speciellere Untersuchung über das Kriterium. Fragen wir nämlich, wodurch sich die wahren Vorstellungen von den falschen unterscheiden, so wird uns zwar zunächst geantwortet: wahr ist diejenige Vorstellung, welche uns ein Wirkliches so darstellt, wie es ist [4]). Damit ist uns indessen natürlich wenig geholfen, wir

1) Chrysippus bestritt den Arcesilaus nach der Meinung seiner Schule mit solchem Erfolge, dass auch Karneades dadurch zum Voraus widerlegt sei, und die Stoiker hielten es für eine besondere Gunst der Vorsehung, dass seine Wirksamkeit gerade zwischen diese zwei bedeutendsten Skeptiker in die Mitte fiel; Plut. Sto. rep. 1, 4 f. S. 1059. Eine Schrift gegen Arc. nennt Diog. 198.

2) Dahin gehört namentlich der Einwurf bei Sext. Math. VIII, 463 ff. Pyrrh. II, 186: die Skeptiker können die Möglichkeit einer Beweisführung nicht läugnen, ohne diese ihre Behauptung gleichfalls zu beweisen, mithin jene Möglichkeit thatsächlich zuzugeben, und die entsprechende Einwendung Antipaters gegen Karneades (Cic. Acad. II, 9, 28. 34, 109): wer behaupte, dass sich nichts sicher erkennen lasse, der müsse doch wenigstens eben dieses sicher zu erkennen glauben. Wie die Skeptiker darauf antworteten, und die gleiche Wendung für sich ausbeuteten, zeigt Sext. Math. a. a. O. u. VII, 433 ff.

3) Plut. St. rep. 10 (s. o. 54, 4). Ebd. 47, 12: καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας οἰκείας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὁρμᾷν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκατατιθεμένους. Ders. adv. Col. 26, 3. S. 1122: τὴν δὲ περὶ πάντων ἐποχὴν οὐδ' οἱ πολλὰ πραγματευσάμενοι καὶ κατατείναντες εἰς τοῦτο συγγράμματα καὶ λόγους ἐκίνησαν· ἀλλ' ἐκ τῆς Στοᾶς αὐτῆς τελευτῶντες ὥσπερ Γοργόνα τὴν ἀπραξίαν ἐπάγοντες ἀπηγόρευσαν. In demselben Sinne weist Epiktet (Arrian. Diss. I, 27, 15 f.) den Skeptiker einfach mit dem Wort ab: οὐκ ἄγω σχολὴν πρὸς ταῦτα. Stoisch ist es auch, wenn Cic. Acad. II, 10—12 nach Antiochus ausführt, die Skepsis mache alles Handeln unmöglich.

4) Sext. Math. VII, 244 ff. wird zwar von den ἀληθεῖς φαντασίαι zuerst nur die Worterklärung gegeben, es seien solche ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν

müssen nur auf's Neue fragen, woran sich erkennen lässt, dass eine Vorstellung das Wirkliche treu wiedergiebt. Hiefür wissen nun aber die Stoiker nicht wieder ein objektives, sondern nur ein subjektives Kennzeichen anzugeben, die Stärke, mit der sich gewisse Vorstellungen uns aufdrängen. An sich ist mit der Vorstellung als solcher die Ueberzeugung oder der Beifall (συγκατάθεσις) noch nicht nothwendig verknüpft, dieser entsteht vielmehr erst dadurch, dass sich unser Urtheil auf die Vorstellung richtet, um sie entweder anzuerkennen oder zu verwerfen, wie ja überhaupt Wahrheit und Irrthum, nach dem früher Bemerkten, nur im Urtheil ihren Sitz haben. Der Beifall ist insofern im Allgemeinen ebenso in unserer Gewalt, wie die Willensentscheidung, und der Weise unterscheidet sich vom Thoren nicht weniger durch seine Ueberzeugung, als durch sein Handeln [1]. Ein Theil unserer Vor-

ποιήσασθαι, hierauf werden unter den wahren Vorstellungen die καταληπτικαὶ und οὐ καταληπτικαὶ, d. h. diejenigen, welche mit einem deutlichen Bewusstsein von ihrer Wahrheit verknüpft sind, und die, welche diess nicht sind, unterschieden; schliesslich wird aber die καταληπτικὴ φαντασία so definirt: ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Im Folgenden wird diese Definition noch weiter erläutert. Dieselbe Erklärung §. 402. 426. VIII, 85. Pyrrh. II, 4. III, 242. Augustin c. Acad. II, 5, 11. Cic. Acad. II, 6, 18. Diog. VII, 46: τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μὲν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασὶ, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον. Ebd. 50.

1) Sext. Math. VIII, 397: ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀπόδειξις, ὡς ἔστι παρ' αὐτῶν ἀκούειν, καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι . . . τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν. Diog. VII, 51. Cic. Acad. I, 14, 40: (Zeno) *ad haec, quae visa sunt, et quasi accepta sensibus assensionem adjungit animorum; quam esse vult in nobis positam et voluntariam.* Ebd. II, 12, 37. De fato 19, 43 (Chrysipp sagt): *visum objectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem sed assensio nostra erit in potestate.* Plut. St. rep. 47, 1: τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος [ὁ Χρύσιππος] οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν εἴρηκεν ὅτι· βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις u. s. w. Ebd. 13: αὖθις δέ φησι Χρύσιππος, καὶ τὸν θεὸν ψευδεῖς ἐμποιεῖν φαντασίας καὶ τὸν σοφὸν

stellungen ist jedoch von der Art, dass sie uns unmittelbar durch sich selbst nöthigen, ihnen Beifall zu schenken, sie nicht blos für wahrscheinlich, sondern für wahr [1]) und der wirklichen Beschaffenheit der Dinge entsprechend zu erklären. Diese Vorstellungen bringen in uns diejenige Festigkeit der Ueberzeugung hervor, welche die Stoiker den Begriff nennen, sie heissen daher begriffliche Vorstellungen. Wo sich uns mithin eine Vorstellung mit dieser unwiderstehlichen Gestalt aufdrängt, da haben wir es nicht mit blossen Einbildungen, sondern mit etwas Wirklichem zu thun; wo dieses Merkmal fehlt, können wir auch nicht von der Wahrheit unseres Vorstellens überzeugt sein. Stoisch ausgedrückt: das Kriterium liegt in der begrifflichen Vorstellung, der φαντασία καταληπτική [2]). Hiebei denken nun die Stoiker zu-

... ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις. Ders. Fragm. De an. 2. Bd. V, 486 Wytt.: οὐχ ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν καὶ ἀπάτην, κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς. Epiktet b. Gell. N. A. XIX, 1, 15: *visa animi, quas* φαντασίας *philosophi appellant . . . non voluntatis sunt neque arbitrariae, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitandae; probationes autem, quas* συγκαταθέσεις *vocant, quibus eadem visa noscuntur ac dijudicantur, voluntariae sunt fiuntque hominum arbitratu.* Der Unterschied zwischen dem Weisen und Unweisen liege im συγκατατίθεσθαι und προςεπιδοξάζειν. Das Freiwillige des Beifalls ist natürlich nach Maassgabe der stoischen Lehre von der Willensfreiheit zu verstehen.

1) Ueber den Unterschied dieser beiden Begriffe, des εὔλογον und der καταληπτικὴ φαντασία, welcher näher darin besteht, dass nur diese, nicht aber jenes, unfehlbar ist, s. m. Athen. VIII, 354, e. Diog. VII, 177. Definitionen des Wahrscheinlichen b. Diog. 75. 76.

2) M. vgl. ausser S. 73, 4 Cic. Acad. I, 11, 41: (Zeno) *visis* (= φαντασίαις) *non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur: id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile* (καταληπτικὴ φαντ.). Ebd. II, 12, 38: *ut enim necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere . . . non potest objectam rem perspicuam non approbare.* Vgl. Fin. V, 26, 76: *percipiendi vis ita definitur a stoicis, ut negent quidquam posse percipi, nisi tale verum, quale falsum esse non possit.* Diog. VII, 54. Sext. Math. VII, 227: κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. Nur eine Verunreinigung der ächten stoischen Lehre war es, wenn spätere Stoiker die begriffliche Vorstellung blos unter der Bedingung als Kriterium gelten lassen wollten, dass kein Gegenbeweis gegen ihre Wahrheit vorliege; Sext. a. a. O. 253: ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν· οἱ δὲ νεώτεροι προς-

nächst an die sinnlichen Wahrnehmungen, da diese nach ihrer Ansicht, wie oben gezeigt wurde, den Stoff für unser Erkennen allein liefern; keine geringere Gewissheit legten sie aber allerdings auch den Sätzen bei, welche aus jenem ursprünglich Gewissen theils vermöge der allgemeinen und natürlichen Denkthätigkeit, theils durch wissenschaftliche Beweisführung abgeleitet werden; und da sich nun von diesen der eine Theil (die κοιναὶ ἔννοιαι) zu dem andern wieder wie das Ursprüngliche zum Abgeleiteten verhält, so konnte insofern auch gesagt werden, die Wahrnehmung und die natürlichen Begriffe seien die Kriterien der Wahrheit [1]. Wollen wir uns jedoch genauer ausdrücken, so ist weder die Wahrnehmung noch die πρόληψις als das eigentliche Kriterium zu bezeichnen. Dasjenige vielmehr, woran die Wahrheit einer Vorstellung erkannt wird, ist das καταληπτικὸν, die ihr inwohnende unmittelbare Ueberzeugungskraft. Diese sollte am Ursprünglichsten den Wahrnehmungen des äusseren und inneren Sinnes zukommen, nächst diesen den gemeinsamen Begriffen, welche sich aus ihnen auf natürlichem Wege bilden, den κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις, wogegen die kunstmässig gebildeten Begriffe und Sätze ihre Richtigkeit erst durch die wissenschaftliche Beweisführung zu bewähren haben. Dass nun aber den letzteren nichtsdestoweniger auch wieder eine grössere Festigkeit der

ετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα, weil nämlich Fälle denkbar seien, in denen sich eine irrige Anschauung mit der vollen Kraft einer wahren aufdränge. Hiemit war in der That die ganze Lehre vom Kriterium in Frage gestellt, denn wie soll im einzelnen Fall nachgewiesen werden, dass keine Gegeninstanz möglich ist? Dagegen ist es ganz im Sinn der stoischen Lehre, wenn s. 257, wie es scheint mit den Worten von einem dieser späteren Stoiker, von der begrifflichen Vorstellung gesagt wird: αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μονονουχὶ τῶν τριχῶν, φασι, λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προςπίπτειν u. s. w. Daher Simpl. phys. 20, b, m: ἀνῄρουν τὰ ἄλλα . . . πλὴν τὰ ἐναργῆ.

1) Diog. VII, 54: κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῇ δωδεκάτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βοηθὸς κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καί ἐπιστήμην· (diess erscheint als eine Annäherung an die peripatetische Lehre;) ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν . . . ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησίν. Vgl. oben S. 64.

Ueberzeugung zugeschrieben [1], und umgekehrt die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung bestritten wird [2], ist einer von den Widersprüchen, an denen das stoische System leidet. Es zeigt sich schon hier, was wir noch öfters bemerken werden, dass durch dieses System ein zwiefacher Zug hindurchgeht: einerseits jene Richtung auf das Ursprüngliche und Unmittelbare, jene Rückkehr zur Natur, jene Abwendung von allem künstlich Gemachten und von Menschen Ersonnenen, welche dem Stoicismus vermöge seiner Abkunft aus dem Cynismus eingepflanzt ist, andererseits das Bedürfniss, die cynische Naturwüchsigkeit durch eine reichere Bildung zu überschreiten, und das, was der Cynismus als unmittelbare Forderung aufgestellt hatte, wissenschaftlich zu begründen.

Nur mit dieser letzteren Richtung stimmt nun auch die Sorgfalt und Ausführlichkeit überein, mit welcher die Formen und Regeln des wissenschaftlichen Verfahrens von den Stoikern untersucht wurden. Wir sehen dieses Interesse gleich bei der ersten Ablösung des Stoicismus vom Cynismus, bei Zeno und seinen nächsten Nachfolgern hervortreten [3]; nur Aristo widersetzt sich, weil er überhaupt beim Cynismus stehen bleiben möchte. In Chrysippus erreicht es sodann seinen Höhepunkt; durch ihn ist die formale Logik der Stoiker wohl fast durchaus zum Abschluss gekommen. In demselben Maasse dagegen, wie sich später der Stoicismus wieder auf seine cynischen Anfänge und im Zusammenhang damit auf das unmittelbare Bewusstsein zurückzieht, verliert auch die Logik für ihn ihren Werth, wie sich uns diess seiner Zeit am Beispiel eines Musonius, Epiktet u. A. zeigen wird. Zunächst handelt es sich aber für uns um die Logik des Chrysippus, so weit uns dieselbe bekannt ist.

1) S. o. S. 69, 1.

2) S. S. 75, 2 und Cic. Acad. II, 31, 101: *neque nos* (die Akademiker) *contra sensus aliter dicimus, ac Stoici, qui multa falsa esse dicunt, longeque aliter se habere, ac sensibus videantur.* Die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung und der aus ihr abgeleiteten Vorstellungen hatte Chrysippus namentlich in der Schrift über die συνήθεια untersucht, und die Einwürfe, welche er dagegen vorbrachte, nicht ganz genügend gehoben, s. o. 37, 4.

3) S. S. 49 f.

2. Die formale Logik.

Unter dem Namen der formalen Logik begreifen wir hier, wie bemerkt, diejenigen Untersuchungen, welche die Stoiker zu der Lehre vom Bezeichneten rechneten [1]. Den allgemeinen Gegenstand derselben bildet das Gedachte, oder wie die Stoiker es nennen, das Ausgesprochene (λεκτόν). Mit diesem Namen bezeichneten sie nämlich den Inhalt des Denkens als solchen, den Gedanken im objektiven Sinn, in seinem Unterschied von den Dingen, auf welche sich die Gedanken beziehen, von den Worten, durch welche sie ausgedrückt, und von der Seelenthätigkeit, durch die sie erzeugt werden; und sie behaupteten aus diesem Grunde, nur das Ausgesprochene sei etwas Unkörperliches, die Dinge dagegen sollen immer körperlicher Natur sein (s. u.), und ebenso besteht die Denkthätigkeit in einer materiellen Veränderung des Seelenkörpers, das gesprochene Wort in einer auf eine gewisse Weise bewegten Luft [2]; wobei dann aber freilich die Frage nicht zu

1) S. o. S. 61, 2.

2) M. s. hierüber Sext. Math. VIII, 11: οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον. ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνὴν, . . . σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον, ... τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον . . . τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν. Seneca ep. 117, 13 (wo er ausdrücklich die stoische Lehre, nicht seine eigene Ansicht, darstellen will): *sunt, inquit, naturae corporum, . . . has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum.* Ich sehe z. B. Cato gehen. *corpus est, quod video . . . dico deinde: Cato ambulat. non corpus est, inquit, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum.* Weiter vgl. m. über das λεκτὸν Sext. Math. VIII, 70 (oben 70, 2). Pyrrh. III, 52. Dass die Stimme (im Unterschied vom λεκτὸν) etwas Körperliches sei, bewiesen die Stoiker, wie schon S. 62, 5 bemerkt ist, mit verschiedenen Wendungen. Auf den Unterschied des λεκτὸν von der subjektiven Denkthätigkeit bezieht sich die Behauptung, die Wahrheit, als dieser bestimmte Zustand der Seele, sei etwas Körperliches, das Wahre dagegen unkörperlich (Sext. Pyrrh. II, 81: λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τριχῶς, οὐσίᾳ, συστάσει, δυνάμει· οὐσίᾳ μὲν, ἐπεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς ἀσώματόν ἐστιν, ἀξίωμα γάρ ἐστι καὶ λεκτὸν, ἡ δὲ ἀλήθεια σῶμα, ἔστι γὰρ ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ, ἡ δὲ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἡγεμονικόν — ähnlich Math. VII, 38, wo diese Behauptung den Stoikern ausdrücklich beigelegt wird); ebenso der verwandte Satz, den Seneca ep. 117 erörtert und seinerseits zwar als werthlose Spielerei behandelt,

umgehen ist, inwiefern die Gedanken überhaupt noch etwas sein können, wenn sie unkörperlich sind, da nach stoischer Annahme nur dem Körperlichen Wirklichkeit zukommt [1]). Das Ausgesprochene ist aber entweder vollständig oder unvollständig; vollständig, wenn es eine fertige Aussage, unvollständig, wenn es eine unfertige Aussage enthält [2]). Dieser Theil der Logik zerfällt da-

aber doch erst nachdem er ihn weitläufig bestritten hat: *sapientiam bonum esse, sapere bonum non esse*, denn dieser Satz wird damit begründet, dass nichts ein Gut sein könne, was nicht wirke, und nichts wirken, als ein Körper; die Weisheit nun sei ein Körper, denn sie sei nichts anderes, als *mens perfecta* (§. 12), das *sapere* dagegen sei *incorporale et accidens alteri, i. e. sapientiae*. Das λεκτὸν ist daher, wie Ammon. De interp. 15, b bemerkt, ein μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος; versteht man jedoch unter dem νόημα nicht das Denken, sondern das Gedachte, so ist λεκτὸν gleichbedeutend mit νόημα. Vgl. Simpl. Categ. 3, α Basil.: τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν, ὡς καὶ τοῖς Στωϊκοῖς ἐδόκει, Plut. plac. IV, 11, 4, wo das νόημα oder ἐννόημα ähnlich, wie bei Sext. Math. VIII, 70 (s. u. Anm. 2) das λεκτὸν, als φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου definirt wird, und oben 71, 3. Wenn Philop. Anal. pr. LX, a. Schol. in Ar. 170, a, 2 sagt, die Stoiker haben die Dinge τυγχάνοντα genannt, die Gedanken ἐκφορικὰ, die φωναὶ λεκτὰ, so ist das Letztere offenbar unrichtig, wogegen für die Gedanken allerdings ἐκφορικὸν in demselben Sinn, wie λεκτὸν, gesagt worden sein mag.

1) Vgl. S. 71, 3. Auch innerhalb der stoischen Schule wurde diese Frage aufgeworfen; Sextus wenigstens, welcher die stoische Lehre auch von dieser Seite her anzugreifen nicht versäumt hat, redet Math. VIII, 262 von einer ἀνήνυτος μάχη über die ὕπαρξις der λεκτὰ, und VIII, 258 bemerkt er: ὁρῶμεν δὲ ὡς εἰσί τινες οἱ ἀνῃρηκότες τὴν ὕπαρξιν τῶν λεκτῶν, καὶ οὐχ οἱ ἑτερόδοξοι μόνον, οἷον οἱ Ἐπικούρειοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοὶ, ὡς οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον. Doch waren es wahrscheinlich erst jüngere Stoiker, welche, von ihren Gegnern gedrängt, diesen Zweifel erhoben: Basilides war der Lehrer Mark Aurel's, sonst aber wird ganz unbefangen von dem Sein der λεκτὰ gesprochen.

2) Sext. Math. VIII, 70 (s. oben 70, 2): τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι τὰ δὲ αὐτοτελῆ. Als αὐτοτελῆ werden dann die verschiedenen Arten der Sätze aufgeführt. Nach der gleichen Quelle (Diokles? vgl. Diog. 48), wie es scheint, Diog. 63: φασὶ δὲ τὸ λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν λέγουσιν εἶναι αὐτοτελῆ οἱ Στωϊκοὶ, τὰ δ' ἐλλιπῆ· ἐλλιπῆ μὲν οὖν ἐστι τὰ ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφορὰν, οἷον Γράφει· ἐπιζητοῦμεν γάρ, Τίς; αὐτοτελῆ δ' ἐστὶ τὰ ἀπηρτισμένην ἔχοντα τὴν ἐκφορὰν, οἷον Γράφει Σωκράτης. Wenn Prantl S. 438 sagt, die Stoiker theilen die Urtheile (ἀξιώματα) in mangelhafte und vollständige ein, so ist diess ungenau: nur die λεκτὰ werden so eingetheilt, der Begriff des λεκτὸν ist aber ein weiterer, als der des Urtheils: die ἀξιώματα sind nur eine bestimmte Art der λεκτὰ αὐτοτελῆ.

her den Stoikern in zwei Abschnitte: von den unvollständigen und von den vollständigen Aussagen.

In dem Abschnitt über die unvollständigen Aussagen kam zunächst wieder mancherlei vor, was wir mehr zur Grammatik, als zur Logik rechnen würden, wenn alle derartigen Aussagen in zwei Klassen, die der Namen und Eigenschaftswörter und die der Zeitwörter [1]) (der Bezeichnungen von Substantiellem und Accidentellem) [2]) getheilt, und die Arten und Formen derselben dann weiter unterschieden werden [3]). Der Sache nach gehören

1) Plut. qu. Plat. X, 1, 2. S. 1008: Der Satz (πρότασις oder ἀξίωμα) ἐξ ὀνόματος καὶ ῥήματος συνέστηκεν, ὧν τὸ μὲν πτῶσιν οἱ διαλεκτικοὶ, τὸ δὲ κατηγόρημα καλοῦσιν. Da die Ausdrücke πτῶσις und κατηγόρημα der stoischen Terminologie angehören, können unter den Dialektikern hier nur die Stoiker gemeint sein. Unter den Wörtern der ersten Klasse unterschieden sie dann das ὄνομα und die προςηγορία, indem sie jenes auf die Eigennamen beschränkten, unter diesem alle allgemeinen Bezeichnungen, sowohl substantivische als adjektivische, zusammenfassten (Diog. 58. Bekker's Anecd. II, 842); nach Stob. Ekl. I, 332 jedoch hätten sie mit πτῶσις nur die προςηγορία bezeichnet. Zwei Bücher Chrysipp's π. τῶν προςηγορικῶν nennt Diog. 192. Ueber den Begriff des κατηγόρημα oder ῥῆμα, des Zeitworts, s. m. Diog. 58. 64. Sext. Pyrrh. III, 14. Cic. Tusc. IV, 9, 21. Porphyr. b. Ammon. De interpret. 37, a; nach Apollon. De construct. I, 8 wurde jedoch im genaueren Ausdruck nur der Infinitiv ῥῆμα, die andern Formen κατηγόρημα genannt.

2) Dass der Unterschied des ὄνομα und κατηγόρημα von den Stoikern, allerdings etwas schief, auf diesen logisch-metaphysischen Gegensatz zurückgeführt wurde, sieht man aus Stob. Ekl. I, 336 f.: αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ, οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα. Ποσειδώνιος ... τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα. Daher für das letztere die Namen σύμβαμα und παρασύμβαμα, s. folg. Anm.

3) Am Nomen unterschieden sie die Casus; dabei hätten sie nach Ammon. a. a. O. den Nominativ ὄνομα, die übrigen πτώσεις genannt, was sich aber mit dem vorhin nachgewiesenen Sprachgebrauch nicht verträgt; bei Diog. 65 heissen die letztern (die γενικὴ, δοτικὴ, αἰτιατικὴ) πλάγιαι πτώσεις. Chrysippus verfasste eine eigene Abhandlung über die fünf πτώσεις (Diog. 192). Hiemit stehen dann weiter die Eintheilungen des κατηγόρημα in Verbindung. Nach Diog. 65 unterschieden die Stoiker unter den Zeitwörtern ὀρθὰ, d. h. solche, die ein Objekt zu ihrer Ergänzung nöthig haben (wie ὁρᾷ, διαλέγεται), ὕπτια (wie ὁρῶμαι), οὐδέτερα (wie φρονεῖν, περιπατεῖν) und ἀντιπεπονθότα (wie κείρεσθαι, sich scheeren lassen, πείθεσθαι u. s. w., überhaupt also Passivformen, die aber kein blos leidentliches Verhalten bezeichnen); m. vgl. hierüber Philo De Cherub. 121, C. Orig. c. Cels. VI, 57; über die ὀρθὰ und ὕπτια s. m. auch

aber zu diesem Theil der Logik auch die Untersuchungen über Begriffsbestimmung und Eintheilung und die Kategorieenlehre, wenn wir auch von denselben nicht sicher wissen, welche Stelle sie in der stoischen Logik einzunehmen pflegten [1]. Auch diese Erörterungen bringen jedoch grossentheils wenig Neues; was uns wenigstens an stoischen Bestimmungen über die Bildung, das Verhältniss und die Theilung der Begriffe überliefert ist, unterscheidet sich von den entsprechenden aristotelischen Lehren nur durch einige Aenderungen im Ausdruck und eine äusserlichere Behandlung [2].

Dionys. Thrax. §. 15. S. 886 Bekk. Simpl. Categ. 79, α. ζ. Diog. 191 und über alle diese Eintheilungen Lersch II, 196 ff. Steinthal Gesch. d. Sprachw. I, 294 ff. Weiter machten sie einen Unterschied zwischen σύμβαμα und παρασύμβαμα. Σύμβαμα oder auch κατηγόρημα schlechthin ist das Zeitwort, welches mit einem Nominativ, παρασύμβαμα das, welches mit einem andern Casus verbunden einen Satz bildet; περιπατεῖ z. B. ist ein σύμβαμα, μεταμέλει ein παρασύμβαμα, denn zu jenem wird ein Nominativ (wie Σωκράτης), zu diesem ein Dativ (Σωκράτει) gefordert. Ist zur Herstellung eines vollständigen Satzes neben der im Nominativ stehenden Subjektsbezeichnung noch eine Objektsbezeichnung nöthig, so heisst das Zeitwort ἔλαττον ἢ σύμβαμα oder ἔλ. ἢ κατηγόρημα (dahin gehört z. B. φιλεῖ, denn einen vollständigen Satz bilden die Worte Πλάτων φιλεῖ erst, wenn das Objekt: Πλ. φιλ. Δίωνα, beigefügt wird); findet dasselbe bei einem παρασύμβαμα statt, so heisst es ἔλαττον ἢ παρασύμβαμα (solcher Art ist z. B. das Wort μέλει, denn um einen ganzen Satz zu erhalten, darf ich nicht blos sagen: Σωκράτει μέλει, sondern ich muss noch beifügen, um wen er sich bekümmert: Σωκράτει Ἀλκιβιάδους μέλει). So erläutert diese Unterscheidung Porphyr. b. Ammon. a. a. O. 36, b, f. (den Lersch II, 31 ff. nur aus Missverständniss tadelt). Diog. 64 (wo aber der Text offenbar lückenhaft und verdorben ist — statt des sinnlosen οἷον τὸ διὰ πέτρας πλεῖν könnte man ohne übermässige Kühnheit geradezu vermuthen: τὰ δὲ παρασυμβάματα, was wenigstens einen passenderen Sinn gäbe, als die Vorschläge von R. Schmidt Sto. gramm. 66. 91 und Lersch a. a. O. 33). Apollon. De constr. III, 32. S. 299 Bekk. Suid. σύμβαμα (der aber sehr ungenau ist). Priscian XVIII, S. 1118, der in seinem gleichfalls ungenauen Bericht auch noch ἀσυμβάματα hat. Das Beispiel, mit dem sich Lucian vit. auct. 21 über die stoische Haarspalterei zwischen σύμβαμα und παρασύμβαμα lustig macht, ist natürlich keine Sacherklärung.

1) Ueber die Kategorieen ist in dieser Beziehung gar nichts überliefert, die Definition und Eintheilung behandelten Manche unpassender Weise unter dem Abschnitt von der Sprache; s. o. 62, 4.

2) Der ὅρος wurde nach Diog. 60. Bekker Anecd. II, 647 von Chrysippus definirt: ἰδίου (wie auch bei Diog. statt καὶ zu lesen ist) ἀπόδοσις, von Anti-

Wichtiger ist jedenfalls die stoische Kategorieenlehre [1]). Auch in diesem Theil ihrer Logik schliessen sich die Stoiker zunächst an Aristoteles an; aber sie weichen in dreifacher Beziehung von ihm ab. Während Aristoteles seine Kategorieen auf keinen

pater: λόγος κατ' ἀνάλυσιν (Anecd. ἀνάγκην) ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος, d. h. ein Satz, in dem sich das Subjekt und die sämmtlichen Prädikate, in die es aufgelöst ist, vertauschen lassen. Der ὁρισμὸς giebt getrennt, was das ὄνομα zusammenfasst (Simpl. Categ. 16, β). Ein unvollkommener ὅρος heisst ὑπογραφή. Statt des aristotelischen τί ἦν εἶναι fanden stoische Logiker das blosse τί ἦν des Antisthenes genügend (Alex. Top. 24, m). Der begrifflichen Unterscheidung sinnverwandter Wörter, wie χαρὰ, ἡδονὴ, τέρψις, εὐφροσύνη, legten sie, wie ehedem Prodikus, grossen Werth bei (Alex. Top. 96 u.; Beispiele werden uns öfters vorkommen). Weiter wird das Verhältniss von γένος und εἶδος beachtet, jenes als Zusammenfassung vieler Gedanken (ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων, was heissen könnte: Gedanken, die sich als Momente des Begriffs nicht von ihm trennen lassen, nur würde diese Erklärung zu dem Folgenden, wornach man eher die im γένος enthaltenen Arten darin suchen sollte, nicht passen; Prantl S. 422 vermuthet ἀναφορητῶν, was aber auch der Erläuterung bedürfte) definirt, dieses als τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον (Diog. 60 f.); als das γενικώτατον wird dasjenige bezeichnet, ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, als das εἰδικώτατον das, ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει (D. 61 vgl. Sext. Pyrrh. I, 138); es wird über die διαίρεσις, ὑποδιαίρεσις und ἀντιδιαίρεσις (Eintheilung in contradictorisch Entgegengesetzte) das Bekannte gesagt, und daneben der μερισμὸς noch besonders genannt (D. 61 f.); es werden endlich bei Sext. Pyrrh. II, 213, wenn hier Stoiker gemeint sind, (die vorangehende Definition der Dialektik findet sich, wie schon S. 61, 2 bemerkt wurde, bei Alcinous Isag. 3, und Derselbe nennt auch c. 5 drei von den vier Arten der Eintheilung; statt der vierten hat er aber allerdings zwei andere) viererlei Eintheilungen unterschieden; für die acht διαιρέσεις, welche Prantl S. 423 aus Bekker's Anecd. II, 679 anführt, ist der stoische Ursprung noch unsicherer. Auch die Bestimmungen über die Entgegensetzung der Begriffe, auf welche wir bei der Lehre vom Urtheil zurückkommen werden, bieten wenig Neues; und ebenso verhält es sich mit dem, was über einen verwandten Gegenstand, die στέρησις und ἕξις, b. Simpl. Categ. 100, β. δ. 101, ε vgl. 102 β aus Chrysippus π. τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων (vgl. Diog. VII, 190) angeführt wird.

1) M. s. darüber Petersen Philos. Chrysipp. fund. S. 36—144, welcher die Quellen mit gelehrter Sorgfalt ausbeutet, aber durch den Versuch, das stoische System aus den Kategorieen zu construiren, sich zu vielen willkührlichen Combinationen verleiten lässt; Trendelenburg Histor. Beitr. I, 217 ff. Prantl Gesch. d. Log. I, 426 ff. Unsere Quellen für die Kenntniss der stoischen Kategorieenlehre sind, ausser wenigen Andeutungen bei Andern:, Simplicius zu den Kategorieen und Plotin Enn. VI, 1, 25—30.

höheren Begriff als ihre gemeinsame Gattung zurückführen wollte [1]), stellen die Stoiker einen solchen obersten Gattungsbegriff auf. Statt dass ferner Jener zehn Kategorieen zählte, glauben sie mit vier ausreichen zu können [2]), welche nur theilweise mit den aristotelischen übereinkommen. Wenn endlich Aristoteles die Kategorieen neben einander gestellt hatte, so dass jedes Ding in der Beziehung, in der es unter die eine fällt, nicht zugleich unter die andere fallen kann [3]), werden sie sich bei den Stoikern untergeordnet, so dass jede vorangehende durch die folgende näher bestimmt wird.

Als der oberste Begriff wurde von den älteren Stoikern, wie es scheint, der Begriff des Seienden bezeichnet; da aber nur das Körperliche für ein Seiendes im strengen Sinn gelten sollte, während sich unsere Vorstellungen auch auf Unkörperliches und überhaupt auf Unwirkliches beziehen, so setzte man in der Folge an die Stelle des Seienden den unbestimmteren Begriff des Etwas [4]).

1) S. Bd. II, b, 185.

2) An den aristotelischen Kategorieen tadelten sie theils die allzugrosse Zahl derselben, theils suchten sie zu zeigen, dass sie doch nicht alle Arten des Ausdrucks (als ob es sich um diesen handelte, erwiedert Simplicius Categ. 5, α) unter sich befassen; vgl. Simpl. Categ. 5, α. 15, δ. 16, δ, welcher diese Einwendungen namentlich aus Athenodor und Cornutus (jener unter August, dieser unter Nero) anführt. Von denselben werden ebd. 47, ζ. 91, α einige Bemerkungen über einzelne der aristotelischen Kategorieen erwähnt.

3) Dass die aristotelische Kategorieenlehre so gemeint ist, ergiebt sich schon aus der Art, wie die Kategorieen eingeführt werden (s. a. a. O. 186, 3), noch bestimmter aber aus der (ebd. 189, 2. 290, 1 berührten) Erörterung über die Arten der Bewegung Phys. V, 2, welche ganz auf der obigen Voraussetzung ruht.

4) Auf die angegebene Weise erklärt es sich, wenn von den Alten bald das ὂν, bald das τὶ als der oberste Begriff der Stoiker bezeichnet wird. Jenes geschieht bei Diog. 61: γενικώτατον δέ ἐστιν ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν. Sen. ep. 58, 8 ff.: *nunc autem genus illud primum quaerimus, ex quo ceterae species suspensae sunt, a quo nascitur omnis divisio, quo universa comprehensa sunt;* und nachdem bis zum Gegensatz des Körperlichen und Unkörperlichen aufgestiegen ist: *quid ergo erit, ex quo haec deducantur? illud, . . . quod est* [τὸ ὄν] . . . *quod est aut corporale est aut incorporale. Hoc ergo genus est primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale* [τὸ γενικώτατον]. Gewöhnlicher ist aber das andere. Vgl. Plot. Enn. VI, 1, 25. 588, A.: κοινὸν τὶ καὶ ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι. Alex. Aphrod. Top. 155. Schol. 278, b, 20: οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τὶ οἱ ἀπὸ Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος (der Gattungsbegriff, von welchem

Das Etwas befasst unter sich das Körperliche und das Unkörperliche, oder das Seiende und das Nichtseiende, und eben diesen Gegensatz scheinen die Stoiker für die reale Eintheilung der Dinge zu Grunde gelegt zu haben [1]; sofern es sich dagegen um die formalen Grundbegriffe, oder die Kategorieen handelt, werden andere Gesichtspunkte vorangestellt, die mit der Unterscheidung des Körperlichen und Unkörperlichen nicht in Zusammenhang gebracht sind. Unter dem Etwas sollen nämlich die folgenden vier höchsten Gattungen [2] stehen: das Substrat (τὸ ὑποκείμενον), die Eigenschaft (τὸ ποιόν), die Beschaffenheit (τὸ πῶς ἔχον) und die beziehungsweise Beschaffenheit (τὸ πρός τι πῶς ἔχον) [3]. Von die-

das ὂν eine Art ist) τίθενται· εἰ γὰρ τὶ, δῆλον ὅτι καὶ ὄν . . . ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τὶ γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων. Schol. in Arist. 34, b, 11. Sext. Pyrrh. II, 86: τὸ τὶ, ὅπερ φασὶν εἶναι πάντων γενικώτατον. Math. X, 234: die Stoiker sagen, τῶν τινῶν τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα. Sen. a. a. O. 13.: *Stoici volunt superponere huic etiamnunc aliud genus magis principale . . . primum genus Stoicis quibusdam videtur quid*, denn „*in rerum, inquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt*"; Beispiele des Letztern sind die Centauren, Giganten nnd ähnliche Vorstellungen von Unwirklichem. Ritter III, 566 bemerkt mit Recht, die Lehre, welche den Begriff des Seienden an die Spitze stellte, müsse die ältere gewesen sein, da erst gegen sie der Grund angeführt werde, dass doch auch das Nichtseiende gedacht werde. Wahrscheinlich hat Chrysippus diese Aenderung vorgenommen, wenn es sich auch aus Stob. Ekl. I, 390 f. nicht sicher abnehmen lässt. Petersen S. 146 ff. verwirrt die beiden Ansichten, wenn er glaubt, die Stoiker haben das Etwas in das Seiende und das Nichtseiende, und das Seiende in das Körperliche und Unkörperliche getheilt, wie er auch im Weiteren die stoische Lehre mit den Consequenzen verwechselt, durch die sie von Plotin a. a. O. und Plut. comm. not. 30 widerlegt wird. Diejenigen, welche das Etwas als höchsten Begriff setzten, thaten es ja eben desshalb, weil ihnen das Seiende mit dem Körperlichen znsammenfiel, sie theilten daher nur jenes in das Körperliche oder Seiende, und das Unkörperliche oder Nichtseiende.

1) S. vor. Anm. und S. 78, 1.

2) So nämlich, als γενικώτατα oder πρῶτα γένη, nicht als Kategorieen, scheinen die Stoiker dieselben bezeichnet zu haben; vgl. Simpl. Categ. 16, δ (anderswo, wie 51, β. 79, β, spricht er in eigenem Namen und nicht von den stoischen Kategorieen). M. Aurel VI, 14; κατηγορία passte für sie schon wegen ihres Sprachgebrauchs von κατηγόρημα (s. o. S. 80, 1) weniger.

3) Simpl. f. 16, δ: οἱ δέ γε Στωϊκοὶ εἰς ἐλάττονα συστέλλειν ἀξιοῦσι τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμόν . . . ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ

sen vier Begriffen bezeichnet der erste, das ὑποκείμενον [1]), die Wesenheit der Dinge als solche, die Materie derselben, noch abgesehen von jeder näheren Bestimmtheit [2]), dasjenige, was jedem bestimmten Sein zu Grunde liegt, und was allein für ein Substantielles gelten soll [3]). Dabei unterschieden die Stoiker, nach aristotelischem Vorgang [4]), zwischen der allgemeinen Substanz oder Materie und der des Einzelwesens: nur jene ist keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig, der Stoff der Einzelwesen dagegen kann sich vermehren und vermindern, ja er unterliegt einem so unablässigen Wechsel, dass es bei ihnen nur die Qualität ist, welche während der ganzen Dauer ihres Daseins sich gleich bleibt [5]). — Die zweite Kategorie, die der Eigen-

ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα.. Plot. En. VI, 1, 25, Anf. Plut. comm. not. 44, 6. S. 1083.

1) Wofür aber nicht blos ausser der Schule, sondern auch von Posidonius, das aristotelische οὐσία gesetzt wird, wenn er bei Stob. Ekl. I, 434 f. die οὐσία und den ποιὸς (oder die ποιοὶ), die Veränderung der einen und des andern, unterscheidet; ebenso ebd. sein Mitschüler Mnesarchus u. A.

2) Porphyr. bei Simpl. f. 12, δ: ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη . . . πρῶτόν ἐστι τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον. Plot. a. a. O. 588, B: ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες. Galen qu. qualit. s. incorp. 6. XIX, 478: λέγουσι μόνην τὴν πρώτην ὕλην ἀΐδιον τὴν ἄποιον. Vgl. folg. Anm. Dass die Stoiker auch unkörperliche Substrate angenommen haben (Petersen 60 f.) scheint zwar aus der Behauptung unkörperlicher Eigenschaften (s. u. 90, 3) unabweislich zu folgen, da es aber andererseits der Lehre von der alleinigen Realität des Körperlichen widerspricht, und da kein Berichterstatter dieser von den Gegnern, wie man meinen sollte, begierig ergriffenen Annahme erwähnt, ist es doch wahrscheinlicher, dass sie dieselbe nicht ausgesprochen hatten.

3) Simpl. 44, δ: ἔοικε Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι, οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος. Diog. 150. Stob. Ekl. I, 322 f. s. Anm. 5. Stob. 324: ἔφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα κατ' αὐτὴν [καθ' αὑτ.]· ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἐπινοίᾳ μόνον. Simpl. Phys. 50, a, m: τὸ ἄποιον σῶμα τὴν πρωτίστην ὕλην εἶναί φασιν. Weiteres über die Materie im nächsten Kap.

4) Vgl. Bd. II, b, 240, 3 und Porphyr bei Simpl. Categ. 12, δ: διττόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀλλὰ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους. Dexipp. s. folg. Anm.

5) Diog. 150: οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην. So Zeno und Chrysippus. ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται. καλεῖται δὲ διχῶς οὐσία τε

καὶ ὕλη, ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὔτε ἐλάττων γίνεται, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους καὶ πλείων καὶ ἐλάττων. Stob. Ekl. I, 322: (Ζήνωνος·) οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν αΐδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω, τὰ δὲ μέρη ταύτης οὐκ ἀεὶ ταὐτὰ διαμένειν, ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι. Ebenso, nach dem unmittelbar Folgenden, Chrysippus. Ebd. 432 f.: Nach Posidonius gebe es viererlei Veränderungen: κατὰ διαίρεσιν, κατ' ἀλλοίωσιν (wie wenn aus Wasser Luft wird), κατὰ σύγχυσιν (Verbindung mehrerer Stoffe zu einem dritten), κατ' ἀνάλυσιν (Auflösung des ganzen Wesens, welche Posidon. τὴν ἐξ ὅλων μεταβολὴν nennt). τούτων δὲ τὴν κατ' ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίγνεσθαι (denn nach stoischer Lehre verwandelten sich die Elementarstoffe in einander), τὰς δὲ ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γιγνομένους. ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ τὰς γενέσεις συμβαίνειν. τὴν γὰρ οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν (was man nicht von der individuellen Eigenschaft, sondern von dem individuell bestimmten Wesen, dem Einzelwesen, zu verstehen hat), οἷον Δίωνος καὶ Θέωνος, καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι (diese Worte erklärt Prantl S. 432: die qualitative Bestimmtheit lasse eine Zu- oder Abnahme ihrer Intensität zu; aber schon der Sprachgebrauch von αὔξησις und μείωσις, über den auch Bd. II, b, 290 f. zu vgl., beweist, und sowohl der weitere Zusammenhang als die obenangeführte Stelle des Diog. bestätigt, dass sie vielmehr auf die bei den Einzelwesen stattfindende Vermehrung und Verminderung der Substanz gehen). διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσως μέχρι τῆς ἀναιρέσεως. . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν δύο μὲν εἶναι φασὶ τὰ δεκτικὰ μόρια (die Einzelwesen haben zwei Bestandtheile, welche der Veränderung fähig sind), τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν τὸ δέ τι κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ. τὸ γὰρ [add. ἰδίως ποιὸν], ὡς πολλάκις λέγομεν, τὴν αὔξησιν καὶ τὴν μείωσιν ἐπιδέχεσθαι. Porphyr s. vor. Anm. Dexipp. in Categ. 31, 15. Speng. ὡς ἔστι τὸ ὑποκείμενον διττὸν, οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς [add. ἀλλὰ] καὶ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἓν μὲν τὸ λεγόμενον πρῶτον ὑποκείμενον, ὡς ἡ ἄποιος ὕλη, . . . δεύτερον δὲ ὑποκείμενον τὸ ποιὸν ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται, ὑποκείμενον γὰρ καὶ ὁ χαλκὸς καὶ ὁ Σωκράτης. Plut. comm. not. 44, 4. S. 1083, welcher die Stoiker behaupten lässt: ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ [add. ποιόν, was wohl besser als ποιότης]· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον, μήτε ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον, τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀναντία θατέρῳ συμπεφυκὸς καὶ συνηρμοσμένον καὶ συγκεχυμένον (sc. αὐτῷ) καὶ τῆς διαφορᾶς τῇ αἰσθήσει μηδαμοῦ παρέχον ἅψασθαι. Das Letztere ist das Einzelwesen als solches; das Erstere der Stoff desselben, von dem Plut. unmittelbar vorher gesagt hat: τὰ λήμματα συγχωροῦσιν οὗτοι, τὰς [μὲν] ἐν μέρει πάσας οὐσίας ῥεῖν καὶ φέρεσθαι, τὰ μὲν ἐξ αὑτῶν μεθείσας, τὰ δὲ ποθὲν ἐπιόντα προσδεχομένας· οἷς δὲ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν ἀριθμοῖς καὶ πλήθεσιν, ταῦτα μὴ διαμένειν, ἀλλ' ἕτερα γίνεσθαι ταῖς εἰρημέναις προσόδοις, ἐξαλλαγὴν τῆς οὐσίας λαμβανούσης. Dass nun freilich von eben diesem unablässig sich verändernden Stoff das μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον ausgesagt wird, könnte auffallen. Die Meinung ist aber diese. Dass es zu- und abnehme, kann nur von dem Einzelwesen gesagt werden, sofern dieses wäh-

schaft [1]), umfasst die wesentlichen Unterschiede, durch welche der an sich bestimmungslose Stoff zu etwas Bestimmtem wird [2]);

rend der Zu- und Abnahme doch zugleich Ein und dasselbe Subjekt, dieses bestimmte ἰδίως ποιὸν bleibt; sein Stoff dagegen lässt sich, da er immer wechselt, nicht als das mit sich identische Subjekt der Zu- und Abnahme betrachten. Eben diess führt Alex. Aphr. quaest. nat. I, 5 aus.

1) Ποιὸν oder ποιότης, auch ὁ ποιὸς (sc. λόγος); nach Simpl. 55, α unterschieden manche Stoiker eine dreifache Bedeutung des ποιὸν, die weiteste, in der es alle, auch die unwesentlichen und veränderlichen Beschaffenheiten (also neben der ποιότης auch das πὼς ἔχον), eine engere, in der es nur die beharrlichen Eigenschaften, unter diesen jedoch auch die abgeleiteten und unwesentlichen (die σχέσεις, s. folg. Anm.), und die engste, in der es τοὺς ἀπαρτίζοντας (κατὰ τὴν ἐκφορὰν) καὶ ἐμμόνως ὄντας κατὰ διαφορὰν ποιοὺς, d. h. diejenigen Eigenschaften bezeichnet, welche ein wesentliches Merkmal in seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit rein darstellen. Nur in dieser letzten Bedeutung soll die Substantivform ποιότης gebraucht werden.

2) Simpl. f. 57, ε (Genaueres über diese Stelle bei Petersen S. 85. Trendelenburg 223 f.): οἱ δὲ Στωϊκοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν (trennbar, sc. von der Substanz) καθ' ἑαυτὴν, ἀλλ' εἰς ἓν νόημα καὶ ἰδιότητα [sc. μίαν] ἀπολήγουσαν [οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύϊ εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι, καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις. Statt ἓν νόημα setzt Petersen S. 85, unter Zustimmung Trendelenburg's und Prantl's (S. 433, 96), ἐννόημα. Mir scheint es Brandis Schol. 69, a, 32 mit Recht beizubehalten: die ποιότης, ist die Meinung, bildet keine für sich existirende, aber eine begriffliche Einheit. Die unwesentlichen Eigenschaften rechnen die Stoiker nicht zum ποιὸν, sondern zum πὼς ἔχον. — Derselbe Gegensatz des Wesentlichen und Unwesentlichen wird auch durch die Unterscheidung der ἕξις und σχέσις ausgedrückt; die ποιότητες, oder die wesentlichen Eigenschaften, heissen ἕξεις oder ἑκτὰ, die andern σχέσεις: Simpl. 54, γ. 55, ε. Welche Eigenschaften aber für wesentlich anzusehen sind, diess ist, wie Simpl. S. 61, β (Schol. in Arist. 70, b, 43) ausführt, nicht nach ihrer längeren oder kürzeren Dauer, sondern darnach zu unterscheiden, ob sie aus der Natur des betreffenden Gegenstandes hervorgehen, oder nicht: τὰς μέν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι τὰς δὲ ἕξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις. Eine engere Bedeutung von σχέσις (räumliche Lage oder Gestalt) drückt die Definition bei Stob. Ekl. I, 410 aus. — Ebendahin gehört dieUnt erscheidung der ἕνωσις und συναφή: nur dasjenige, dessen Einheit in einer wesentlichen Eigenschaft liegt, ist ein ἡνωμένον, alles Uebrige entweder ein blosses συνημμένον oder ἐκ διεστώτων; Sext. Math. IX, 78 (und ganz ähnlich VII, 102): τῶν τε σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων τὰ δὲ ἐκ διεστώτων· ἡνωμένα μὲν οὖν ἐστι τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα, καθάπερ φυτὰ καὶ ζῷα, die συνάφεια findet bei Ketten, Häusern, Schiffen u. s. f. statt, die Zusammensetzung ἐκ διεστώτων bei Heerden, Heeren u. s. w. Das Gleiche bei Seneca ep. 102, 6. nat. qu. II, 2. Vgl. Alex. De mixt. 143, a, u: ἀνάγκη δὲ τὸ ἓν σῶμα ὑπὸ μιᾶς,

ist diese Bestimmtheit die der Art oder Gattung, so heisst die Eigenschaft κοινῶς ποιὸν (oder ποιὸς), ist es eine individuelle Eigenthümlichkeit, so heisst sie ἰδίως ποιόν [1]). Die Eigenschaften bilden daher zusammen mit dem Substrat die besonderen und Einzelwesen [2]), und das ποιὸν entspricht in dieser Verbindung, nach TRENDELENBURG's treffender Bemerkung [3]), dem aristotelischen εἶδος [4]), und wird, wie dieses, als das wirkende und formende

ὥς φασιν, ἕξεως συνελέσθαι (l. συνέχεσθαι). SIMPL. 55, ε: τὰς γὰρ ποιότητας ἐκτὰ λέγοντες οὗτοι [οἱ Στωϊκοὶ] ἐπὶ τῶν ἡνωμένων μόνων ἐκτὰ ἀπολείπουσιν· ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συναφὴν, οἷον νεὼς, καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ διάστασιν, οἷον στρατοῦ, μηδὲν εἶναι ἐκτὸν μηδὲ εὑρίσκεσθαι πνευματικόν τι ἓν ἐπ' αὐτῶν μηδὲ ἕνα λόγον ἔχον ὥστε ἐπί τινα ὑπόστασιν ἐλθεῖν μιᾶς ἕξεως. — Solche ἕξεις, die keiner Steigerung und Verminderung (ἐπίτασις und ἄνεσις) fähig sind, heissen διαθέσεις; die Tugenden z. B., welche nach stoischer Lehre überall, wo sie sind, ganz und vollkommen sind, sollen διαθέσεις sein, die Künste blosse ἕξεις (SIMPL. Categ. 61, β f. Vgl. 72, δ. 73, β. — Schol. in Arist. 70, b, 28 ff. 76, a, 12. 24 ff. — STOB. Ekl. II, 98. 128. Vgl. PETERSEN 91 ff.). Anders hatte Aristoteles das Verhältniss dieser Ausdrücke bestimmt; vgl. Bd. II, b, 194, 1.

1) SYRIAN z. Arist. Metaph. S. 21 (bei PETERSEN S. 90): καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ τοὺς κοινοὺς ποιοὺς πρὸ τῶν ἰδίων ποιῶν ἀποτίθενται. STOB. Ekl. I, 434 f. s. o. S. 86. SIMPL. De an. 61, a, u., wo der ἰδίως ποιὸς durch ἀτομωθὲν εἶδος erklärt wird. DIOG. VII, 138. PLUT. c. not. 36, 3 u. a. St.

2) M. s. hierüber die S. 86 angeführten Stellen aus Plutarch und Stobäus, und SEXT. Pyrrh. I, 57: τὰ κιρνάμενα (die sich mischenden Stoffe — es handelt sich um die Möglichkeit der Mischung) ἐξ οὐσίας καὶ ποιοτήτων συγκεῖσθαί φασιν. (Dagegen redet PORPHYR bei SIMPL. Categ. 12, δ in eigenem Namen.) Die Stoiker unterscheiden daher einerseits die ἕξις von dem, welchem sie zukommt (vgl. PHILO nom. mutat. 1063, D, der offenbar den Stoikern folgend sagt: ἕξεις γὰρ τῶν κατ' αὐτὰς ποιῶν ἀμείνους, ὡς μουσικὴ μουσικοῦ u. s. w.), andererseits das Ding und seine οὐσία; STOB. Ekl. 1, 436: μὴ εἶναί τε ταὐτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧς ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ' ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτὸν, διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον, τὰ δ' ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ κεχωρίσθαι καὶ μηδ' ἐν μέρει θεωρεῖσθαι. (Vgl. SEXT. Pyrrh. III, 170. Math. IX, 336: οἱ δὲ Στωϊκοὶ οὔτε ἕτερον τοῦ ὅλου τὸ μέρος οὔτε τὸ αὐτό φασιν ὑπάρχειν, und SENECA ep. 313, 4 f.) Mnesarchus (ein Mitschüler des Posidonius) vergleicht desshalb a. a. O. das Verhältniss des Einzelwesens zu seiner οὐσία mit dem des Bildwerks zu dem Stoff, aus dem es gebildet ist. Da der ἰδίως ποιὸς ein Ding von allen anderen unterscheidet, versteht sich von selbst, was Chrysippus bei PHILO incorrupt. m. 951, B umständlich und schwerfällig beweist, ὅτι δύο εἰδοποιοὺς [l. ἰδίως ποιοὺς]· ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι.

3) A. a. O. S. 222.

4) Wie diess auch aus der Anm. 2 angeführten Vergleichung erhellt,

Princip in den Dingen beschrieben [1]); während aber das εἶδος der immaterielle Bestandtheil der Dinge ist, so werden die Eigenschaften von den Stoikern für etwas Körperliches, für Luftströmungen, gehalten [2]); das Sein der Eigenschaft im Substrat wird daher unter den Begriff der stofflichen Mischung gestellt [3]), und das Gleiche wird natürlich von dem Zusammensein mehrerer Eigenschaften in Einem Substrat [4]) und dem Sein der einzelnen Merkmale in den aus ihnen zusammengesetzten Eigenschaftsbegriffen [5]) gelten müssen: alle diese Verhältnisse haben wir uns

welche ganz an die Bd. II, b, 241 beigebrachten aristotelischen Bestimmungen erinnert.

1) Plut. St. rep. 43, 4. S. 1054: τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν. Es schliesst sich insofern, wie auch Simpl. 57, ε ff. bemerkt, an die stoische Lehre an, wenn Plotin (Enn. VI, 1, 10. 574, B) die ποιότης auf den Gattungsbegriff der δύναμις zurückführt. Doch beziehen sich die von Simpl. 58, α angeführten stoischen Definitionen der δύναμις (ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων, auch mit dem Zusatz: καὶ κατακρατοῦσα τῶν ἐνεργειῶν) nicht unmittelbar auf die ποιότης. Auch mit dem λόγος σπερματικὸς (s. u.) lässt sich die ποιότης zusammenstellen; vgl. Plot. VI, 1, 29. 593, A: εἰ δὲ τὰ ποιὰ ὕλην ποιὰν λέγοιεν, πρῶτον μὲν οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι ἀλλ' οὐκ ἐν ὕλῃ γενόμενοι σύνθετόν τι ποιήσουσιν . . . οὐκ ἄρα αὐτοὶ εἴδη οὐδὲ λόγοι. Diog. VII, 148: ἔστι δὲ φύσις ἕξις [= ποιότης s. o.] ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς u. s. w.

2) Plut. a. a. O. ebd. § 2: (Χρύσιππος) ἐν τοῖς περὶ ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα, καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσιν. Simpl. 69, γ: ἡ τῶν Στωϊκῶν δόξα λεγόντων, σώματα εἶναι τὰ σχήματα ὥσπερ τὰ ἄλλα ποιά. Vgl. ebd. 67, ε. Ders. 56, δ: πῶς δὲ καὶ πνευματικὴ ἡ οὐσία ἔσται τῶν σωματικῶν ποιοτήτων αὐτοῦ τοῦ πνεύματος συνθέτου ὄντος u. s. w. Weiteres im nächsten Kap.

3) Alex. Aphr. De an. 143, b, m: πῶς δὲ σωζόντων ἐστὶ τὴν περὶ κράσεως κοινὴν πρόληψιν τὸ λέγειν καὶ τὴν ἕξιν τοῖς ἔχουσιν αὐτὴν μεμίχθαι καὶ τὴν φύσιν τοῖς φυτοῖς καὶ τὸ φῶς τῷ ἀέρι καὶ τὴν ψυχὴν τῷ σώματι; vgl. ebd. 144, a, m, wo den Stoikern vorgerückt wird: μεμίχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν.

4) Plut. c. not. 36, 3: λέγουσιν οὗτοι καὶ πλάττουσιν ἐπὶ μιᾶς οὐσίας δύο ἰδίως γενέσθαι ποιούς (d. h. diess ergiebt sich aus ihrer Annahme, *in thesis* dagegen hatte es Chrysipp ausdrücklich geläugnet — s. S. 88, 2), καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν ἐπιόντος ἑτέρου δέχεσθαι καὶ διαφυλάττειν ὁμοίως ἀμφοτέρους.

5) Simpl. 70, ε: καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ ποιότητας ποιοτήτων ποιοῦσιν ἑαυτῶν [l. ἑκτῶν] ποιοῦντες ἑκτὰς ἕξεις [l. ἑκτὰ καὶ ἕξεις oder ἕξεις allein]. Die im Text an-

hier materialistisch, durch die Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper (s. unten) zu erklären [1]. Auf alle Arten von Eigenschaften liess sich aber freilich diese Erklärung nicht anwenden. Da die Stoiker alles Unkörperliche doch nicht vollständig beseitigen konnten [2], so mussten sie auch Eigenschaften des Unkörperlichen zugeben, die dann natürlich gleichfalls unkörperlich sein mussten [3]; wie man sich aber diese näher zu denken habe, wenn doch nur dem Körperlichen Wirklichkeit zukommen soll, liess sich begreiflicherweise nicht angeben [4]. — Unter

gedeutete Erklärung dieser Worte ergiebt sich aus dem Zusammenhang, in dem sie bei Simpl. stehen. Ein Eigenschaftsbegriff ist aus mehreren Merkmalen, eine Eigenschaft mithin aus mehreren Eigenschaften zusammengesetzt; wenn z. B. das λευκὸν das χρῶμα ist, so ist das διακριτικὸν ὄψεως die ἕξις des λευκόν.

1) Wie sich diess, auch abgesehen von der eben angeführten Aussage Alexander's, aus den Sätzen über die Körperlichkeit der Eigenschaften und die Mischung der Stoffe ergiebt; denn wenn diejenige Mischung von Stoffen, bei welcher jeder derselben seine Eigenthümlichkeit behält (die μῖξις und κρᾶσις im Unterschied von der παράθεσις und σύγχυσις), in der vollständigen Durchdringung eines Körpers durch den andern, ohne Uebergang in einen dritten, besteht (Stob. Ekl. I, 376. Alex. De mixt. 142, a, m. Plut. c. not. 37, 2 — das Nähere später), wenn ferner die Eigenschaften etwas Stoffliches sind, und wenn in den oben angegebenen Fällen ihrer Verbindung jede Eigenschaft ihre Eigenthümlichkeit bewahrt, während doch jede sowohl dem Substrat als den unter ihr befassten Eigenschaften ganz zukommt, so liegt am Tage, dass sich dieses Verhältniss nur durch die Annahme einer gegenseitigen Durchdringung der Eigenschaften mit dem Substrat und mit einander erklären lässt.

2) Auch hiefür wird der genauere Nachweis später gegeben werden; vorläufig vgl. m., was S. 78, 1. 79, 1 über das λεκτὸν bemerkt ist.

3) Simpl. 56, δ und ebenso schon 54, β: οἱ δὲ Στωϊκοὶ τῶν μὲν σωμάτων σωματικὰς, τῶν δὲ ἀσωμάτων ἀσωμάτους εἶναι λέγουσι τὰς ποιότητας. Nur die σωματικαὶ ποιότητες sollen πνεύματα sein; s. o. 89, 2. Die unkörperlichen Eigenschaften nannten sie, im Unterschied von den ἕξεις, ἑκτά; Dexipp. in Categ. S. 61, 17 Speng.: θαυμάζω δὲ τῶν Στωϊκῶν χωριζόντων τὰς ἕξεις ἀπὸ τῶν ἑκτῶν· ἀσώματα γὰρ μὴ παραδεχόμενοι καθ' ἑαυτὰ, ὅταν ἐρεσχελεῖν δέον ᾖ, ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαλήψεις ἔρχονται. Doch scheint dieser Sprachgebrauch, nach Simpl. Categ. 54, γ f., unter den Stoikern, bei denen über die Ausdehnung des Begriffs des ἑκτὸν verschiedene Ansichten herrschten, nicht allgemein gewesen zu sein; nach dieser Stelle war es Antipater, welcher die κοινὰ συμπτώματα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων unter die ἑκτὰ mitbefasst wissen wollte.

4) Vgl. Simpl. 57, ε, welcher nach der S. 87, 2 angeführten Definition der

die zwei übrigen Kategorieen fällt alles dasjenige, was sich als ein Unwesentliches oder blos Zufälliges vom Begriff eines Dinges trennen lässt; sofern dieses dem Dinge für sich zukommt, gehört es zum πώς ἔχον, sofern es demselben nur im Verhältniss zu einem Andern zukommt, zum πρός τί πως ἔχον. Das πώς ἔχον umfasst daher alle zufälligen Beschaffenheiten, welche von einem Subjekt ohne Bezugnahme auf ein Anderes ausgesagt werden können [1]: die Grösse, die Farbe, der Ort, die Zeit, das Thun, das Leiden, das Haben, die Bewegung, der Zustand, also mit Ausnahme der Substanz fast die sämmtlichen aristotelischen Kategorieen, sobald sie einem Ding nicht blos in Beziehung auf ein anderes zukommen, gehören zum πώς ἔχον [2], wogegen die blos relativen zufälligen Beschaffenheiten und Zustände (wie rechts und links, Vaterschaft und Sohnschaft) unter den Begriff des πρός τί πως ἔχον verwiesen werden; von dem Letzteren ist das einfache πρός τὶ zu unterscheiden, welches als keine besondere Kategorie aufgeführt wird, da es nicht hlos zufällige, sondern auch wesentliche Eigenschaften

Qualität fortfährt: ἐν δὲ τούτοις, εἰ μὴ οἷόν τε κατὰ τὸν ἐκείνων λόγον κοινὸν εἶναι σύμπτωμα σωμάτων τε καὶ ἀσωμάτων, οὐκέτι ἔσται γένος ἡ ποιότης, ἀλλ' ἑτέρως μὲν ἐπὶ τῶν σωμάτων ἑτέρως δὲ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων αὕτη ὑφέστηκε.

1) Simpl. 44, δ: ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προςποιούμενος (hinzurechnend, sc. τοῖς οὖσιν) ἔοικε Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγούμενος καὶ πὼς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πὼς ἔχειν.

2) Dexipp. in Categ. 41, 20 Speng.: εἰ δέ τις εἰς τὸ πὼς ἔχον συντάττοι τὰς πλείστας κατηγορίας, ὥσπερ οἱ Στωϊκοὶ ποιοῦσιν. Plot. VI, 1, 30. 594, A: πῶς δὲ ἓν τὸ πὼς ἔχον, πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἓν [γένος scil. θετέον], τοῦ μὲν ποσοῦ τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος; πῶς δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ ποῦ; πῶς δὲ ὅλως πὼς ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν Λυκείῳ καὶ ἐν Ἀκαδηγίᾳ; καὶ ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πὼς ἔχον; . . . τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πὼς ἔχον . . . καὶ ὁ πάσχων οὐ πὼς ἔχων . . . ἴσως δ' ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τοῦ κεῖσθαι τὸ πὼς ἔχον καὶ ἐπὶ τοῦ ἔχειν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἔχειν οὐ πὼς ἔχον ἀλλὰ ἔχον. Simpl. Categ. 94, ε: die Stoiker rechneten das ἔχειν zum πὼς ἔχον. Wenn Simpl. 16, δ sagt, sie haben unter ihren Kategorieen das ποσὸν, den Ort und die Zeit übergangen, so heisst das nur, sie haben diese Begriffe nicht als eigene Kategorieen aufgeführt; wo sie dieselben unterbrachten, sagt Simpl. selbst a. a. O. εἰ γὰρ τὸ πὼς ἔχον νομίζουσιν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα περιλαμβάνειν u. s. w. Mit Recht bemerkt übrigens Trendelenburg S. 229, da, wo im ποσὸν der artbildende Unterschied liege, wie bei mathematischen Begriffen, müsste dasselbe unter das ποιὸν fallen.

(ποιὰ) unter sich begreift, welche ein bestimmtes Verhalten zu Anderem in sich schliessen, wie das Wissen oder die Wahrnehmung [1]).

Zu einander verhalten sich diese vier Kategorieen so, dass jede vorangehende in der folgenden enthalten ist und durch diese näher bestimmt wird [2]). Die Substanz kommt in der Wirklichkeit nie ohne ihre Eigenschaften, sondern immer nur als qualitativ

1) Simpl. 42, ε: οἱ δὲ Στωϊκοὶ ἀνθ' ἑνὸς γένους δύο κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἀριθμοῦνται, τὰ μὲν ἐν τοῖς πρός τι τιθέντες, τὰ δ' ἐν τοῖς πρός τί πως ἔχουσι, καὶ τὰ μὲν πρός τι ἀντιδιαιροῦντες τοῖς καθ' αὑτὰ, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα τοῖς κατὰ διαφοράν (vgl. ebd. 44, β: οἱ Στ. νομίζουσι πάσης τῆς κατὰ διαφορὰν ἰδιότητος ἀπηλλάχθαι τὰ πρός τί πως ἔχοντα). Zu jenem gehöre Süss und Bitter u. dgl., zu diesem δεξιὸς, πατὴρ und Aehnliches. κατὰ διαφορὰν δέ φασι τὰ κατά τι εἶδος χαρακτηριζόμενα. Jedes καθ' αὑτὸ sei auch κατὰ διαφορὰν (qualitativ bestimmt), andererseits jedes πρός τί πως ἔχον auch πρός τι, aber nicht umgekehrt (vgl. 43, β). εἰ δὲ δεῖ σαφέστερον μεταλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πρός τι μὲν λέγουσιν ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον (oder wie die Definition bei Sext. Matth. VIII, 454 lautet: πρός τι ἐστὶ τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον), πρός τι δέ πως ἔχοντα ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέπειν, ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφορὰν κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τί πως ἔχοντα ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προςδέονται, πρὸς τὴν ὑπόστασιν· διὸ καὶ μηδεμιᾶς γινομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτ' ἂν οὐκέτι πατὴρ, τοῦ υἱοῦ ἀποθανόντος, ὁ δὲ δεξιὸς τοῦ παρακειμένου μεταστάντος· τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν οὐκ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο εἰ μὴ συμμεταβάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις. Das πρός τι in diesem Sinn gehört daher zum ποιὸν, es ist, wie Simpl. 43, α sagt, aus dem ποιὸν und dem πρός τι zusammengesetzt, das πρός τί πως ἔχον dagegen drückt, mit Herbart zu reden, nur eine „zufällige Ansicht" aus. Was Prantl I, 437, 108 aus Simpl. 44, β anführt, haben wir kein Recht, gerade auf Stoiker zu beziehen.

2) Trendelenburg S. 220: „die angegebenen Geschlechter sind dergestalt einander untergeordnet, dass das Vorangehende im Folgenden bleibt, aber eine neue Bestimmung hinzutritt. Die zweite Kategorie würde vollständig ausgedrückt heissen: ὑποκείμενα ποιά, die dritte ὑποκείμενα ποιά πως ἔχοντα, die vierte ὑποκείμενα ποιά πρός τι πως ἔχοντα." Trendelenburg verweist hiebei auf Simpl. f. 43, α: ἕπεται δὲ αὐτοῖς κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ τοῦ πρός τι. Plut. c. not. 44, 6: τέτταρά γε ποιοῦσιν ὑποκείμενα περὶ ἕκαστον, μᾶλλον δὲ τέτταρα ἕκαστον ἡμῶν. Plot. VI, 1, 29. 593, A: ἄτοπος ἡ διαίρεσις . . . ἐν θατέρῳ τῶν εἰδῶν τὸ ἕτερον τιθεῖσα, ὥσπερ ἂν [εἴ] τις διαιρῶν τὴν ἐπιστήμην τὴν μὲν γραμματικὴν λέγοι, τὴν δὲ γραμματικὴν καὶ ἄλλο τι. Sollen die ποιὰ eine ὕλη ποιὰ sein, so seien sie aus der ὕλη und dem εἶδος oder λόγος zusammengesetzt. Vgl. S. 39, 2.

bestimmte, andererseits die Eigenschaft nur an der Substanz vor [1]; das πῶς ἔχον setzt die Substanz als diese bestimmte, das πρός τί πως ἔχον setzt ein πῶς ἔχον voraus [2]. Wir werden später noch finden, wie enge diese Bestimmung und die stoische Kategorieenlehre überhaupt mit der metaphysischen Eigenthümlichkeit des Systems zusammenhängt.

Wenden wir uns von den unvollständigen Aussagen zu den vollständigen, und zunächst zu den Sätzen [3], so gaben die Stoiker, nach ihrer Weise, vor Allem eine möglichst vollständige Aufzählung der verschiedenen Arten von Sätzen, die sich aus ihrer syntaktischen Form ableiten lassen [4]. Genaueres wird uns aber nur über ihre Lehre vom Urtheil (ἀξίωμα) mitgetheilt, welche jedenfalls den wichtigsten und ausgeführtesten Theil dieser Untersuchungen bildete. Ein Urtheil ist eine vollständige Aussage, die entweder wahr oder falsch ist [5]. Die Urtheile theilen sich in

1) S. o. 87, 2.

2) Vgl. S. 91, 1. Plotin VI, 1, 30: Warum werden die πῶς ἔχοντα als Drittes gezählt, da doch περὶ τὴν ὕλην πῶς ἔχοντα πάντα? Die Stoiker unterscheiden vielleicht, und sagen, die ποιὰ seien περὶ τὴν ὕλην πῶς ἔχοντα, die πῶς ἔχοντα im eigentlichen Sinn dagegen περὶ τὰ ποιά. Allein da die ποιὰ selbst nichts anderes sind, als eine ὕλη πως ἔχουσα, kommt schliesslich Alles immer wieder auf die ὕλη zurück.

3) Prantl Gesch. d. Log. I, 440—467.

4) Bei Diog. 66 f. Sext. Math. VIII, 70 ff. Ammon. De interpr. 4, a (Schol. in Arist. 93, a, 22 ff. b, 20 ff.). Simpl. Categ. 103, α. Boëth. De interpr. 315 (324). Cramer Anecd. Oxon. III, 267 vgl. I, 104 werden unterschieden: das ἀξίωμα (s. u.), ἐρώτημα (die vollständige, mit Ja oder Nein zu beantwortende Frage), πύσμα (unvollständige Frage), προςτακτικὸν, ὁρκικὸν, ἀρατικὸν (Wunsch), εὐκτικὸν (Gebet), ὑποθετικὸν (wie ὑποκείσθω τὴν γῆν κέντρου λόγον ἔχειν πρὸς τὸν οὐρανὸν), ἐκθετικὸν (wie ἐκκείσθω εὐθεῖα γραμμή), προςαγορευτικὸν (Anrede), θαυμαστικὸν, ψεκτικὸν, ἐπαπορητικὸν, ἀφηγηματικὸν (erklärend), ὅμοιον ἀξιώματι (ein ἀξίωμα, welches aber noch einen Zusatz hat, wie der Verwunderungssatz: ὡς Πριαμίδῃσιν ἐμφερὴς ὁ βουκόλος! bei Sext. πλεῖον ἢ ἀξίωμα). Ammon. b. Waitz Arist. Org. I, 43, unt. spricht von zehn Formen der Rede bei den Stoikern, von denen er aber nur den προςτακτικὸς und ἐβκτικὸς (so das Mscpt.; Waitz vermuthet: ἐφεκτικὸς, es ist aber wohl εὐκτικὸς zu lesen) nennt. Abhandlungen Chrysipp's über die befehlenden und fragenden Sätze nennt Diog. 191; auf das Verhältniss des Schwurs zum ἀξίωμα bezieht sich, was Simpl. a. a. O. mittheilt, und die chrysippische Unterscheidung des ἀληθορκεῖν und εὐορκεῖν, ψευδορκεῖν und ἐπιορκεῖν b. Stob. Floril. 28, 15.

5) Diog. 65: ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, Fragen dagegen und andere ähnliche Sätze sind nicht wahr oder falsch; ebd. 66. 68. Diese

einfache und zusammengesetzte [1]; unter jenen verstehen die Stoiker die rein kategorischen [2], unter dieser Bezeichnung fassen sie das hypothetische, begründende, copulative, disjunktive, causale und vergleichende Urtheil zusammen [3]. Bei den einfachen Urtheilen sodann setzen sie an die Stelle des Quantitätsunterschiedes den der grösseren oder geringeren Bestimmtheit der Aussage [4],

Definition des Urtheils wird oft erwähnt; s. o. 70, 2. Simpl. Categ. 103, α. Cic. Tusc. I, 7, 14. De fato 10, 20. Gell. N. A. XVI, 8, 8. Schol. in Arist. 93, b, 35. Das Gleiche besagt der Ausdruck λόγος ἀποφαντικὸς, λεκτὸν ἀποφαντὸν b. Diog. 65 (s. o. 70, 2). Gell. XVI, 8, 4. Ammon. De interpr. 4, a. Schol. in Ar. 93, b, 20. Vgl. Bd. II, b, 156.

1) Sext. Math. VIII, 93: τῶν γὰρ ἀξιωμάτων πρώτην σχεδὸν καὶ κυριωτάτην ἐκφέρουσι διαφορὰν οἱ διαλεκτικοὶ καθ' ἣν τὰ μέν ἐστιν αὐτῶν ἁπλᾶ τὰ δ' οὐχ ἁπλᾶ. Ebd. 95. 108. Diog. 68 die Definitionen beider.

2) Sext. a. a. O., nach dem auch Diog. a. a. O. zu verbessern ist; über die Lesart vgl. S. 96, 3.

3) Diog. 69: ἐν δὲ τοῖς οὐχ ἁπλοῖς τὸ συνημμένον καὶ τὸ παρασυνημμένον καὶ τὸ συμπεπλεγμένον καὶ τὸ αἰτιῶδες καὶ τὸ διεζευγμένον καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ ἧττον. Weiteres über das συνημμένον und διεζευγμένον sogleich; über das παρασυνημμένον (ein Bedingungssatz, dessen Vordersatz durch ἐπειδὴ eingeführt wird) s. m. Diog. 71. 74; über das συμπεπλεγμένον (dessen Merkmal die Verknüpfung durch καὶ oder καὶ . . . καὶ ist) D. 72. Sext. Math. VIII, 124 f. Gell. N. A. XVI, 8, 9. Ps. Galen Εἰςαγ. διαλ. S. 13. Dexipp. in Categ. 27, 3 Speng. (Schol. in Ar. 44, a, 9 — Prantl S. 446 erklärt diese Stelle nicht ganz richtig: sie besagt blos, dass die Stoiker nur das copulative Urtheil συμπλοκὴ genannt wissen wollten); über das αἰτιῶδες (τὸ συντασσόμενον διὰ τοῦ „διότι" — also der Sache nach mit dem παρασυνημμένον identisch) D. 72. 74; über das διασαφοῦν τ. μ. und das διασαφοῦν τὸ ἧττον D. 72 f. Vgl. auch Cramer Anecd. Oxon. 1, 188 f. Apollon. Synt. (Bekker's Anecd. II) 481 ff. Diess sind aber nur die Hauptformen der zusammengesetzten Urtheile; an sich war ihre Zahl, sobald man auf verwickeltere Zusammensetzungen eingieng, unbestimmbar: Chrysippus hatte berechnet, dass sich 10 Sätze in mehr als 1 Million verschiedener Verbindungen bringen lassen, der berühmte Mathematiker Hipparchus wies ihm jedoch nach, dass sich nur 103049 bejahende und 310952 verneinende ergeben; Plut. Sto. rep. 29, 5. S. 1047. Qu. symp. VIII, 9, 3, 11. S. 732.

4) Von einer Eintheilung der Urtheile in allgemeine und besondere ist nichts überliefert; dagegen unterschieden sie nach Sext. Math. VIII, 96 f. (unvollständiger Diog. 70) ὡρισμένα, wie οὗτος κάθηται, ἀόριστα, wie τὶς κάθηται, und μέσα, wie ἄνθρωπος κάθηται, Σωκράτης περιπατεῖ. Die ὡρισμένα nannten sie (D. 70), sofern das Subjekt derselben im Nominativ steht, καταγορευτικὰ, die andern, unter derselben Voraussetzung, κατηγορικά: ein καταγορευτικὸν ist οὗτος περιπατεῖ, ein κατηγορικὸν, Δίων περιπατεῖ.

während sie zugleich, die Qualität der Urtheile betreffend, den bejahenden und verneinenden [1], um der verschiedenen grammatischen Form willen, nicht allein läugnende und privative, sondern auch überverneinende beifügen [2]. Die bejahenden und verneinenden Urtheile stehen in contradictorischem, alle andern in conträrem Gegensatz [3]. Von zwei Sätzen, die in contradictorischem Gegensatz stehen, muss, nach der alten Regel [4], der eine wahr,

1) Das bejahende heisst καταφατικὸν, das verneinende ἀποφατικὸν (Chrysipp. in dem sogleich anzuführenden Bruchstück; Simpl. Cat. 102, δ. ζ), was Apul. Dogm. Plat. III, S. 266 Oud. mit *dedicativa* und *abdicativa* übersetzt. Ueber die Art, wie sie die verneinenden Sätze ausdrückten, s. m. Boëth. De interpr. 373, Schol. in Arist. 120, a, u.

2) D. 69 f. Beispiel des ἀρνητικόν: οὐδεὶς περιπατεῖ; des στερητικὸν (welches ein mit dem α *privativum* zusammengesetztes Prädikat hat): ἀφιλάνθρωπός ἐστιν οὗτος, des ὑπεραποφατικὸν (Sätze mit doppelter Negation, die also eigentlich bejahende sind): οὐχὶ ἡμέρα οὐκ ἐστί.

3) Sext. Math. VIII, 89. D. 73: ἀντικείμενα seien ὧν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἐστὶν ἀποφατικὸν (oder auch, nach der äusserlichen Behandlung dieser Bestimmungen: ὧν τὸ ἕτ. τοῦ ἑτ. ἀποφάσει πλεονάζει), wie: „es ist Tag", „es ist nicht Tag". Aristoteles hatte diesen Gegensatz ἀντίφασις, den conträren ἐναντιότης genannt, beide aber unter dem Gattungsbegriff ἀντικείμενον befasst (s. Bd. II, b, 152 f. 157); die Stoiker wollten den Ausdruck ἀντικείμενα nur für den contradictorischen Gegensatz gelten lassen (Simpl. Cat. 102, δ — ebd. 102, ζ f. eine stoische Ausführung darüber, dass der Begriff des ἐναντίον auf verneinende Sätze und Begriffe nicht anwendbar sei), was aber nur eine Abweichung im Ausdruck ist. Das ἐναντίον nennen sie auch μαχόμενον (Apollon. Synt. S. 484 Bekk.). Den Gegensatz unter den Begriffen betreffend unterscheiden sie, im Uebrigen den aristotelischen Bestimmungen folgend, zwischen dem ἐναντίον und dem ἐναντίως ἔχον: ἐναντία sind solche Begriffe, die einen reinen und unmittelbaren Gegensatz bilden, wie φρόνησις und ἀφρόνησις, ἐναντίως ἔχοντα solche, die erst vermittelst jener im Gegensatz stehen, wie φρόνιμος und ἄφρων (Simpl. Categ. 98, γ ff.), das Eine wird also von den abstrakten, das Andere von den konkreten Begriffen ausgesagt. — Dass jedem verneinenden Satz ein bejahender entgegenstehe, wird in dem Bruchstück, welches zuerst Letronne (Fragments inédits u. s. w. Par. 1838) herausgegeben, Bergk (De Chrysippi libr. π. ἀποφατ. Cassel 1841. Gymn.progr.) emendirt, erläutert, und mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Chrysipp's Schrift περὶ ἀποφατικῶν zugewiesen hat, mit ermüdender Weitschweifigkeit an einer Reihe von Dichterstellen, von denen jede viermal wörtlich wiederholt ist, nachgewiesen. In der Erklärung des Bruchstücks scheint mir bei einem Punkte, wo Bergk nicht befriedigt, Prantl Gesch. d. Log. I, 451 f. das Richtige getroffen zu haben.

4) Bd. II, b, 157, 5. 175, 2.

der andere falsch sein [1]). Von den zusammengesetzten Urtheilen sind die wichtigsten die hypothetischen und die disjunktiven. In Betreff der letzteren ist uns jedoch so gut wie nichts überliefert [2]). Ein hypothetisches Urtheil (συνημμένον) ist dasjenige, dessen zwei Glieder durch die Partikel „wenn“ verknüpft sind, und mithin im Verhältniss von Grund und Folge, Vordersatz (ἡγούμενον) und Nachsatz (λῆγον) stehen [3]). In der Richtigkeit der Folgerung besteht die Wahrheit des hypothetischen Urtheils; über die Bedingungen jedoch, auf denen die Richtigkeit einer Folgerung beruhe, waren in der stoischen Schule selbst die Meinungen getheilt [4]).

1) Simpl. Categ. 103, β. Cic. de fato 16, 37. N. De. I, 25, 70. Weiteres oben 70, 2. 93, 5.

2) Dass die Glieder des Disjunktivsatzes, und ebenso ihre contradictorischen Gegensätze, in conträrem Gegensatz stehen (*adversa* oder *pugnantia* sein) müssen, und dass aus der Wahrheit des einen die Falschheit aller andern folge. Ein Disjunktivsatz, welcher die eine oder die andere dieser Bedingungen nicht erfüllt, ist falsch (παραδιεζευγμένον). Gell. N. A. XVI, 8, 12 ff. Sext. Pyrrh. II, 191. Alex. Anal. pr. 7, b, m.

3) Diog. 71. Sext. Math. 109 ff. Galen De simpl. medicam. II, 16. Bd. XI, 499. Ps. Galen Εἰςαγ. διαλ. S. 15. Dabei unterschieden die Stoiker überflüssiger Weise, aber ihrer sonstigen formalistischen Aeusserlichkeit entsprechend, den Fall, dass Vorder- und Nachsatz identisch („εἰ ἡμέρα ἐστὶν, ἡμέρα ἔστιν“) und den, dass sie verschieden sind („εἰ ἡμέρα ἐστὶ, φῶς ἔστιν“). Bedingungssätze der ersteren Art heissen διφορούμενα συνημμένα: (Sext. a. a. O. und VIII, 281. 294. 466. Pyrrh. II, 112. vgl. VIII, 95. Diog. 68. Dass in allen diesen Stellen nicht διαφορούμενον, sondern das dem Sinn allein entsprechende διφορούμενον zu lesen ist, erhellt nach Prantl's (S. 445, 122) richtiger Bemerkung aus dem, was Alex. Top. 7, a, u. Anal. pri. 7, b, u., über die διφορούμενοι συλλογισμοὶ sagt.

4) Sext. Matth. VIII, 112: κοινῶς μὲν γάρ φασιν ἅπαντες οἱ Διαλεκτικοὶ ὑγιὲς εἶναι συνημμένον, ὅταν ἀκολουθῇ τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ τὸ ἐν αὐτῷ λῆγον. περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς, στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια. Vgl. Cic. Acad. II, 47, 143: *in hoc ipso, quod in elementis dialectici docent, quomodo judicare oporteat, verum falsumne sit, si quid ita connexum est, ut hoc: Si dies est, lucet; quanta contentio est! aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet.* (Das Weitere, über Chrysipp's Abweichungen von Kleanthes, bezieht sich nicht auf das hypothetische Urtheil.) Philo nämlich, bei dem wir aber, ebenso, wie bei Chrysipp's Büchern gegen ihn (Diog. VII, 191. 194), lediglich an den bekannten Dialektiker, den Schüler Diodor's (Bd. II, a, 178, 1. 193, 2. 3. ebd. über Diodor), zu denken haben, hatte alle diejenigen Bedingungssätze für richtig erklärt, in denen nicht aus einem wahren Vordersatz ein falscher Nachsatz gefolgert werde, so dass dem-

Sofern der Vordersatz etwas aussagt, aus dessen Vorhandensein auf das im Nachsatz Ausgesagte geschlossen werden kann, wird er Anzeichen oder offenbarendes Zeichen genannt [1]).

Auch von der Modalität der Urtheile, welche schon Aristoteles und seine nächsten Schüler so vielfach beschäftigte [2]), hatte die stoische Logik ohne Zweifel ausführlich gehandelt; indessen sind uns aus dem Bereiche dieser Erörterungen nur die Bestimmungen

nach Bedingungssätze, in denen beide Sätze wahr, oder beide falsch sind, oder der Vordersatz falsch, der Nachsatz wahr ist, richtig wären (Sext. a. a. O. vgl. VIII, 245 f. 449. Pyrrh. II, 110); und nach Sext. Pyrrh. II, 104 ff. muss diese Bestimmung (vielleicht durch Zeno, über dessen Verkehr mit Philo Diog. VII, 16 zu vergleichen ist) auch in der stoischen Schule Eingang gefunden haben, so klar auch ist, dass nur hätte gesagt werden dürfen, was in der Angabe des Diog. VII, 81 allein gemeint zu sein scheint: unter der angegebenen Bedingung können Bedingungssätze richtig sein, nicht: sie seien es. Mit mehr Recht beurtheilten Andere die Richtigkeit der Bedingungssätze nach der des Zusammenhangs zwischen Vorder- und Nachsatz, indem sie entweder sagten, richtig sei ein Bedingungssatz, mit dessen Vordersatz das contradictorische Gegentheil (ἀντικείμενον) des Nachsatzes unvereinbar sei, oder: richtig sei ein solcher, dessen Nachsatz potentiell (δυνάμει) im Vordersatz enthalten sei (Sext. Pyrrh. II, 111 f.). Die erste von diesen Bestimmungen, welche auch Diog. 73 allein als die stoische Schullehre aufführt, hatte Chrysippus aufgestellt; und er wollte desshalb (nach Cic. De fato 6, 12. 8, 15) nicht dulden, dass Sätze, bei denen diess nicht der Fall ist, hypothetisch ausgedrückt werden; man solle z. B. nicht sagen: *si quis natus est oriente canicula, is in mari non morietur*, sondern: *non et natus est quis oriente canicula et is in mari morietur.* Mit der Untersuchung über die Richtigkeit der Bedingungssätze steht auch die Bemerkung im Zusammenhang, dass ein wahrer Bedingungssatz im Verfolge in einen unwahren umschlagen könne; der Satz z. B. „wenn Dion jetzt lebt, wird er auch ferner leben“, könne jetzt wahr sein, aber im letzten Moment seines Lebens höre er auf, wahr zu sein. Solche Sätze nannten die Stoiker ἀπεριγράφως μεταπίπτοντα, weil sich der Zeitpunkt, in dem sie in unwahre umschlagen, nicht vorherbestimmen lässt (Simpl. Phys. 305, a, o. nach Alexander). Ueber die μεταπίπτοντα hatte nach Dionys. comp. verb. S. 72 Schäf. Chrysippus geschrieben; Diog. VII, 105 f. nennt zwei Bücher darüber, die er aber als unächt bezeichnet.

1) Nach Sext. Pyrrh. II, 100. Math. VIII, 143. 156 unterschieden die Stoiker zwischen σημεῖα ὑπομνηστικὰ und σ. ἐνδεικτικά; die letzteren definirten sie als ἐνδεικτικὸν ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον (oder προκαθηγ.) ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος, wobei unter einem ὑγιὲς συνημμένον näher ein solches verstanden wird, in dem sowohl Vorder- als Nachsatz wahr sind. Sext. Pyrrh. II, 101. 106. 115. Math. VIII, 249.

2) S. Bd. II, b, 160 f. 649 f.

über das Mögliche und Nothwendige bekannt, welche hauptsächlich Chrysippus, im Streit gegen den Megariker Diodor, aufgestellt hat [1]). Auch diese sind aber von keiner grossen Erheblichkeit, so viel Gewicht auch die Stoiker darauf legten, um mit ihrer Hülfe den Folgerungen zu entgehen, welche sich doch von einer anderen Seite her aus ihrem Determinismus unweigerlich ergaben [2]).

In ihrer Syllogistik [3]), welcher sie einen besonderen Werth

1) Diodor hatte behauptet, möglich sei nur, was entweder ist oder sein wird (s. Bd. II, a, 192). Die Stoiker, insbesondere Chrysippus, definirten das δυνατὸν als dasjenige, was wahr sein kann (τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι), wenn die äusseren Umstände diess nicht verhindern, das ἀδύνατον als das, ὃ μή ἐστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι. Von dem Möglichen unterschieden sie das οὐκ ἀναγκαῖον als das, ὃ καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων (Plut. Sto. rep. 46, S. 1055. Diog. 75. Boëth. De interpr. 374 Bas. Das Gleiche besagt aber auch die Angabe bei Alex. Aphr. De fato c. 10, S. 30: δυνατὸν εἶναι γενέσθαι τοῦτο ὃ ὑπ' οὐδενὸς κωλύεται γενέσθαι, κἂν μὴ γένηται), wogegen das Nothwendige das ist, was wahr ist und entweder an sich selbst oder um der äusseren Umstände willen nicht falsch sein kann (Diog. und Boëth. a. a. O.). Wahrscheinlich gab es aber auch eine andere Definition des Nichtnothwendigen, nach welcher ein solches alles das ist, ὃ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων; nur bei dieser Definition konnte wenigstens gesagt werden (Boëth. 429), das Nichtnothwendige sei theils möglich theils unmöglich, was in diesem Falle der andern Bestimmung, dass das Mögliche theils nothwendig theils nicht nothwendig sei, nicht (wie Boëth. und Prantl S. 463 glauben) widerstreitet: die Begriffe des Möglichen und Nichtnothwendigen, so bestimmt, schneiden sich, jener enthält Nothwendiges und Nichtnothwendiges, dieser Mögliches und Unmögliches unter sich. Um nun seine Definition des Möglichen gegen den κυριεύων Diodor's (s. o. a. a. O.) zu schützen, läugnete Chrysippus den Satz: δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν, ohne dass er doch, wie es scheint, die in diesem Satz liegende Vermischung der Zeitfolge und des Causalzusammenhangs aufgedeckt hätte (Alex. Anal. pri. 57, b, u. folg., nach ihm Philop. Anal. pr. XLII, b. Schol. in Arist. 163, a, unt. Cic. De Fato 7, 13. Ep. ad Div. IX, 4; ebendarauf geht ohne Zweifel Plut. c. not. 2, 3), während Kleanthes, Antipater und Panthödes es vorzogen, einen andern von Diodor's Vordersätzen, den Satz, dass alles Vergangene nothwendig wahr sei, zu bestreiten (Epiktet. Dissert. II, 19, 2. 5). Die aristotelische Behauptung (Bd. II, b, 157, 5) jedoch, dass bei Disjunktivsätzen, die sich auf Künftiges beziehen, zwar die Disjunktion, aber keines der beiden Glieder für sich wahr sei, gaben die Stoiker nicht zu; Simpl. Categ. 103, β.

2) Wie ihnen diess Plut. Sto. rep. 46. S. 1055 mit Recht vorhält.

3) Bei Prantl S. 467—496.

beilegten, und auf welche sie sich besonders viel zu Gute thaten [1], berücksichtigten die Stoiker hauptsächlich die hypothetischen und disjunktiven Schlüsse [2]; nur über diese sind uns wenigstens stoische Bestimmungen bekannt [3], und auch wo sie von den Schlüssen im Allgemeinen reden, entlehnen sie ihre Beispiele immer vom hypothetischen Schluss [4]; ja nach Alexander [5] wollten sie nur diese Schlüsse als regelrechte Syllogismen gelten lassen [6], die

1) Diog. 45. Sext. Pyrrh. II, 194; vgl. oben S. 54.

2) Dass diese beiden von den Peripatetikern unter dem Namen der hypothetischen zusammengefasst wurden, ist schon II, b, 651 bemerkt worden, ebenso fassen die Stoiker, z. B. in den fünf ἀναπόδεικτοι (s. u. 101, 3) beide zusammen. Vgl. Anm. 5.

3) Doch scheinen die Kettenschlüsse (s. u. 102, 4) auch in der kategorischen Form behandelt worden zu sein.

4) Wie Prantl 468, 171 an Diog. 76. Sext. Pyrrh. II, 135 f. Apul. Dogm. Plat. III, 279 Oud. nachweist. Derselbe beruft sich mit Recht auch auf den Umstand, dass Chrysippus die Grundformen des Voraussetzungsschlusses gleich am Anfang seiner Schlusslehre besprochen hatte; Sext. Math. VIII, 223.

5) Anal. pr. 87, b, m. (107, b): δι' ὑποθέσεως δὲ ἄλλης, ὡς εἶπεν (Arist. Anal. pr. I, 23. 41, a, 37), εἶεν ἂν καὶ οὓς οἱ νεώτεροι συλλογισμοὺς μόνους βούλονται λέγειν· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ διὰ τροπικοῦ, ὡς φασὶ, καὶ τῆς προςλήψεως γινόμενοι, τοῦ τροπικοῦ ἢ συνημμένου (Bedingungssatz) ὄντος ἢ διεζευγμένου (Disjunktivsatz) ἢ συμπεπλεγμένου (Copulativsatz, wobei wir theils an hypothetische Sätze zu denken haben werden, wie das συμπεπλεγμένον b. Sext. Math. VIII, 235, theils an verneinende kategorische, welche die Bedeutung hypothetischer haben, wie: es ist nicht A und B zugleich, vgl. Diog. 80. Sext. Pyrrh. II, 158. Math. VIII, 226. Cic. De fato 6, 12). Dass nämlich diese νεώτεροι Stoiker sind, erhellt ausser der stoischen Terminologie auch aus dem Umstand, dass die Peripatetiker, an die man sonst allein denken könnte, stets den kategorischen Schluss für den ursprünglichen hielten. Vgl. Prantl 468, 172.

6) Einen solchen Schluss nannten sie λόγος, wenn er mit bestimmten Bezeichnungen ausgedrückt ist („Wenn es Tag ist, ist es hell" u. s. w.), sein allgemeines Schema (wofür sie nicht, wie die Peripatetiker, Buchstaben, sondern Zahlen zu nehmen pflegten: εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον u. s. w.) τρόπος, einen aus beiden Ausdrucksweisen zusammengesetzten Schluss („εἰ ζῇ Πλάτων, ἀναπνεῖ Πλάτων· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον) λογοτρόπος. Die Vordersätze heissen λήμματα (im Unterschied vom ἀξίωμα, welches den Satz abgesehen von seiner Stellung im Schluss bezeichnet), im engeren Sinn der Obersatz λῆμμα, der Untersatz πρόςληψις (daher die Partikel δέ γε προςληπτικὸς σύνδεσμος Apollon. Synt. S. 518 Bekk.), der Schlussatz ἐπιφορά (auch hier ἐπιφορικοὶ σύνδεσμοι, ebd. 519); der hypothetische Obersatz als solcher, in seinen verschiedenen Arten, heisst τροπικὸν, der Vordersatz desselben, wie

kategorischen dagegen rechneten sie zu denen, welche zwar der Sache nach richtig seien, denen aber die ordentliche syllogistische Form fehle [1]). Unter denselben werden nun zunächst bündige und nicht-bündige [2]) unterschieden. Bei den ersteren fassen sodann die Stoiker theils die grössere oder geringere Genauigkeit des Ausdrucks [3]), theils den Unterschied der formellen Richtigkeit und materiellen Wahrheit [4]) in's Auge; sie bemerken ferner, dass auch die wahren Schlüsse nicht immer eine Erweiterung unseres Wissens gewähren, und die, welche diess leisten, sich nicht immer auf objektiv gültige Beweise, sondern in manchen Fällen auch nur auf subjektive Entscheidungsgründe stützen [5]); der Hauptgesichts-

bei den Peripatetikern, ἡγούμενον, der Nachsatz (bei diesen ἑπόμενον) λῆγον, Diog. 76 f. Sext. Pyrrh. II, 135 f. Math. VIII, 301 f. 227. Alex. a. a. O. und S. 88, a, m. b, o. 109, a, m. 7, b, m. Philop. Anal. pr. LX, a. Schol. in Arist. 170, a, 2 ff. Ammon. zu Anal. pr. 24, b, 19, Arist. Org. ed. Waitz I, 45. Apul. Dogm. Plat. III, 279 Oud. Ps. Galen Εἰς. διαλ. S. 19.

1) Alex. Anal. pr. 116, b, u., nachdem er der ἀμεθόδως περαίνοντες συλλογισμοὶ (formell unvollkommene Schlüsse, wie etwa der: A = B, B = C, also A = C, zu dem der Obersatz fehlen soll: „Zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind einander gleich"; m. s. über diese ἀμεθόδως περαίνοντες der Stoiker a. a. O. 8, a, u. 22, b, o. Alex. Top. 10, o. Ps. Galen Εἰς. διαλ. 59) erwähnt hat: οὓς ὅτι μὲν μὴ λέγουσι συλλογιστικῶς συνάγειν, ὑγιῶς λέγουσι [οἱ νεώτεροι] . . . ὅτι δὲ ἡγοῦνται ὁμοίους αὐτοὺς εἶναι τοῖς κατηγορικοῖς συλλογισμοῖς . . . τοῦ παντὸς διαμαρτάνουσιν.

2) Συνακτικοὶ oder περαντικοὶ, und ἀσύνακτοι oder ἀπέραντοι, auch ἀσυλλόγιστοι; Sext. Pyrrh. II, 137. Math. VIII, 303. 428 f. Diog. 77.

3) Schlüsse, welche der Sache nach bündig sind, aber nicht die strengere Schulform haben, heissen περαντικοὶ im engern Sinn, solche, bei denen diess der Fall ist, συλλογιστικοί. Diog. 78 vgl. Ps. Galen Εἰσαγ. διαλ. 58.

4) Wahr (ἀληθὴς) ist ein Schluss, wenn nicht blos die Folgerung darin richtig (ὑγιὴς) ist, sondern auch alle seine einzelnen Sätze, sowohl die Prämissen, als der Schlussatz, materiell wahr sind; die λόγοι συνακτικοὶ zerfallen daher in wahre und nichtwahre. Sext. Pyrrh. II, 138 f. Math. VIII, 310 f. 412 ff. Diog. 79.

5) Sext. Pyrrh. II, 140 ff. 135. Math. VIII, 305 ff. 313 f. 411 ff.: die wahren Schlüsse theilen sich in ἀποδεικτικοὶ und οὐκ ἀποδεικτικοί. Ἀποδεικτικοὶ sind οἱ διὰ προδήλων ἄδηλόν τι συνάγοντες, οὐκ ἀποδ. die, bei welchen diess nicht der Fall ist, wie etwa der Schluss: „Wenn es Tag ist, ist es hell, nun ist es Tag, also ist es hell", denn der Schlussatz, „es ist hell", ist ebenso unmittelbar einleuchtend, wie der Untersatz: „es ist Tag". Die beweisenden sodann führen uns theils nur ἐφοδευτικῶς von den Vordersätzen zum Schlussatz, theils ἐφοδευτικῶς ἅμα καὶ ἐκκαλυπτικῶς: Jenes, wenn die Vordersätze auf blossem

punkt jedoch für die Eintheilung der Schlüsse liegt in ihrer logischen Form. Für die Grundformen aller Voraussetzungsschlüsse galten Chrysippus [1] die fünf, welche schon Theophrast aufgestellt hatte [2]; die Richtigkeit dieser Schlussformen sollte keines Beweises bedürfen, vielmehr sollten alle andern auf sie zurückgeführt und durch sie bewährt werden [3]; dass aber unter denselben auch ausdrücklich solche hervorgehoben werden, in denen ein und derselbe Satz in der Form eines Schlusses tautologisch wiederholt wird [4], ist nur einer von den Beweisen eines ganz äusserlichen und unfruchtbaren Formalismus, an denen die stoische Logik so reich ist. Aus diesen fünf einfachen Schlussarten sind die „nicht-einfachen" zusammengesetzt [5] und auf sie zurückzu-

Glauben (πίστις und μνήμη), Dieses, wenn sie auf wissenschaftlicher Nothwendigkeit beruhen.

1) Andere hatten, nach Diog. 79. Sext. Pyrrh. II, 157, auch noch weitere ἀναπόδεικτοι aufgezählt. Einem von diesen folgt Cicero, wenn er Top. 14, 57 einen sechsten und siebenten, eigentlich Unterarten des dritten, beifügt.

2) S. Bd. II, b, 652, 3.

3) M. s. über diese fünf ἀναπόδεικτοι Chrysipp's (welche hier nicht eingehender aufgeführt werden sollen, da sie mit den theophrastischen durchaus zusammenfallen) Diog. 79—81 (wo aber s. 79 für συλλογισμῶν wohl συλλογιστικῶν — s. o. 100, 3 — zu setzen ist). Sext. Pyrrh. II, 156—159. 201. Math. VIII, 223—227. Cic. Top. 13 f. Simpl. Phys. 123, b, m (der δεύτερος ἀναπόδεικτος). Ps. Galen Εἰςαγ. διαλ. 17 ff., wozu Prantl 473, 182 z. vgl. Ueber den πέμπτος ἀναπόδεικτος διὰ πλειόνων Sext. Pyrrh. I, 69. Kleomed. Meteora S. 41. 47. Prantl S. 475.

4) Dabei werden noch zwei Fälle unterschieden: der, dass alle drei Glieder des Schlusses, und der, dass nur der Schlussatz und der Untersatz identisch sind. Schlüsse der ersteren Art („Wenn es Tag ist, ist es Tag; nun ist es Tag; also ist es Tag") heissen, wie die entsprechenden Urtheile, διφορούμενοι, Schlüsse der zweiten Klasse („Es ist entweder Tag oder Nacht; nun ist es Tag; also ist es Tag") ἀδιαφόρως περαίνοντες; die letztere Bezeichnung kommt aber auch für beide zusammen vor. M. s. Alex. Anal. pr. 7, a, u. b, u. 53, b, o. Top. 7, u. Schol. in Arist. 294, b, 25. Cic. Acad. II, 30, 96 u. a. St. b. Prantl 476, 185.

5) Cic. Top. 14, 57: *ex his modis conclusiones innumerabiles nascuntur.* Sext. Math. VIII, 228 f., wo aber auffällt, dass die ἀναπόδεικτοι selbst sich in ἁπλοῖ und οὐχ ἁπλοῖ theilen sollen, während doch die ἁπλοῖ mit den unmittelbar vorher genannten fünf ἀναπόδεικτοι zusammenfallen. Man könnte statt ἀναποδείκτων „ἀποδεικτικῶν" vermuthen; doch ist es auch möglich, dass der Ausdruck ἀναπόδεικτοι bald in engerem bald in weiterem Sinn gebraucht wurde.

führen [1]); unter denselben werden solche unterschieden, die aus gleichartigen, und solche, die aus ungleichartigen Theilen bestehen [2]); bei den ersteren kommt dann aber freilich wieder ein so nutzloser Formalismus zum Vorschein, dass es schwer ist, zu sagen, was die Stoiker denn eigentlich damit wollten [3]). Werden zwei oder mehrere Schlüsse, von welchen der Schlussatz des vorangehenden erster Vordersatz des folgenden ist, durch jedesmalige Weglassung dieser beiden gleichlautenden Sätze zu Einem verbunden, so entsteht der Kettenschluss; die von den Peripatetikern überlieferten Formen desselben hatten die Stoiker in ihrer Weise über das Maass des wissenschaftlichen Bedürfnisses hinaus verfolgt [4]). Dass Antipater diesen zusammengesetzten

1) Diog. 78: συλλογιστικοὶ [sc. λόγοι] μὲν οὖν εἰσιν οἳ ἤτοι ἀναπόδεικτοι ὄντες ἢ ἀναγόμενοι ἐπὶ τοὺς ἀναποδείκτους κατά τι τῶν θεμάτων ἤ τινά. Mit der Auflösung der zusammengesetzten Schlüsse hatte sich (wie auch Diog. 190 f. 194 f. beweist) nach Galen Hipp. et Plat. II, 3. S. 224 namentlich Chrysippus viel beschäftigt, für dessen Auflösungen Antipater einfachere vorschlug.

2) Sext. a. a. O. 229—243, welcher sein Beispiel zwar von Aenesidemus entlehnt, aber ohne Zweifel den stoischen Bestimmungen folgt. Vgl. Prantl 479 f. Ein solcher zusammengesetzter Schluss ist auch der b. Sext. a. a. O. 281 f.

3) Vgl. Sext. a. a. O. und dazu Prantl S. 478 f.

4) Nachdem Alex. zu Anal. pr. I, 25. 42, b, 5 vom Kettenschluss gesprochen hat, fährt er S. 94, b, m fort: ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν προτάσεων συνεχείᾳ τό τε συνθετικόν ἐστι θεώρημα . . . καὶ οἱ καλούμενοι ὑπὸ τῶν νεωτέρων ἐπιβάλλοντές τε καὶ ἐπιβαλλόμενοι. Das συνθετικὸν θεώρημα nun, dessen Bedeutung (= Kettenschluss) sofort erläutert wird, muss ein peripatetischer Ausdruck sein. Das Gleiche bedeuten aber auch die ἐπιβάλλοντές τε καὶ ἐπιβαλλόμενοι. Dieselben finden sich nämlich, wie Alex. weiter erläutert, ἐν ταῖς συνεχῶς λαμβανομέναις προτάσεσι χωρὶς τῶν συμπερασμάτων, wie: „A kommt B, B kommt C, C kommt D, also kommt A D zu; ἐπιβαλλόμενος heisst dabei der Schluss, dessen Schlussatz, ἐπιβάλλων der, dessen Prämisse weggelassen ist (so dass demnach, wenn drei Schlüsse so zusammengezogen sind, der erste ἐπιβαλλόμενος ist, der letzte ἐπιβάλλων, der mittlere beides). Solche Schlüsse können, wie Alex. ausführt, in den drei aristotelischen Figuren gemacht werden κατὰ τὸ παραδεδομένον συνθετικὸν θεώρημα. ὃ οἱ μὲν περὶ Ἀριστοτέλην τῇ χρείᾳ παραμετρήσαντες παρέδοσαν, ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἀπῄτει, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς τοῦ [l. στοᾶς] παρ' ἐκείνων λαβόντες καὶ διελόντες ἐποίησαν ἐξ αὐτοῦ τὸ καλούμενον παρ' αὐτοῖς δεύτερον καὶ τρίτον θέμα καὶ τέταρτον, ἀμελήσαντες μὲν τοῦ χρησίμου, πᾶν δὲ τὸ ὁπωσοῦν δυνάμενον λέγεσθαι ἐν τῇ τοιαύτῃ θεωρίᾳ, κἂν ἄχρηστος ᾖ, ἐπεξελθόντες τε καὶ ζηλώσαντες. Auf denselben Gegenstand bezieht sich Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 483, b, 26: ἡ δὲ τοιαύτη ἀνάλυσις τοῦ λόγου, ἡ τὸ συμπέρασμα λαμβάνουσα καὶ

Schlüssen andererseits auch solche mit einer einzigen Prämisse gegenüberstellte [1]), war eine Bereicherung der Logik von sehr zweifelhaftem Werth. Ueber einige andere Punkte der stoischen Syllogistik sind wir nur sehr unvollständig unterrichtet [2]); wir werden aber diesen Verlust um so leichter verschmerzen können, da wir uns auch schon in dem Bisherigen hinreichend davon überzeugen konnten, wie begründet die Vorwürfe sind, welche der Schule wegen der kleinlichen Sorgfalt gemacht werden, mit der sie auch den werthlosesten logischen Formen nachzugehen liebte [3]).

Wie die Darstellung der beweiskräftigen Schlüsse, so war

προςλαμβάνουσα ἄλλην πρότασιν, κατὰ τὸ τρίτον λεγόμενον παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς θέμα περαίνεται, dessen Regel die sei: wenn aus dem Schlussatz eines Schlusses und einem zweiten Satz ein dritter erschlossen werden kann, so kann derselbe auch aus diesem zweiten Satz und den Prämissen jenes Schlussatzes erschlossen werden. Diese beiden Stellen scheinen Prantl bei seiner sonst so vollständigen Zusammenstellung entgangen zu sein, sonst würde er wohl bei dem πρῶτον, δεύτερον, τρίτον und τέταρτον θέμα, dessen Galen Hipp. et Plat. II, 3. Bd. V, 224. Alex. Anal. pr. 53, b, o. erwähnt, nicht an die verschiedenen Formen der ἀναπόδεικτοι (s. o. 101, 3) denken, statt sie auf die Formeln zur Auflösung der zusammengesetzten Schlüsse zu beziehen. Vgl. auch Anm. 1. Auf solche zusammengesetzte Schlüsse geht wohl der Ausdruck διὰ δύο τροπικῶν, διὰ τριῶν τροπικῶν b. Galen a. a. O. Sext. Pyrrh. II, 2 und der Titel einer chrysippischen Schrift: π. τοῦ διὰ τριῶν (sc. τροπικῶν oder λημμάτων vgl. S. 99, 6) b. Diog. VII, 191.

1) M. s. über diese μονολήμματοι συλλογισμοὶ (wie: „ἡμέρα ἔστι, φῶς ἄρα ἔστιν“· „ἀναπνεῖς, ζῇς ἄρα“). Alex. Top. 6, u. 274, o. Anal. pr. 7, a, o. 8, a, u. Sext. Pyrrh. II, 167. Math. VIII, 443. Apul. Dogm. Plat. III, 272 Oud. und was Prantl 477, 186 weiter anführt.

2) M. vgl. darüber, was Prantl S. 481 f. aus Sext. Pyrrh. II, 2. Alex. Anal. pr. 53, b, o. Galen a. a. O. Ps. Galen Εἰςαγ. διαλ. 57 beibringt. Wenn der letztern Stelle zufolge Posidonius die Vergleichungsschlüsse συνακτικοὺς κατὰ δύναμιν ἀξιώματος nannte, und ebenso nach Schol. in Hermog. Rhet. gr. ed. Walz VII, b, 764 bei den Stoikern von einem κατὰ δύναμιν τροπικὸν gesprochen wurde, so ist diess das Gleiche, was uns schon S. 100, 1. vorkam, wo auch ein Vergleichungsschluss zu den ἀμεθόδως περαίνοντες gerechnet wurde, die durch Beifügung eines ἀξίωμα in regelrechte Schlüsse verwandelt werden können. In der Lehre vom Beweis wurde nach Prokl. in Euclid. 103, unt. auch der τόπος παράδοξος behandelt, wozu insbesondere ihre ethischen Paradoxa (s. u.) den Stoikern Anlass geben konnten.

3) Vgl. Alex. Anal. pr. 95, a, o (s. o. 102, 4). Galen a. a. O. Hatte doch nach Ps. Galen a. a. O. 58 Chrysippus selbst 3 Bücher Συλλογιστικαὶ ἄρχηστοι verfasst.

auch die Aufzählung und Widerlegung der nichtbeweisenden [1]), und namentlich die Auflösung der vielen Sophismen, welche sich seit der Zeit der Sophisten und Megariker angesammelt hatten, für die Stoiker ein Gegenstand der sorgfältigsten Bemühung und eine erwünschte Gelegenheit zur Bewährung ihres dialektischen Scharfsinns. Auch hierin gieng Chrysippus natürlich Allen voran [2]). Dass er aber doch die Schwierigkeiten nicht immer zu beseitigen wusste, sehen wir an seinem auffallenden Verhalten zu den Soriten [3]), denen er sich durch Einhalten des Urtheils zu entziehen rieth [4]). Im Uebrigen können wir hier auf die Sophismen, mit denen die Stoiker sich abgaben, und die Art ihrer Widerlegung nicht eingehen [5]).

Durch alle diese Untersuchungen suchten nun die Stoiker einen festen Boden für die wissenschaftliche Beweisführung zu gewinnen. So gross aber der Werth war, welchen sie dieser beilegten, so gaben doch auch sie mit Aristoteles [6]) zu, dass sich nicht Alles beweisen lasse. Statt nun aber diese Lücke mit ihm durch die Induktion auszufüllen, und sich um eine Vervollkommnung seiner Theorie derselben zu bemühen, begnügten sie sich mit Hypothesen, die ihre Wahrheit theils unmittelbar in sich selbst

1) Nur für den Zweck ihrer Widerlegung nämlich konnten sie, wie sich bei so abgesagten Feinden der Skepsis von selbst versteht, aufgeführt werden, und nur in diesem Sinn haben wir es zu verstehen, wenn b. Diog. 186 f. chrysippische Sophismen angeführt sind.

2) Das Verzeichniss seiner Schriften enthält eine ganze Reihe von Abhandlungen über die Trugschlüsse und über einzelne derselben; über den ψευδόμενος z. B. allein fünf.

3) Ueber welche Bd. II, a, 188, 2. 3 z. vgl.

4) Cic. Acad. II, 29, 93: *placet enim Chrysippo, quum gradatim interrogetur, verbi causa, tria pauca sint, anne multa, aliquanto prius, quam ad multa perveniat, quiescere, id est quod ab iis dicitur* ἡσυχάζειν. Das Gleiche b. Sext. Math. VII, 416. Pyrrh. II, 253. Auch auf andere Fangschlüsse wurde dieses Verfahren angewendet; Simpl. Categ. 6, γ. Mit diesem λόγος ἡσυχάζων (Diog. 198) setzt Prantl S. 489 auch den ἀργὸς λόγος (Cic. De fato 12, 28) in Verbindung, da dieser nur die praktische Anwendung von jenem sei; aber wie mir scheint, mit Unrecht: den ἀργὸς λόγος, durch welchen der stoische Fatalismus *ad absurdum* geführt werden sollte, konnte Chrysippus nicht gutheissen, und er wird ihm auch nicht beigelegt.

5) Was wir darüber wissen, findet sich bei Prantl S. 485—496.

6) Vgl. Bd. II, b, 170 ff.

tragen, theils durch die ihrer Folgesätze beweisen sollten [1]); so dass ihre Methodologie, ähnlich wie ihre Erkenntnisstheorie, mit der Forderung eines unmittelbar Gewissen abschliesst.

Den Werth dieser ganzen formalen Logik können wir nicht hoch anschlagen. So unvollständig wir auch über dieselbe unterrichtet sind, so reicht doch das, was wir von ihr wissen, vollkommen aus, um unser Urtheil hierüber festzustellen. Wir sehen einerseits allerdings, dass sich die stoische Schule seit Chrysippus die äusserste Mühe gab, das wissenschaftliche Verfahren in allen seinen Theilen bis in's Einzelste hinaus auf feste Formen zurückzuführen; wir sehen aber zugleich auch, dass sie hiebei die eigentliche Aufgabe der Logik, ein Bild der wirklichen Denkoperationen und ihrer Gesetze zu geben, ganz aus den Augen verlor, in den leersten und unfruchtbarsten Formalismus verfiel. Nicht einmal über die logischen Formen des Denkens kann sie neue Entdeckungen von einiger Erheblichkeit gemacht haben, denn diese wären von den Schriftstellern, welche so viele der unbedeutendsten Abweichungen von der aristotelischen Logik berichten, gewiss nicht übergangen; sondern ihre ganze Thätigkeit auf diesem Felde besteht darin, dass sie die peripatetische Logik in eine neue Terminologie kleidet, und einzelne Theile derselben, unter Zurückstellung der andern, mit peinlicher Genauigkeit in's Einzelne ausführt. So namentlich in der Lehre von den Schlüssen. Aber wie es hier keine Verbesserung ist, dass Chrysippus den hypothetischen Schluss als Grundform an die Stelle des kategorischen setzte, so hat überhaupt die Logik durch ihn und seine Schule, bei aller Erweiterung ihres Umfangs, an wissenschaftlichem Gehalt ohne Zweifel mehr verloren, als gewonnen. So wenig daher die Geschichte der Philosophie diesen von den Stoikern selbst so eifrig angebauten und für ihren wissenschaftlichen Standpunkt so bezeichnenden Theil ihres Systems mit Stillschweigen übergehen darf, so wird sie doch darin immer nur ein Aussenwerk dessel-

1) Sext. Math. VIII, 367: ἀλλ' οὐ δεῖ, φασὶ, πάντων ἀπόδειξιν αἰτεῖν, τινὰ δὲ καὶ ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν, ἐπεὶ οὐ δυνήσεται προβαίνειν ἡμῖν ὁ λόγος, ἐὰν μὴ δοθῇ τι πιστὸν ἐξ αὑτοῦ τυγχάνειν. Ebd. 375: ἀλλ' εἰώθασιν ὑποτυγχάνοντες λέγειν, ὅτι πίστις ἐστὶ τοῦ ἐῤῥῶσθαι τὴν ὑπόθεσιν τὸ ἀληθὲς εὑρίσκεσθαι ἐκεῖνο τὸ τοῖς ἐξ ὑποθέσεως ληφθεῖσιν ἐπιφερόμενον εἰ· γὰρ τὸ τούτοις ἀκολουθοῦν ἐστιν ὑγιὲς, κἀκεῖνα οἷς ἀκολουθεῖ ἀληθῆ καὶ ἀναμφίλεκτα καθέστηκεν.

ben [1]), und in der übermässigen Sorgfalt, welche ihm seit Chrysippus gewidmet wurde, nur ein Zeichen von der Abnahme der wissenschaftlichen Produktivität sehen können.

4. Die Physik: A. Die letzten Gründe.

Ungleich wichtiger ist die Physik, und sie wurde auch von den Stoikern, trotz ihrer theilweisen Anlehnung an ältere Lehren, mit viel grösserer Selbständigkeit behandelt. Die Untersuchungen, mit denen sich dieser Theil des stoischen Systems beschäftigte, lassen sich in vier Abschnitte vertheilen: über die letzten Gründe; über die Entstehung und Beschaffenheit des Weltganzen; über die vernunftlose Natur; über den Menschen [2]).

Bei dem ersten von diesen Punkten treten uns wieder drei Züge als besonders charakteristisch entgegen: der Materialismus des stoischen Systems, seine dynamische Weltansicht und sein Pantheismus.

Wenn wir von der platonischen oder aristotelischen Philosophie herkommen, erscheint uns an der stoischen kaum irgend etwas anderes auffallender, als ihr so schroff ausgesprochener Materialismus. Die Stoiker definirten zwar mit Plato [3]) das Wirkliche als dasjenige, was die Kraft habe, zu wirken oder zu leiden, aber diese Eigenschaft fanden sie nur in den Körpern, und so ergab sich ihnen der Satz, dass es ausser den Körpern nichts Wirkliches geben könne; oder sofern sie dem Unkörperlichen

1) Wofür ja die Logik auch von den Stoikern selbst erklärt wurde; s. S. 54.

2) Die Stoiker selbst theilten (D. 132) die Physik εἰδικῶς in die τόποι περὶ σωμάτων καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ, γενικῶς in die drei Abschnitte: περὶ κόσμου, περὶ στοιχείων und den αἰτιολογικός. Der erste von diesen drei Abschnitten sollte sodann theils solches enthalten, was dem Physiker eigenthümlich ist, theils solches, was er mit dem Mathematiker gemeinschaftlich behandelt (das Astronomische — ausführlich handelt über den Unterschied der Astronomie von der Physik Posidonius b. Simpl. Phys. 64, b, m), ebenso der dritte auch solches, womit sich theils die Aerzte theils die Mathematiker gleichfalls beschäftigen. Indessen wissen wir nicht, wie der Inhalt der Physik näher an jene Abschnitte vertheilt wurde. Jedenfalls wären für uns beide Eintheilungen sehr unbequem.

3) Soph. 247, D vgl. Bd. II, a, 437, 1.

nicht alles Sein absprechen wollten, mussten sie doch behaupten, nur dem Körperlichen komme ein wesenhaftes und selbständiges dem Unkörperlichen dagegen blos ein beziehungsweises Sein zu [1]). Unter dieser Voraussetzung musste nun natürlich Vieles für ein Körperliches angesehen werden, was wir nicht so nennen würden, wie die Seele, die Tugenden u. s. w.; aber doch kann man, streng genommen, nicht sagen [2]), dass die Stoiker den Begriff des Körpers in einer viel weiteren Bedeutung genommen haben, als es sonst zu geschehen pflege, denn sie definiren den Körper nicht blos ausdrücklich als das räumlich Ausgedehnte [3]), sondern sie bemühen sich auch, zu zeigen, inwiefern das, was man gewöhnlich für unkörperlich hält, ein Körperliches, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, sein könne. Sie hielten nämlich nicht blos alle Substanzen, die Seele des Menschen und die Gottheit nicht ausgenommen, für Körper [4]), sondern sie behaupteten das Gleiche auch von den Eigenschaften: alle Bestimmtheiten, durch welche sich die Dinge von einander unterscheiden, sollten von

1) Plut. comm. not. 30, 2. S. 1073: ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν. Plac. I, 11, 4: οἱ Στωϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ. IV, 20: οἱ δὲ Στωϊκοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρώμενον [? δρῶν] ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ . . . ἔτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν σῶμά ἐστιν . . . ἔτι πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐστιν. Cic. Acad. I, 11, 39: *[Zeno] nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea [natura] quae expers esset corporis . . . nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur* (genauer wäre: *in quo efficeretur aliquid* vgl. Ritter III, 577) *posse esse non corpus.* Seneca (s. u. 108, 3. 109, 1). Stob. Ekl. I, 336 (s. o. 80, 2). Ebd. 338: Χρύσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὅ. καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα u. s. w. Ποσειδώνιος δὲ οὕτως. αἴτιον δ' ἐστί τινος δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως, καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα. (Ueber dieses vgl. S. 80, 1. 2.) Diog. VII, 56: nach Chrysipp, Diogenes (über den auch Simpl. Phys. 97, a, u.) u. A. sei die Stimme ein Körper, πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι. Ebd. 150: οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ζήνων· ὕλη δέ ἐστιν, ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται . . . σῶμα δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ οὐσία. Hippolyt. Refut. haer. I, 21: σώματα δὲ πάντα ὑπέθεντο u. A.

2) Wie Ritter III, 577 ff. Schleiermacher, Gesch. d. Phil. 129.

3) Diog. VII, 135: σῶμα δ' ἐστὶ (φησὶν Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ φυσικῇ) τὸ τριχῇ διαστατόν u. s. w.

4) Vgl. S. 83 f.; über die Körperlichkeit der Gottheit und der Seele wird später zu sprechen sein.

dem Dasein gewisser Luftströmungen herrühren [1]), welche von dem Mittelpunkt jedes Dinges aus durch seine ganze Masse sich verbreitend und vom Umkreis wieder zum Mittelpunkt zurückkehrend seinen inneren Zusammenhalt bilden [2]). Diess musste natürlich bei ihrer Ansicht über die Seele ebensogut von geistigen, wie von materiellen Eigenschaften gelten: auch die Tugenden und Fehler wurden als Körper bezeichnet [3]), und von der Spannung hergeleitet, welche der Seele durch die in ihr vorhandenen luftartigen Stoffe mitgetheilt werde [4]). Aus demselben Gesichtspunkt

1) S. o. S. 89 f. und Seneca ep. 102, 7, welcher mit Bezug auf die Unterscheidung der ἡνωμένα u. s. f. (s. o. 87, 2) sagt: *nullum bonum putamus esse, quod ex distantibus constat. uno enim spiritu unum bonum contineri ac regi debet, unum esse unius boni principale.* Daher bei Plut. com. not. 50, 1. S. 1085 der Vorwurf: τὰς ποιότητας οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσιν und ebd. 44, 4 die S. 86 besprochene Behauptung. Vgl. Anm. 4.

2) Philo Qu. De s. immut. S. 298, D (das Gleiche in der unächten Schrift De mundo S. 1154, E): ἡ δὲ [sc. ἕξις, was = ποιότης, s. o. 87, 2] ἐστὶ πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ' ἑαυτό. ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὡρμίσθη. ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος δίαυλος ἄφθαρτος u. s. w. Qu. mund. s. incorr. 960, D (De mundo 1169, A): ἡ δ' [ἕξις] ἐστὶ πνευματικὸς τόνος. Dass Philo hier die stoische Lehre wiedergiebt, lässt sich nicht bezweifeln. Dieselbe Vorstellung wird uns hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Leibe begegnen, und ebenso wird die Einheit des Weltganzen daraus abgeleitet, dass das göttliche πνεῦμα alle seine Theile durchdringt; das Nähere hierüber später; vorläufig vgl. m. Alex. Aphr. De mixt. 142, a, m: ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται [Χρύσιππος] τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ σύμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν. (So ist nämlich zu lesen, indem fortgefahren wird: τῶν δὲ u. s. w.; vgl. 143, b, m.) Ausführlich bestreitet Alex. 143, b, m f. die Behauptung, dass das alldurchdringende πνεῦμα die Dinge zusammenhalte.

3) Plut. comm. not. 45; s. u. 109, 3. Stob. ebd. Sen. ep. 117, 2: *placet nostris, quod bonum est, esse corpus, quia quod bonum est, facit: quidquid facit corpus est. . . sapientiam bonum esse dicunt: sequitur, ut necesse sit illam corporalem quoque dicere.* Vgl. S. 109, 1.

4) Diess ist der Begriff des τόνος, auf welchem die Stärke der Seele, wie die des Leibes, beruhen soll; Kleanthes b. Plut. Sto. rep. 7, 4. S. 1034: πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστὶ κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος. Stob. Ekl. II, 110: ὥσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή. Unter den gleichen Begriff sind aber alle Eigenschaften zu stellen; vgl. Anm. 2 und Plut. comm. not. 49, 2. S. 1085: γῆν μὲν γὰρ ἴσασι καὶ ὕδωρ οὔτε

wird das Gute ein Körper genannt, denn das Gute ist den Stoikern nur die Tugend, die Tugend aber ist ein bestimmter Zustand des Seelenkörpers [1]. Ebenso haben wir es zu verstehen, wenn die Wahrheit ein Körper sein soll [2]: die Wahrheit ist nämlich in diesem Fall nicht im objektiven, sondern im subjektiven Sinn zu nehmen, sie bezeichnet das Wissen, oder die Beschaffenheit der wissenden Seele, und da nun diese nach stoischer Lehre auf dem Dasein gewisser körperlicher Stoffe in der Seele beruht, so kann die Wahrheit in diesem Sinn von den Stoikern ein Körper genannt werden. Auch die Affekte, die Triebe, die Vorstellungen, die Urtheile gelten ihnen für Körper, sofern sie sich diese Zustände und Thätigkeiten durch materielle Einflüsse, durch die in die Seele ein strömenden πνεύματα, bewirkt denken; und aus dem gleichen Grunde werden nicht blos habituelle Fertigkeiten, sondern selbst einzelne Handlungen für Körper erklärt [3]: das Gehen, das Tanzen u. s. f.

αὐτὰ συνέχειν οὔτε ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὑτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἐκτατικὰ καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες. Ps. Censorin. Fragm. c. 1. S. 75 Jahn, der geradezu sagt: *Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. ea Stoici credunt tenorem atque materiam. tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium.* Hier ist der *tenor* oder τόνος dem πνεῦμα völlig gleichgesetzt; dass aber die *intentio* dem *spiritus* mehr als irgend einem andern Körper zukomme, sucht auch Seneca nat. qu. II, 8 f. vgl. VI, 21, 1 zu zeigen.

1) Sen. ep. 106, 4: *bonum facit prodest, enim. quod facit corpus est. bonum agitat animum et quodammodo format et continet, quae propria sunt corporis. quae corporis bona sunt, corpora sunt: ergo et quae animi sunt. nam et hoc corpus est. bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse sit corporalis. . . . si adfectus corpora sunt et morbi animorum et avaritia, crudelitas, indurata vitia . . ergo et malitia et species ejus omnes . . . ergo et bona* — wofür dann noch im Besonderen angeführt wird, dass das Gute, d. h. die Tugend, auf den Körper wirke, ihn beherrsche und sich in ihm darstelle. Vgl. auch Anm. 3. S. 108, 3.

2) Sext. Math. VII, 38: τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονταί τινες, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, διαφέρειν τἀληθοῦς κατὰ τρεῖς τρόπους . . . οὐσίᾳ μὲν παρ' ὅσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχε. καὶ εἰκότως, φασί. τουτὶ μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτὸν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον· ἀνάπαλιν δὲ ἡ ἀλήθεια σῶμά ἐστιν παρ' ὅσον ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ δοκεῖ τυγχάνειν· πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικὸν . . τὸ δὲ ἡγεμονικὸν σῶμα κατὰ τούτους ὑπῆρχε. Ebenso Pyrrh. II, 81; s. o. 78, 1.

3) Plut. comm. not. 45, 2. S. 1084: ἄτοπον γὰρ εὖ μάλα, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη

würde von den Stoikern wohl so wenig ein Körper genannt worden sein, als das Weisesein [1]), dagegen glaubten sie das, was diese Thätigkeiten bewirkt, wie alles Wirkende, als einen Körper betrachten zu müssen; und würden nun wir alle jene Thätigkeiten einfach auf die Seele als ihren Grund zurückführen, so mussten doch die Stoiker, nach ihrer Ansicht vom Substrat und den Eigenschaften, für jede derselben einen besonderen sie verursachenden Stoff voraussetzen, durch dessen Anwesenheit sie bewirkt sein sollte. Wie daher Plato idealistisch gesagt hatte: der Mensch ist gerecht, musikalisch u. s. f. dadurch, dass er an der Idee der Gerechtigkeit, der Musik u. s. w. Theil hat, so sagten die Stoiker materialistisch: der Mensch ist tugendhaft, wenn Tugendstoff in ihm ist, musikalisch, wenn Musikstoff in ihm ist u. s. w.; und da nun diese Stoffe Lebenserscheinungen erzeugen, konnten sie die-

καὶ ὁρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιουμένους ἐν μηδενὶ φάναι κεῖσθαι u. s. w. οἱ δ' οὐ μόνον τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ζῷα εἶναι λέγουσιν, οὐδὲ τὰ πάθη μόνον, ὀργὰς καὶ φθόνους καὶ λύπας καὶ ἐπιχαιρεκακίας, οὐδὲ καταλήψεις καὶ φαντασίας καὶ ἀγνοίας οὐδὲ τὰς τέχνας ζῷα, τὴν σκυτοτομικὴν, τὴν χαλκοτυπικήν· ἀλλὰ πρὸς τούτοις καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῷα ποιοῦσι, τὸν περίπατον ζῷον, τὴν ὄρχησιν, τὴν ὑπόθεσιν, τὴν προσαγόρευσιν, τὴν λοιδορίαν. Plutarch spricht hier freilich als Gegner; indessen sagt auch SENECA ep. 106, 5: *non puto te dubitaturum, an adfectus corpora sint .. tanquam ira, amor tristitia: si dubitas, vide an vultum nobis mutent* u. s. w. *quid ergo? tam manifestas corpori notas credis imprimi, nisi a corpore?* u. s. w. (s. S. 109, 1). STOB. Ekl. II, 114: die Stoiker halten die Tugenden für substantiell identisch (τὰς αὐτὰς καθ' ὑπόστασιν) mit dem ἡγεμονικὸν und insofern, wie dieses, für σώματα und ζῷα. Noch deutlicher erklärt sich aber SEN. ep. 113, 1 ff.: *Desideras tibi scribi a me, quid sentiam de hac quaestione jactata apud nostros: an justitia, an fortitudo, prudentia ceteraeque virtutes animalia sint ... me in alia sententia profiteor esse .. quae sint ergo quae antiquos moverint dicam. animum constat animal esse .. virtus autem nihil aliud est, quam animus quodammodo se habens: ergo animal est. deinde: virtus agit aliquid: agi autem nihil sine impetu* (ὁρμὴ) *potest* u. s. w. Wendet man aber ein, so wäre jeder Einzelne eine Vielheit von zahllosen lebenden Wesen, so wird erwiedert: diess sei unrichtig, denn diese sämmtlichen *animalia* seien nur Theile des Einen *animal*, der Seele, sie seien daher nicht eine Mehrheit *(multa)*, sondern Ein und dasselbe lebende Wesen von verschiedenen Seiten betrachtet: *idem est animus et justus et prudens et fortis, ad singulas virtutes quodammodo se habens* (s. 24). Aus demselben Brief s. 23 erfahren wir, dass Kleanthes die *ambulatio* für einen *spiritus a principali usque in pedes permissus* erklärt habe, Chrysipp für das *principale* selbst.

1) Worüber das S. 78, 1 aus SEN. ep. 117 Angeführte z. vgl.

selben nicht allein als Körper, sondern sogar als lebendige Wesen bezeichnen. Nicht minder auffallend, als die angeführten Behauptungen, lautet für uns der Satz, dass der Tag und die Nacht, ja auch die einzelnen Tages- und Nachtzeiten, der Monat und das Jahr, die Monatstage und die Jahreszeiten Körper seien [1]; indessen wollte Chrysippus mit diesem freilich höchst ungelenken Ausdruck wohl schwerlich etwas anderes sagen, als dass das Reale, was jenen Namen entspricht, in gewissen körperlichen Zuständen liege, dass wir mit dem Ausdruck Sommer den Zustand der Luft, in welchem dieselbe am Stärksten von der Sonne erhitzt ist, oder die Luft in diesem Zustand bezeichnen, mit dem Ausdruck Monat den Mond, sofern er während einer bestimmten Zeit die Erde beleuchtet u. s. w. [2]. Das erhellt aber freilich aus allen diesen Beispielen, wie wenig es den Stoikern möglich war, dem Unkörperlichen irgend eine Realität beizulegen.

Ganz vollständig wollte ihnen diess allerdings mit aller Anstrengung nicht gelingen. Auch die Stoiker konnten nicht läugnen, dass es gewisse Dinge gebe, die sie unmöglich für Körper erklären konnten. Sie rechneten dahin im Besonderen den leeren Raum, den Ort, die Zeit und das Gedachte (λεκτὸν) [3]; wiewohl

1) Plut. comm. not. 45, 5. S. 1084: Χρυσίππου μνημονεύοντες ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν ζητημάτων οὕτω προσάγοντος· „οὐχ ἡ μὲν νὺξ σῶμά ἐστιν, ἡ δ' ἑσπέρα καὶ ὁ ὄρθρος καὶ τὸ μέσον τῆς νυκτὸς σώματα οὐκ ἔστιν· οὐδὲ ἡ μὲν ἡμέρα σῶμά ἐστιν, οὐχὶ δὲ καὶ ἡ νουμηνία σῶμα, καὶ ἡ δεκάτη, καὶ πεντεκαιδεκάτη καὶ ἡ τριακὰς καὶ ὁ μὴν σῶμά ἐστι καὶ τὸ θέρος καὶ τὸ φθινόπωρον καὶ ὁ ἐνιαυτός.“

2) Diog. 151 f.: χειμῶνα μὲν εἶναί φασι τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα κατεψυγμένον διὰ τὴν τοῦ ἡλίου πρόσω ἄφοδον, ἔαρ δὲ τὴν εὐκρασίαν τοῦ ἀέρος κατὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς πορείαν, θέρος δὲ τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα καταθαλπόμενον u. s. w. Stob. Ekl. I, 260 f.: Chrysipp definire ἔαρ ἔτους ὥραν κεκραμένην ἐκ χειμῶνος ἀπολήγοντος καὶ θέρους ἀρχομένου . . θέρος δὲ ὥραν τὴν μάλιστ' ἀφ' ἡλίου διακεκαυμένην· μετόπωρον δὲ ὥραν ἔτους τὴν μετὰ θέρος μὲν πρὸ χειμῶνος δὲ κεκραμένην· χειμῶνα δὲ ὥραν ἔτους τὴν μάλιστα κατεψυγμένην, ἢ τὴν τῷ περὶ γῆν ἀέρι κατεψυγμένην. Ebd.: nach Empedokles und den Stoikern entstehe der Winter durch das Vorherrschen der Luft, der Sommer durch das des Feuers. Ebd. S. 556: μεὶς δ' ἐστὶ, φησὶ [Χρύσιππος], τὸ φαινόμενον τῆς σελήνης πρὸς ἡμᾶς, ἢ σελήνη μέρος ἔχουσα φαινόμενον πρὸς ἡμᾶς. Kleomedes Meteora S. 112 unterscheidet vier Bedeutungen von μήν: in den zwei ersten bezeichne es etwas Körperliches, in den andern, als Zeitbestimmung, ein Unkörperliches.

3) Diog. VII, 140 f. Stob. Ekl. I, 392. Sext. Math. X, 218 ff. 227. VIII, 11. VII, 38. Pyrrh. II, 81. III, 52; vgl. S. 78, 1.

sie aber diese vier Dinge für unkörperlich hielten, wollten sie doch nicht behaupten, dass dieselben gar nicht existiren, vielmehr wird die letztere Meinung als eine vom Dogma der Schule abweichende Privatansicht bezeichnet [1]. Wie diess aber mit den Sätzen über die alleinige Realität des Körperlichen vereinigt werden sollte, wird uns nicht gesagt.

Wir müssen die Frage aufwerfen, wie die Stoiker zu diesem Materialismus gekommen sind. Man könnte ihn zunächst aus ihrer sensualistischen Erkenntnisstheorie ableiten. Aber theils schloss diese an sich die Möglichkeit nicht aus, von dem Sinnlichen auf ein Uebersinnliches zu schliessen; theils kann man ebensogut auch umgekehrt sagen, ihr Sensualismus sei eine Folge ihres Materialismus, sie führen alle Vorstellungen auf die Wahrnehmung zurück, weil sie ausser dem körperlichen kein wesenhaftes Sein kennen. Das Richtigere wird daher sein, dass beide, ihr Sensualismus und ihr Materialismus, die gleiche Richtung des Denkens erkennen lassen und aus den gleichen Ursachen hervorgegangen sind. Nur wird es nicht genügen, in dieser Beziehung auf den Zusammenhang der Stoiker mit der peripatetischen und der vorsokratischen Philosophie zu verweisen. Beim ersten Anblick könnte man allerdings glauben, mit ihrer übrigen Physik haben sie auch ihren Materialismus von Heraklit entlehnt; oder könnte man sich denselben aus der Entwicklung der platonisch-aristotelischen Metaphysik erklären: wenn Aristoteles die platonische Trennung der Form von der Materie so weit aufgehoben hatte, dass er jene, mit wenigen Ausnahmen, nur in dieser existiren liess, so mochte es Anderen noch folgerichtiger scheinen, auch ihre begriffliche Trennung aufzuheben, und die Form zu einer blossen Eigenschaft der Materie zu machen. Lagen doch in der Lehre von der ausserweltlichen Gottheit und der leidenslosen Vernunft, ja schon in dem Gegensatz der Form und des Stoffes, wie sich nicht läugnen lässt, Schwierigkeiten, zu deren Ueberwindung das aristotelische System nicht die Mittel darbot [2]; wurden doch schon vor Zeno Aristoxenus und Dicäarchus, unmittelbar nach ihm Strato, von der peripatetischen Grundlage aus zu materialistischen Ansichten geführt [3]. Aber doch

1) Vgl. S. 79, 1.
2) Vgl. Bd. II, b, 636 ff.
3) Ebd. S. 717 ff.

müssen wir Bedenken tragen, uns bei dieser Erklärung zu beruhigen. Der peripatetischen Schule scheint sich der Stifter des Stoicismus nach allem, was über seinen Bildungsgang berichtet wird, mehr, als allen andern, fernegehalten zu haben; und auch in den Angaben über die stoische Lehre weist nichts darauf hin, dass dieselbe durch eine Kritik des platonisch-aristotelischen Dualismus gewonnen wurde, es erscheint vielmehr darin als eine selbstverständliche, keines weiteren Beweises bedürftige Voraussetzung, dass alles, was wirkt oder leidet, ein Körper sein müsse. Was Heraklit betrifft, so setzt der Anschluss der Stoiker an diesen Philosophen ihren Materialismus eher schon voraus, als dass er ihn erklärte. Die lebendige Ueberlieferung der heraklitischen Philosophie war ja in der Zeit, als Zeno auftrat, längst erloschen; es kann daher nicht ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang und ein ursprüngliches Abhängigkeitsverhältniss, sondern nur die nachträgliche Wahrnehmung ihrer Verwandtschaft gewesen sein, was diesen zu Heraklit zurückführte; seine eigenthümliche Weltanschauung war nicht die Folge, sondern der Grund seines Heraklitismus. Mögen mithin diese Momente bei dem Materialismus der Stoiker auch mitgewirkt haben, sein entscheidendes Motiv können sie nicht gewesen sein. Dieses wird vielmehr eben da liegen, wo überhaupt der Mittelpunkt ihres Systems liegt, in dem praktischen Charakter der stoischen Philosophie. Ursprünglich mit ihrem ganzen Interesse den praktischen Fragen zugewendet, stellten sich die Stoiker in ihrer theoretischen Weltansicht zunächst auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung, welche keine andere Wirklichkeit kennt, als das sinnlich wahrnehmbare, körperliche Sein. Sie suchten in der Metaphysik vor Allem eine feste Grundlage für's menschliche Handeln [1]; im Handeln stehen wir aber dem Objekt unmittelbar und empirisch gegenüber, wir müssen es ohne Umstände in seiner sinnlichen Realität, wie es sich uns darbietet, anerkennen, und haben nicht Zeit, an derselben zu zweifeln; es beweist uns dieselbe praktisch, indem es auf uns einwirkt und sich unserer Einwirkung darbietet; das unmittelbare Subjekt und Objekt dieser Einwirkung sind aber immer nur Körper, und selbst die Wirkung auf das Innere der

1) S. o. 54, 4.

Menschen stellt sich zunächst als eine körperliche (durch Stimme, Geberde u. s. f.) dar, immaterielle Wirkungen kommen in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht vor. Eben dieser Standpunkt ist es nun, welchen die Stoiker einnehmen: ein Wirkliches ist, was auf uns wirkt, oder Einwirkungen von uns erfährt, und da nun ein solches zunächst nur die Körper sind, die Stoiker aber vermöge ihres einseitig praktischen Standpunktes nicht über dieses zunächst Liegende hinausgehen, so müssen sie die Körperwelt für das einzige Reale erklären.

Aus dieser Annahme scheint nun freilich zu folgen, dass nur die Einzelvorstellungen wahr seien, die allgemeinen Begriffe dagegen müssten sammt und sonders falsch sein. Denn wenn schon alles Vorgestellte (das λεκτὸν) ein Unkörperliches sein soll, und somit ein Unwirkliches sein müsste [1], so gilt diess in noch höherem Grade von der Vorstellung eines Allgemeinen. Die Einzelvorstellungen haben zwar unmittelbar gleichfalls nur ein Vorgestelltes, also nichts Körperliches, zum Inhalt, aber sie beziehen sich doch mittelbar auf ein Körperliches. Den Begriffen dagegen entspricht nicht einmal mittelbar ein solches: sie sind rein subjektive Gedanken, die nichts Wirkliches zum Gegenstand haben. Und die Stoiker behaupten diess ja auch ausdrücklich [2]. Dass nun aber diesen gegenstandslosen Begriffen nichtsdestoweniger eine höhere Wahrheit und Sicherheit zukommen soll, als den Einzelvorstellungen, diess ist, wie schon früher bemerkt wurde, ein Widerspruch, zu dessen Lösung das stoische System auch nicht das Geringste gethan hat.

Auf einer andern Seite wurden die Stoiker durch ihren Materialismus zu auffallenden physikalischen Behauptungen hingetrieben. Wenn die Eigenschaften der Dinge und ebenso auch die Seele und die ihr analogen Kräfte Körper sind, so ist das Sein der Eigenschaften in den Dingen und der Seele im Leibe das Sein eines Körpers in einem andern, eine stoffliche Mischung [3]; und da nun die wesentlichen Eigenschaften eines bestimmten Stoffes allen Theilen desselben zukommen, und die Seele allen Theilen

1) Vgl. S. 78. 111, 3.
2) S. S. 71, 3.
3) Vgl. S. 89, 3.

des Leibes innewohnt, ohne dass doch die Seele dasselbe wäre, wie der Leib, oder eine Eigenschaft dasselbe, wie eine andere mit ihr verbundene Eigenschaft, oder wie die Substanz, der beide anhaften, so muss behauptet werden, es können einem Körper andere Körper in der Art beigemischt sein, dass sie nicht blos in ihre leeren Zwischenräume aufgenommen werden, sondern alle ihre Theile durchdringen, ohne doch desshalb mit ihnen zu einem und demselben Stoff zusammenzugehen [1]; es muss mithin nicht allein die Undurchdringlichkeit der Körper geläugnet, sondern es muss auch angenommen werden, dass der kleinere Körper, welcher einem grösseren so beigemischt wird, sich über den ganzen Umfang desselben ausdehne. Diess ist die stoische Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλων, welche sich einerseits von einer blos mechanischen Vermengung dadurch unterscheiden soll, dass bei derselben jeder Theil eines Körpers von einem Theil des ihm beigemischten durchdrungen ist, andererseits von der vollkommenen chemischen Mischung dadurch, dass die Gemischten ihre Eigenthümlichkeit bewahren [2]. Aus naturwissenschaftlichen Gründen lässt sich diese

1) Man nehme z. B. ein Stück glühendes Eisen. Dieses ist in allen seinen Theilen schwer, hart, heiss u. s. w. Keine dieser Eigenschaften ist mit der andern oder mit dem Eisen selbst identisch, jede durchdringt das ganze Eisen. Wird nun jede, wie die Stoiker behaupten, durch die Anwesenheit eines bestimmten Stoffes hervorgebracht, so lässt sich der Folgerung gar nicht entgehen, dass in dem Eisen, und zwar in allen Theilen desselben, so viele verschiedene Stoffe, als es Eigenschaften sind, anwesend seien, von denen doch keiner seine Eigenthümlichkeit als dieser besondere Stoff aufgiebt.

2) Diog. VII, 151: καὶ τὰς κράσεις δὲ διόλου γίνεσθαι, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν φυσικῶν, καὶ μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν· καὶ γὰρ εἰς πέλαγος ὀλίγος οἶνος βληθεὶς ἐπὶ ποσὸν ἀντιπαρεκταθήσεται εἶτα συμφθαρήσεται. Genauer Stob. Ekl. I, 374 f.: die Stoiker unterscheiden die παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις, σύγχυσις. Die παράθεσις ist σωμάτων συναφὴ κατὰ τὰς ἐπιφανείας, wie bei der Vermengung verschiedener Getreidearten; die μῖξις dagegen δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων, wie bei der Verbindung des Feuers mit dem Eisen und der Seele mit dem Körper; näher jedoch soll eine solche Mischung zwischen trockenen Körpern μῖξις, zwischen flüssigen, wie Wasser und Wein, κρᾶσις genannt werden. Die σύγχυσις endlich ist δύο ἢ καὶ πλείονων ποιοτήτων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴ εἰς ἑτέρας διαφερούσης τούτων ποιότητος γένεσιν, wie bei der Mischung von Salben oder Arzneien. Wenig abweichend auch Alex. Aphr. De mixt. 142, a, m: Chrysippus unterscheide drei Arten der μῖξις (im weiteren Sinn): die παράθεσις,

eigenthümliche Annahme, eine von den vielbestrittenen Unterscheidungslehren des stoischen Systems [1], nicht wohl ableiten; vielmehr lassen uns auch die Beweise, mit denen sie Chrysippus gestützt hatte, ihr letztes Motiv in metaphysischen Erwägungen,

oder diejenige Vermengung mehrerer Substanzen, bei welcher jede derselben ihre οἰκεία οὐσία und ποιότης κατὰ τὴν περιγραφὴν (in gesondertem Dasein) behalte, wie bei der Mischung von Bohnen und Waizen (was Chrysipp auch καθ' ὁρμὴν παρακεῖσθαι nennt); die σύγχυσις, bei welcher sowohl die Substanzen als ihre Eigenschaften als solche aufgehoben werden (φθείρεσθαι) und ein dritter Körper aus ihnen entstehe, wie bei der Bereitung von Arzneien; die κρᾶσις, welche er definire als διὸ [l. δύο] ἢ καὶ πλειόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως, ὥστε σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας. Die so gemischten Stoffe können daher auch wieder getrennt werden (vgl. auch 143, a, m); aber doch sollen sie so verbunden sein, ὡς μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν αὐτῷ [l. τῷ] μίγματι (142, a, u.). — Soll nun eine Mischung dieser Art möglich sein, so muss es für's Erste möglich sein, dass ein Körper alle Theile eines andern durchdringe, ohne sich mit ihm zu Einem Stoff zu verbinden; und daher die Behauptung: σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν (Stob. a. a. O.), σῶμα σώματος εἶναι τόπον καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος κενὸν μηδετέρου περιέχοντος ἀλλὰ τοῦ πλήρους εἰς τὸ πλῆρες ἐνδυομένου (Plut. c. not. 37, 2. S. 1077 — weiter s. m. hierüber Alex. a. a. O. 142, b, m. Themist. Phys. 37, a, o. Simpl. Phys. 123, b, m, welche beide auf Alexander a. a. O. und im Commentar zur Physik verweisen, Hippolyt. Refut. haer. I, 21); sodann muss bei dieser gegenseitigen Durchdringung, wenn sie zwischen Körpern von ungleicher Grösse stattfindet, der kleinere sich über den ganzen Umfang des grösseren ausdehnen, und Chrysippus behauptete diess im weitesten Sinn, οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος, οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν, ja εἰς ὅλον τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν (Plut. a. a. O. s. 10 vgl. 3. 7 — das Gleiche über diese παρέκτασις, nebst dem Beispiel vom Weintropfen, b. Alex. 142, b, o. Diog. a. a. O.). Der grössere Körper sollte nämlich dem kleineren zu Hülfe kommen, um ihm eine Ausdehnung möglich zu machen, die ihm an sich nicht möglich wäre (Alex. a. a. O.). Nichtsdestoweniger aber sollen die gemischten Stoffe nicht nothwendig einen grösseren Raum einnehmen, als ihn vorher einer von ihnen allein eingenommen hatte (Alex. 142, b, u. Plotin Enn. IV, 7, 8. S. 463, C Fic. 860, 14 Cr.). Ueber die Ungereimtheiten, zu welchen diese Behauptungen hinführen, hatte sich schon Arcesilaus lustig gemacht (Plut. a. a. O. 7); ausführlich bestreitet sie Alexander, ebenso Plutarch, Sextus und Plotin a. d. a. O. Der ganzen Frage hat der Letztere die Abhandlung (Enn. II, 7) περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως gewidmet.

1) Πολλὰ μὲν γὰρ λέγεται περὶ κράσεως καὶ σχεδὸν ἀνήνυτοι περὶ τοῦ προκειμένου σκέμματός εἰσι παρὰ τοῖς Δογματικοῖς στάσεις. Sext. Pyrrh. III, 56 vgl. vor. Anm.

wie die oben erörterten, suchen [1]); dass es wirklich darin liege, können wir um so weniger bezweifeln, da sie sich auf diesem

1) Nach Alex. 142, a, unt. f. hatte Chrysippus für seine Annahme angeführt: 1) sie entspreche den κοιναὶ ἔννοιαι, wir haben von der κρᾶσις, so wie er ihren Begriff bestimmte, eine andere Vorstellung, als von der σύγχυσις und der παράθεσις. 2) Manche Körper dehnen sich, unter Beibehaltung ihrer Eigenschaften, zu einem weit grösseren Umfang aus, wie der Weihrauch bei der Verbrennung oder das Gold in Folge gewisser Zusätze. 3) Die Seele durchdringe den ganzen Körper, ohne doch ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit zu verlieren; ebenso die φύσις die Pflanze, die ἕξις das von ihr Zusammengehaltene; und das Gleiche gelte 4) von dem Feuer im glühenden Eisen, von Feuer und Luft in Wasser und Erde, von Giften und Riechstoffen in dem damit Vermischten, vom Licht, welches die Luft durchdringe. Von diesen Gründen theilt uns aber der erste, welchen man ebensogut für jede andere Behauptung geltend machen könnte, offenbar das ursprüngliche Motiv der chrysippischen Lehre nicht mit. Ebensowenig ohne Zweifel der zweite, denn die Erscheinungen, die dieser beibringt, liessen sich gerade so gut, theils durch die Voraussetzung einer blossen Vermengung (παράθεσις) oder einer vollkommenen Mischung (σύγχυσις) des Goldes mit anderen Stoffen und des Weihrauchs mit der Luft, theils (mit Alex. 143, a, o.) durch die Bemerkung erklären, wenn der Weihrauch sich in einen dünneren Körper verwandle, müsse er freilich mehr Raum einnehmen. Auch was unter Nr. 4 angeführt ist, nöthigt keineswegs, neben der mechanischen und der chemischen Mischung noch eine dritte anzunehmen, welche in der unmittelbaren Wahrnehmung so wenig Anhalt findet, und zu so erheblichen Schwierigkeiten führt, wie die stoische κρᾶσις, ausser sofern man eben von der Voraussetzung der Körperlichkeit aller Eigenschaften ausgeht; abgesehen davon konnte die Wärme recht wohl, nach peripatetischer Ansicht, als Eigenschaft oder Zustand des glühenden, das Licht als ein bestimmter Zustand des durchsichtigen Körpers behandelt werden (vgl. Alex. 143, a, o. b, m), während für Anderes die Annahme einer παράθεσις oder σύγχυσις ausreichte. Selbst der Umstand, welchem an sich das meiste Gewicht beizulegen wäre, und welchen die Stoiker geltend zu machen auch nicht versäumten (s. o. und Alex. 143, a, m. b, m. Stob. I, 378), dass aus manchen Mischungen die Stoffe, aus denen sie beste en, sich wieder ausscheiden lassen, war schwerlich von entscheidender Bedeutung. So lange sich wenigstens die Kenntniss des Thatbestands in dieser Beziehung auf so vereinzelte Fälle und so rohe Versuche beschränkte, wie der bei Stob. angeführte (wenn man in eine Mischung von Wasser und Wein einen geölten Schwamm tauche, ziehe sich das Wasser in den Schwamm und der Wein bleibe allein zurück), und so lange die von den Stoikern so gut, wie von den Peripatetikern, vertheidigte substantielle Umwandlung der Stoffe festgehalten wurde, konnte einem Gegner die Antwort nicht schwer werden. Dagegen liess sich allerdings das Verhältniss der Seele zum Leib, der Eigenschaft zum Substrat, der φύσις zum φυτὸν, der Gottheit zur Welt, nicht wohl

Wege aus den materialistischen Voraussetzungen des stoischen Systems vollständig erklärt.

So scharf aber dieser Materialismus auch ausgeprägt, und so rücksichtslos er durchgeführt ist, so weit sind doch die Stoiker andererseits von der mechanischen Naturerklärung entfernt, welche wir als die unvermeidliche Folge eines strengeren Materialismus zu betrachten gewohnt sind; ihre ganze Weltansicht ist vielmehr nichtsdestoweniger eine dynamische, der Begriff der Kraft der höhere gegen den des Stoffes. Nur das Körperliche, lehren die Stoiker, ist ein Wirkliches. Aber das unterscheidende Merkmal des Wirklichen finden sie in der Ursächlichkeit, in der Fähigkeit, zu wirken und zu leiden [1]. Diese Fähigkeit zu wirken kommt aber dem Stoffe nur zu, sofern ihm gewisse Kräfte inwohnen, und ihm bestimmte Eigenschaften mittheilen; denken wir uns dagegen den reinen, eigenschaftslosen Stoff, der allen bestimmten Stoffen zu Grunde liegt, und aus dem alle Dinge gebildet sind [2], so haben wir das rein Passive, dasjenige, was jede Veränderung erleidet, jede Form und Eigenschaft annimmt, an sich selbst dagegen keine Eigenschaft besitzt und keine Veränderung zu bewirken im Stande ist [3]. Erst die Eigenschaften gestalten den wirkungs- und bewe-

anders, als auf dem von Chrysippus eingeschlagenen Weg erklären, wenn man einmal die Körperlichkeit der Seele, der φύσις, der ἕξις, der Gottheit, voraussetzte. In dieser Instanz werden wir daher den eigentlichen Grund der stoischen Lehre von der κρᾶσις finden und Simplicius Recht geben müssen, wenn er dieselbe zunächst hieraus ableitet; Phys. 123, b, m: τὸ δὲ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν οἱ μὲν ἀρχαῖοι ὡς ἐναργὲς ἄτοπον ἐλάμβανον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς ὕστερον προςήκαντο ὡς ἀκολουθοῦν ταῖς σφῶν αὐτῶν ὑποθέσεσιν . . . σώματα γὰρ λέγειν πάντα δοκοῦντες, καὶ τὰς ποιότητας καὶ τὴν ψυχὴν, καὶ διὰ παντὸς ὁρῶντες τοῦ σώματος καὶ τὴν ψυχὴν χωροῦσαν καὶ τὰς ποιότητας ἐν ταῖς κράσεσι, συνεχώρουν σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν.

1) S. o. 80, 2. 107, 1.

2) M. s. über diese ἄποιος ὕλη als das allgemeine ὑποκείμενον oder die οὐσία κοινὴ S. 85 f., und Sext. Math. X, 312: ἐξ ἀποίου μὲν οὖν καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων ὑπεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί. ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων κατ' αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτὴ, μεταβαλλούσης τε ταύτης γίνεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ u. s. w. Plut. c. not. 48, 2. S. 1085: ἡ ὕλη καθ' αὑτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος. M. Aurel XII, 30: μία οὐσία κοινὴ, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις. Diogenes 137: τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην.

3) S. S. 119, 5.

gungslosen Stoff [1]; alle Eigenschaften setzen aber eine Spannung des sie erzeugenden Pneuma, und also auch eine diese Spannung bewirkende Kraft voraus [2]. Selbst die Gestalt der Körper und die Raumerfüllung ist nach der Ansicht der Stoiker etwas Abgeleitetes, eine Folge der Spannung, welche die Theile derselben in einer bestimmten Weise auseinanderhält [3]; ja wie neuere Naturphilosophen die Materie aus der Expansiv- und Attraktivkraft construirten, so führten sie die Dinge auf zwei Kräfte, oder genauer auf eine doppelte Art der Bewegung zurück, die Verdichtung und die Verdünnung: jene sollte nach innen gehen, diese nach aussen, von jener sollte das Sein, oder was hiemit gleichbedeutend ist, die Körperlichkeit, von dieser die Eigenschaften der Dinge herrühren [4]. So entschieden daher die Körperlichkeit alles Wirklichen von den Stoikern behauptet wird, so unterscheiden sie doch innerhalb des Körperlichen selbst wieder zwei Principien: das Leidende und das Wirkende, den Stoff und die Kraft [5]. Dass

1) Plut. Sto. rep. 43; s. o. 89, 1.

2) S. o. 89, 1. 2. 108, 2. 4.

3) Simpl. Categ. 67, ε (Schol. 74, a, 10): τὸ τοίνυν σχῆμα οἱ Στωϊκοὶ τὴν τάσιν παρέχεσθαι λέγουσιν, ὥσπερ τὴν μεταξὺ τῶν σημείων διάστασιν. διὸ καὶ εὐθεῖαν ὁρίζονται γραμμὴν τὴν εἰς ἄκρον τεταμένην. Wir dagegen ἐροῦμεν κατ' Ἀριστοτέλην, μὴ εἶναι τάσιν τὴν τοῦ σχήματος αἰτίαν.

4) Simpl. ebd. 68, ε: οἱ δὲ Στωϊκοὶ δύναμιν, ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν και πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω· καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν. Nemes. nat. hom. c. 2, S. 29: εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωικοὶ, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας. Bestätigt wird diese Angabe durch das, was S. 108, 4 aus Censorin angeführt ist, und Plut. Def. orac. c. 28, Schl. S. 425, der von Chrysipp sagt: πολλάκις εἰρηκὼς, ὅτι ταῖς εἰς τὸ αὑτῆς μέσον ἡ οὐσία καὶ ταῖς ἀπὸ τοῦ αὑτῆς μέσου διοικεῖται καὶ συνέχεται κινήσεσι.

5) Diog. VII, 134: δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. So lehre Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Archedemus, Posidonius. Sext. Math. IX, 11: οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς δύο λέγοντες ἀρχὰς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασι τὴν δὲ ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι. Ebenso Alex. Aphr. De mixt. 144, a, m. Achill. Tat. Isag. c. 3, 124, E. Plut. pl. phil. I, 3, 39. Stob. Ekl. I, 306. Ders. I, 322 (nach dem S. 86, o aus Zeno Angeführten

dagegen dieser wirkenden Ursache, mit Plato und Aristoteles, die formale und die Endursache als gleich ursprünglich zur Seite gestellt werde, wollten sie nicht zugeben. Wenn nämlich eine Ursache im Allgemeinen zwar alles dasjenige genannt werden kann, was zur Herbeiführung eines bestimmten Erfolges dient [1]), weiterhin jedoch zwischen verschiedenen Arten von Ursachen zu unterscheiden ist, welche den Erfolg näher oder entfernter, vollständig oder theilweise bedingen [2]), so lässt sich als die Ursache im höchsten Sinn, wie die Stoiker glauben, nur die wirkende Ur-

über die ὕλη): διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷόνπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα. Seneca ep. 65, 2: *dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant: causam et materiam. materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat. causa autem, i. e. ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit. esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat. hoc causa est, illud materia,* was dann sofort mit einem aristotelischen Beispiel, an der Bildsäule, ihrem Stoff und dem Künstler erläutert wird. Ebd. 23: *universa ex materia et ex Deo constant . . . potentius autem est ac pretiosius quod facit, quod est Deus, quam materia patiens Dei.*

1) Sen. a. a. O. 11: *nam si, quocumque remoto quid effici non potest, id causam judicant esse faciendi* u. s. w. Sext. Math. IX, 228: εἰ αἴτιόν ἐστιν οὗ παρόντος γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα. Diess scheint die allgemeinste stoische Definition zu sein; die bei Sext. Pyrrh. III, 14: τοῦτο, δι' ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα, von Sext. selbst als eine den verschiedenen Schulen gemeinsame bezeichnet, drückt bereits einen engeren Begriff, den der wirkenden Ursache aus, die aber freilich den Stoikern allein für grundwesentlich gilt.

2) Sext. Pyrrh. III, 15 unterscheidet in dieser Beziehung, nach stoischem Vorgang, die συνεκτικὰ, συναίτια und συνεργὰ αἴτια, d. h. die im strengen Sinn bewirkenden, die zusammenwirkenden und die mitwirkenden Ursachen; doch fallen diese alle unter das δι' ὅ, von dem dort allein gehandelt wird; Seneca a. a. O. sagt, nach der angegebenen weiteren Definition der Ursache müsste auch die Zeit, der Ort, die Bewegung zu den Ursachen gerechnet werden, da auch ohne diese nichts geschehen könne; aber es sei (§. 14) zwischen der *causa efficiens* und *superveniens* zu unterscheiden. Die letztere Unterscheidung fällt mit der von Cicero De fato 18, 41 aus Chrysipp angeführten der *causae perfectae et principales* von den *adjuvantes et proximae* und der platonisch-aristotelischen des αἴτιον δι' ὃ und οὗ οὐκ ἄνευ zusammen, worüber B. II, a, 487 ff. b, 250, 2 z. vgl. Aehnlich wird bei Plut. Sto. rep. 47, 4 f. S. 1056 die αἰτία αὐτοτελὴς und προκαταρκτικὴ unterschieden. Alex. Aphr. De fato S. 72 Or. wirft den Stoikern vor: σμῆνος γὰρ αἰτίων καταλέγουσι, τὰ μὲν προκαταρκτικὰ, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἑκτικὰ, τὰ δὲ συνεκτικὰ, τὰ δὲ ἄλλο τι. Vgl. Orelli z. d. St.

sache betrachten. Die Form wird dem Werke vom Künstler aufgeprägt: sie ist nur ein Theil der wirkenden Ursache. Das Urbild ist nur ein Werkzeug, dessen er sich bei seinem Schaffen bedient. Der Endzweck ist, sofern man dabei an die Absicht des Künstlers denkt, eine blosse Gelegenheitsursache; sofern er in dem zu erzeugenden Werke liegen soll, nicht Ursache, sondern Verursachtes. Die eigentliche und unbedingte Ursache kann nur Eine sein, wie ja der Stoff auch nur Einer ist: Alles was ist und geschieht, muss von der wirkenden Ursache hergeleitet werden [1]).

Wollen wir uns nun von dieser Ursache eine genauere Vorstellung bilden, so liegt zunächst, wie die Stoiker glauben, am Tage, dass alle Wirkungen in letzter Beziehung von Einem Princip ausgehen: denn wie könnte die Welt diese festgeschlossene Einheit, dieses durchaus einstimmige Ganze sein, wenn sie nicht von einer und derselben Kraft beherrscht würde? [2]) Da ferner alles Wirkende ein Körperliches ist, müssen wir uns auch die höchste wirkende Ursache körperlich denken, und da alle Eigenschaften und Kräfte von gewissen feuer- oder dunstartigen Stoffen herrühren, kann es sich bei ihr nicht anders verhalten [3]). Sehen wir doch, dass die Wärme es ist, an welche die Ernährung und das Wachsthum, das Leben und die Bewegung allenthalben gebunden

1) Seneca a. a. O., nach Aufzählung der vier aristotelischen Ursachen, denen das platonische Urbild als fünfte beigefügt wird: Diese *turba causarum* umfasse zu viel oder (vgl. vor. Anm.) zu wenig. *Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. haec simplex esse debet, nam et materia simplex est. quaerimus, quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est Deus. ista enim quaecumque retulistis, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea, quae faciet* u. s. f. (wie im Text). Vgl. Stob. Ekl. I, 336 f.: αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ. . . . Χρύσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὅ. . . . Ποσειδώνιος δὲ οὕτως. αἴτιον δ' ἐστί τινος δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως.

2) Cic. N. De. II, 7, 19, nach einer Erörterung über die *consentiens, conspirans, continuata cognatio rerum* (die συμπάθεια τῶν ὅλων s. u.), wie sie sich in dem Zusammenhang des Irdischen und des Himmlischen, dem regelmässigen Wechsel der Jahrszeiten, dem Einfluss des Mondes auf Ebbe und Fluth, dem Lauf der Gestirne zeige: *haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur.* Das Gleiche wird b. Sext. Math. IX, 78 ff. ausgeführt. Vgl. was S. 108, 2 aus Alexander mitgetheilt ist, und was tiefer unten über die Einheit der Welt beizubringen sein wird.

3) Was nach dem S. 89. 107 f. Bemerkten gar keines Beweises bedarf.

ist, dass alle Dinge ihre natürliche Wärme in sich haben, und alle durch die Himmelswärme erhalten und belebt werden. Was von allen Theilen der Welt gilt, das muss auch von dem Weltganzen gelten: die Wärme oder das Feuer ist die Kraft, auf welche wir das Leben und den Bestand der Welt zurückführen müssen [1]). Diese Kraft muss aber zugleich als die Seele der Welt, als die höchste Vernunft, als ein gütiges, wohlthätiges, menschenfreundliches Wesen, als Gottheit bestimmt werden. Schon die Allgemeinheit des Götterglaubens und der Götterverehrung beweist diess, wie die Stoiker glauben, unwidersprechlich [2]), und eine genauere Untersuchung kann es nur bestätigen. Denn der Stoff kann sich nicht selbst bewegen und gestalten; nur eine Kraft, die ihn durchdringt, wie uns die Seele, kann diess bewirken [3]). Die Welt könnte nicht das Beste und Vollkommenste sein, wenn nicht Vernunft in ihr wäre [4]); sie könnte keine mit Bewusstsein begabten

1) Cic. a. a. O. 9, 23 ff. (vgl. III, 14, 35 f.), wie es scheint nach Kleanthes, der 9, 24 genannt ist: alles Lebende, Pflanzen und Thiere, lebe durch die Wärme, *nam omne, quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo.* Die Verdauung, der Schlag des Herzens und der Adern sei Folge der Wärme; *ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.* Aber noch mehr: *omnes partes mundi . . . calore fultae sustinentur.* In Erde und Steinen sei Feuer, sonst könnte man es nicht herausschlagen; das Wasser, besonders das frische Quellwasser, sei warm, namentlich im Winter, und wie wir uns durch Bewegung erwärmen, so das Meer durch den Wellenschlag. Vom Wasser, aus dem sie ausdünstet, habe auch die Luft ihre Wärme. *Jam vero reliqua quarta pars mundi, ea et ipsa tota natura fervida est, et ceteris naturis omnibus salutarem impertit et vitalem calorem. ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari; eoque magis, quod intelligi debeat, calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis* u. s. w.

2) Ueber diesen Beweis *e consensu gentium* s. m. Plut. Sto. rep. 38, 3. comm. not. 32, 1. Cic. N. D. II, 2, 5. Seneca Benef. IV, 4. Sext. Math. IX, 123 ff. 131 ff., wo verschiedene Wendungen desselben, u. A. auch eine zenonische, angeführt werden.

3) Wie diess bei Sext. Math. IX, 75 ff. zwar im Anschluss an die bekannte aristotelische Beweisführung (s. Bd. II, b, 271 f.), aber doch im stoischen Sinn ausgeführt wird.

4) Cic. N. De. III, 9, 22: *Zeno enim ita concludit: quod ratione utitur, melius est, quam id, quod ratione non utitur. nihil autem mundo melius. ratione igitur mundus utitur.* Dasselbe ebd. II, 8, 21 vgl. 12, 32 und bei Sext. Math.

Wesen in sich schliessen, wenn sie selbst ohne Bewusstsein wäre [1], keine beseelten und vernünftigen Geschöpfe hervorbringen, wenn sie nicht beseelt und vernünftig wäre [2]; die Wirkungen, welche die menschliche Kraft so weit übersteigen, könnten nicht vorhanden sein, wenn nicht eine Ursache da wäre, deren Vollkommenheit ebenso weit über die des Menschen hinausgeht [3]; die Zweckmässigkeit, von welcher die ganze Einrichtung der Welt, bis auf's Kleinste herunter, beherrscht ist, wäre ohne einen vernünftigen Welturheber unerklärlich [4]; die Stufenreihe der

IX, 104: εἰ τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν, οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστι, λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος . . . τὸ γὰρ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττον· νοερὸς ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος. Ebenso bei Diog. 142 f.: dass die Welt ein ζῷον καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν sei, beweise Chrysipp, Apollodor, Posidonius. τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος.

1) Cic. a. a. O. II, 8, 22: Zeno sagt: *nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens. mundi autem partes sentientes sunt. non igitur caret sensu mundus.*

2) Diog. 143: ἔμψυχον δὲ [τὸν κόσμον], ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος. Sext. Math. IX, 101: Ζήνων δὲ ὁ Κιττιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος (vgl. Bd. II, a, 118. 3 und ebd. 439, 1 über Plato) τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ· τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ. λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος. Der gleiche Beweis schon IX, 77. 84 f. und bei Cic. a. a. O. vgl. ebd. II, 31, 79 und 6, 18, wo gleichfalls auf die von Sext. IX, 94 angeführte xenophontische Stelle (Mem. I, 4, 8) verwiesen wird.

3) Cic. a. a. O. III. 10, 25: *is* [*Chrysippus*] *igitur: si aliquid est, inquit, quod homo efficere non possit, qui id efficit melior est homine. homo autem haec, quae in mundo sunt, efficere non potest. qui potuit igitur, is praestat homini. homini autem praestare quis possit, nisi Deus? est igitur Deus.* (Das Gleiche, etwas ausführlicher, ebd. II, 6, 16.) Unter diesen Beweis fällt der Sache nach auch der von den Stoikern mit Vorliebe behandelte aus der Thatsache der Weissagung, auf den wir noch Kap. 5 und 11 kommen werden.

4) Ueber diese Teleologie wird noch später gesprochen werden. Zur Beweisführung für das Dasein der Götter hatte sie namentlich Kleanthes verwendet. Die vier Gründe, aus denen er bei Cic. N. D. II, 5 den Götterglauben ableitet, gehören alle der teleologischen Beweisführung an, namentlich aber der vierte, von ihm selbst als der Hauptgrund bezeichnete, die geordnete Bewegung und die Schönheit des Himmels. So wenig ein Gebäude ohne Baumeister, ebensowenig und noch weniger könne das Weltgebäude ohne einen weltregierenden Geist gedacht werden. Hieran schliesst sich dann bei Cicero der ebenangeführte Beweis des Chrysippus unmittelbar an. Sehr aus-

Wesen wäre unvollständig, wenn es nicht ein höchstes Wesen gäbe, dessen Vollkommenheit auch in sittlicher und geistiger Beziehung keine Steigerung zulässt [1]). Wenn endlich diese Vollkommenheit zunächst zwar dem Weltganzen als solchem zukommt [2]), so muss doch in der Welt, wie in jedem zusammengesetzten Wesen, von den übrigen Theilen der beherrschende Theil unterschieden werden, in dem sie ihren ursprünglichen Ort hat, und von dem aus alle wirkenden Kräfte durch die Welt sich ergiessen [3]); mag nun der Sitz dieser weltbeherrschenden Kraft mit Zeno, Chrysippus und der Mehrzahl der Stoiker in den Himmel [4]), oder mit Kleanthes in die Son-

führlich wird bei demselben N. De. II, 32 — 66, auf stoischer Grundlage, die physikotheologische Begründung des Vorsehungsglaubens entwickelt; kürzer von Kleomedes (Stoiker des 2ten christl. Jahrh.) Meteora S. 1. Seneca De provid. I, 1, 2 — 4. nat. qu. I, prooem. 14 f. und bei Sext. Math. IX, 111 ff. Vgl. Ps. Censorin Fragm. 1, 2. S. 75 Jahn. Plut. plac. I, 6, 8: der Götterglaube sei aus der Betrachtung der Welt und ihrer Schönheit, namentlich der Gestirne, entstanden, was auch Sext. Math. IX, 26 ff. anführt.

1) M. s. wie Kleanthes bei Sext. Math. IX, 88 — 91, und ähnlich schon s. 86 f., und der Stoiker bei Cic. N. De II, 12, 33 ff. diesen schon von Aristoteles (s. Bd. II, b, 272, 3) ausgesprochenen Gedanken ausführt. Bei Cicero werden vier Klassen von Wesen unterschieden: Pflanzen, Thiere, Menschen und das Wesen, welches ganz vernünftig und vollkommen ist, die Gottheit.

2) Vgl. S. 121, 2. 122, 1—4. 123. 1. 2 u. A.

3) Sext. Math. IX, 102 (in Ausführung des S. 123, 2 angeführten zenonischen Beweises): πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται u. s. w. Cic. a. a. O. 11, 29 (nach Kleanthes): *omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit, neque simplex, sed cum alio juncta atque connexa, habere aliquem in se principatum* [= ἡγεμονικὸν], *ut in homine mentem* u. s. w. . . . *itaque necesse est, illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum.* Vgl. folg. Anmerk.

4) Cic. Acad. II, 41, 126: *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, qua omnia regantur.* N. De. I, 14, 36: (*Zeno*) *aethera Deum dicit.* 15, 39: *ignem praeterea et eum, quem antea dixi, aethera (Chrysippus Deum dicit esse).* Diog. VII, 138: οὐρανὸς δέ ἐστιν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, ἐν ᾗ πᾶν ἵδρυται τὸ θεῖον. Ebd. 139: τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικὸν ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα, καθά φησιν Ἀντίπατρος . . . Χρύσιππος δ' . . . καὶ Ποσειδώνιος . . . τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου· (was aber mit der Behauptung, dass es der Aether sei, zusammenfällt, denn der Aether ist eben der Stoff des οὐρανὸς, der höchste und reinste Theil des obe-

ne [1]), oder mit Archedemus in die Mitte der Welt [2]) verlegt werden. Dieser Urquell alles Lebens und aller Bewegung, die oberste Ursache und die höchste Vernunft ist die Gottheit: die eigenschaftslose Materie und die Gottheit sind die letzten Gründe der Dinge [3]).

ren Feuers — s. u. —; es ist daher kein Widerspruch, sondern nur eine genauere Bestimmung, wenn Diogenes fortfährt: ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ [= ἐν τῷ οὐρανῷ], ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν, αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ φυτῶν, διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν. Arius Didymus bei Eus. praep. ev. XV, 15, 4: Χρυσίππῳ δὲ [ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου εἶναι ἤρεσε] τὸν αἰθέρα τὸν καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον, ἅτε πάντων εὐκινητότατον ὄντα καὶ τὴν ὅλην περιάγοντα τοῦ κόσμου φύσιν. Ders. ebd. XV, 20, 2: die Seele der Welt sei nach den Stoikern der Aether, welcher Erde und Meer umgebe. Cornut. Nat. De. S. 8 Os.: Zeus soll im Himmel wohnen, ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστὶ τὸ κυριώτατον μέρος τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς. Wenn Tertullian (Apologet. 47. Ad nat. II, 2. 4) statt dessen den Stoikern einen ausserweltlichen, die Welt von aussen her drehenden Gott zuschreibt, so ist diess nur einer von den vielen Beweisen seiner Leichtfertigkeit und Unwissenheit in Sachen der Philosophie; denn mit der Vermuthung, dass sich diess auf die später zu besprechenden Ansichten des Boëthus beziehe, würden wir der Gelehrsamkeit des Kirchenvaters ohne Zweifel viel zu viele Ehre anthun.

1) Cic. Acad. a. a. O. *Cleanthes . . . solem dominari et rerum potiri* [= κρατεῖν τῶν ὄντων] *putat*. Minder genau (vgl. Krische Forsch. 428 f.) N. De. I, 14, 37: er halte den Aether für die eigentliche Gottheit; doch schliesst sich beides nicht aus: er identificirte ohne Zweifel den Aether (von αἴθω) mit dem *calor* (s. o. S. 122, 1) und liess ihn von der Sonne aus sich verbreiten. Diog. 139: Κλεάνθης δὲ [τὸ ἡγεμονικὸν φησὶ] τὸν ἥλιον. Ar. Didymus a. a. O.: ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρων ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν u. s. w. Stob. Ekl. I, 452. Ps. Censorin Fragm. 1, 4. Nach Epiphan. Exp. fid. 1090, C nannte er die Sonne den δᾳδοῦχος des Weltalls.

2) Stob. a. a. O.: 'Αρχίδαμος (l. mit Cod. A. 'Αρχέδημος) τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου ἐν γῇ ὑπάρχειν ἀπεφήνατο. Ebenso, ohne Nennung eines Namens, Ar. Didymus a. a. O. Es erinnert diess an die pythagoreische Lehre vom Centralfeuer, die uns Bd. I, 302 ff. auch in stoisirender Fassung begegnet ist. (Aehnlich hatte Speusippus die Weltseele mit dem Centralfeuer verknüpft. S. Bd. II, b, 655.) Noch grösser zeigt sich diese Verwandtschaft, wenn Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 505, a, 45 mit der Angabe Recht hat, Archedemus habe mit den Pythagoreern bestritten, dass die Erde in der Mitte der Welt liege; nur wird er in diesem Fall das ἡγεμονικὸν nicht in dem Innern der Erde selbst, sondern eben in dem Centralfeuer, um das sie sich bewegen sollte, gesucht haben.

3) Vgl. S. 119, 5. 121, 1. Aristokl. bei Eus. pr. ev. XV, 14: στοιχεῖον

In den Aussagen der Stoiker über die Gottheit tritt nun bald die stoffliche, bald die geistige Seite ihres Gottesbegriffes stärker hervor, in der Regel jedoch werden beide zu Ausdrücken verknüpft, welche ihr Auffallendes eben nur dann verlieren, wenn wir sie im Zusammenhang der stoischen Anschauungen auffassen. Die Gottheit wird als Feuer, als Aether, als Luft, am Häufigsten jedoch als der Hauch oder das Pneuma bezeichnet, das alle Dinge ohne Ausnahme, das Schlechteste und Hässlichste so gut, wie das Schönste, durchdringe [1]). Sie wird aber ebenso auch als die Seele, der Geist oder die Vernunft der Welt, als das einheitliche Ganze, das alle Keimformen in sich enthalte, als der Zusammenhang der Dinge, das allgemeine Gesetz, die Natur, das Verhängniss, die Vorsehung, als das vollkommene, selige, allgütige, allwissende Wesen beschrieben [2]), und es wird natürlich mit leichter Mühe

εἶναί φασι (die Stoiker) τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεὸν, ὡς Πλάτων u. A.

1) Mehreres siehe S. 122, 1. 124 f. Hippolytus Refut. haer. I, 21: Chrysippus und Zeno nahmen an, ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον (der Aether). Diog. 148: Antipater bezeichne die οὐσία θεοῦ als ἀεροειδής. Stob. Ekl. I, 60: Mnesarchus (Schüler des Panätius) definire die Gottheit als τὸν κόσμον τὴν πρώτην οὐσίαν ἔχοντα ἐπὶ πνεύματος, m. a. W. als das πνεῦμα, so wie es Urstoff der Welt ist (s. u.) Sext. Pyrrh. III, 218: Στωϊκοὶ δὲ [λέγουσι θεὸν] πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν (das Widrige). Alex. Aphr. zu Metaph. 995, b, 31 (Schol. in Ar. 607, a, 19): τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔδοξεν ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι. Derselbe De mixt. 144, a, m, wo ihnen zugeschrieben wird: πνεύματι ὡς διὰ πάντων διήκοντι ἀνάπτειν τό τε εἶναι ἑκάστου καὶ τὸ σώζεσθαι καὶ συμμένειν, vgl. was S. 108, 2 angeführt ist und De an. 145, a, o: [τὸν νοῦν] καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔδοξεν. Lucian Hermot. 81: ἀκούομεν δὲ αὐτοῦ λέγοντος, ὡς καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἐν οὐρανῷ ἐστιν, ἀλλὰ διὰ πάντων πεφοίτηκεν, οἷον ξύλων καὶ λίθων καὶ ζῴων, ἄχρι καὶ τῶν ἀτιμωτάτων. Tertull. ad nation. II, 4: Zeno lasse Gott durch die *materia mundialis* hindurchgehen, wie Honig durch die Waben. Vgl. S. 89, 3. Klemens Strom. V, 591, A: φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωϊκοὶ καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν. Ebd. I, 295, C: (οἱ Στ.) σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν οὐ καλῶς. Protrept. 44, A: τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς, διὰ πάσης ὕλης, καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης, τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας. Orig. c. Cels. VI, 71: τῶν Στωϊκῶν φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον. Von den Gegnern, wie Orig. a. a. O. und I, 21. Alex. De mixt. a. a. O. Plut. comm. not. 48, wird ihnen natürlich dieser Materialismus hinreichend vorgerückt.

2) Stob. Ekl. I, 58; s. folg. Anm. Diog. 138 (nach Chrysippus und Posi-

donius): τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν . . . εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον. Populärer ebd. 147: θεὸν εἶναι ζῷον ἀθάνατον λογικὸν τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προςηγορίαις προςονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις. Phädr. Nat. De. (Philodem. π. εὐσεβείας) col. 1 (4) f. (und aus ihm Cic. N. D. I, 15, 39 f.): nach Chrys. sei Zeus die κοινὴ φύσις, εἱμαρμένη, ἀνάγκη u. s. w. Ebd. col. 3: er halte den νόμος für eine Gottheit (Cic. a. a. O.: *legis perpetuae et aeternae vim . . . Jovem dicit esse*). Themist. De an. 72, b, u.: τοῖς ὑπὸ [l. ἀπὸ] Ζήνωνος . . . διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθεμένοις, καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχὴν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἕξιν (hierüber später). Cic. Acad. II, 37, 119: der Stoiker darf nicht bezweifeln, *hunc mundum esse sapientem, habere mentem, quae se et ipsum fabricata sit, et omnia moderetur, moveat, regat.* Ders. N. D. II, 22, 58: *ipsius vero mundi . . . natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium.* Wie jede Natur aus ihrem Stamm sich entwickle: *sic natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones, quas* ὁρμὰς *Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus;* wesshalb die *mens mundi* πρόνοια genannt werde. M. Aurel IV, 40: ὡς ἓν ζῷον τὸν κόσμον μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον συνεχῶς ἐπινοεῖν· πῶς εἰς αἴσθησιν μίαν τὴν τούτου πάντα ἀναδίδοται καὶ πῶς ὁρμῇ μιᾷ πάντα πράσσει. Heraklit Alleg. Hom. 72. Tertullian Apologet. 21: *hunc enim* [den λόγος] *Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari et Deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat.* Aehnlich Lactant. Inst. IV, 9. I, 5. Epiphan. Haer. V, 1. S. 12, a: nach den Stoikern sei Gott der νοῦς, welcher der Welt als Seele innwohne und sich an die μερικαὶ οὐσίαι vertheile. Als die Seele der Welt wird Zeus auch von Cornutus Nat. De. 2 und bei Plut. Sto. rep. 39, 2. S. 1052 von Chrysippus bezeichnet. Ebd. 34, 5. S. 1050: ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐστιν οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ' αὐτῶν. Stob. Ekl. I, 178: Ζήνων . . . [τὴν εἱμαρμένην] δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν. Ar. Didymus bei Eus. pr. ev. XV, 15, 2: Gott sorge für die Menschen, sei gütig, wohlthätig, menschenfreundlich u. s. w. Der κόσμος heisse Zeus als αἴτιος τοῦ ζῆν, εἱμαρμένη, weil er Alles von Ewigkeit her εἰρομένῳ λόγῳ διοικεῖ, Adrasteia, ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκειν, πρόνοια, ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα. Aristokles ebd. XV, 14: das Urfeuer enthalte die Ursachen und λόγοι von Allem, ihre Verkettung sei das unabänderliche Gesetz und Verhängniss der Welt. Sen. Benef. IV, 7, 1: *quid enim aliud est natura, quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta? . . . hunc eundem et fatum si dixeris non mentieris.* (Aehnlich Fr. 122 bei Lact. Inst. II, 8, 23.) Nat.

gezeigt, dass sich ihr Begriff nicht ohne diese Bestimmungen denken lasse [1]. Beiderlei Aussagen werden endlich in der Behauptung verbunden, Gott sei die feurige Vernunft der Welt, der Geist im Stoffe, der vernünftige Hauch, der Alles durchdringe, und je nach dem Stoff, dem er inwohnt, verschiedene Namen annehme, das künstlerisch bildende Feuer, welches alle Keimformen in sich schliessend, nach einem unabänderlichen Gesetze die Welt und

qu. II, 45, 2: Gott oder Jupiter kann gleich gut Schicksal, Vorsehung, Natur, Welt genannt werden Stob. Ekl. I, 178: Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεφήνατο τὴν εἱμαρμένην. Als der κοινὸς νόμος wird Zeus bei Diog. VII, 88 bezeichnet, und von Kleanthes am Schluss seines Hymnus (Stob. Ekl. I, 34) gepriesen, und ebenso heisst es bei Cic. N. D. I, 14, 36 von Zeno: *naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.* Plut. c. not. 32, 1. St. rep. 38, 3. 7 (hier nach Antipater): Gott müsse als μακάριος, εὐποιητικὸς, φιλάνθρωπος, κηδεμονικὸς, ὠφέλιμος gedacht werden. Muson. bei Stob. Floril. 117, 8: Gott ist das Urbild aller Tugenden, μεγαλόφρων, εὐεργετικὸς, φιλάνθρωπος u. s. w. Sen. ep. 94, 49: *quae causa est Dîs benefaciendi? natura. errat, si quis illos putat nocere nolle: non possunt.* Weitere Ausführungen Seneca's über die wohlthätige Natur der Götter finden sich Benef. I, 9. IV, 3—9. 25. 28. Clement. I, 5, 7. nat. qu. V, 18, 13 ff. Ueber die göttliche Allwissenheit Ders. ep. 83, 1. v. beat. 20, 5.

1) Nach Cic. N. D. II, 30, 75 ff. zerfiel bei den Stoikern (oder doch demjenigen, welchen Cicero zunächst im Auge hat, vielleicht Chrysippus π. προνοίας) der Beweis des Satzes, dass die Welt durch die göttliche Vorsehung regiert werde, in drei Theile. In dem ersten wird gezeigt, wenn es Götter gebe, müsse es auch eine göttliche Vorsehung geben, denn die Götter müssen doch etwas thun, und zwar das Beste, es gebe aber nichts, was besser wäre, als die Weltregierung. Wenn ferner die Gottheit das Höchste sei, müsse auch die Welt von ihr regiert werden. Das Gleiche wird weiter aus ihrer Weisheit und Macht geschlossen, die sich an dem Besten und Grössten am Meisten bewähren müsse. Es wird endlich bemerkt, da die Gestirne, der Himmel, das Weltganze, alle Kräfte in der Welt göttlich seien, so sei klar, dass Alles von der göttlichen Vernunft regiert werde. Der zweite Theil (c. 32 ff.) zeigt, dass die Kraft und Kunst der Natur alle Dinge hervorbringe und trage; dann müsse aber um so mehr das so kunstvoll gebildete und so harmonisch zusammengesetzte Weltganze von einer *natura sentiens* gelenkt werden; und da nun unläugbar die Welt in allen Theilen nicht schöner und zweckmässiger sein könnte, müsse von ihr noch weit mehr, als von irgend einem menschlichen Kunstwerk, gelten, dass sie von einer bildenden Vernunft herrühre. Der dritte Theil (c. 36 ff.) weist in einer sehr ausführlichen physikotheologischen Erörterung, auf die wir später noch zurückkommen, nach, *quanta sit admirabilitas coelestium rerum atque terrestrium.*

die Dinge darin hervorbringe [1]. Im Sinne des stoischen Systems besagen diese verschiedenen Ausdrücke Ein und dasselbe. Ein ganz unerheblicher Unterschied ist es, ob die Urkraft als Hauch, oder als Aether, oder als Wärme, oder als Feuer beschrieben wird; sie ist Pneuma, sofern die Luftströmungen überhaupt, wie wir bereits wissen, dasjenige sind, was den Dingen ihre Eigenthümlichkeit, ihren Zusammenhalt und ihre Gestalt giebt; sie ist aber auch Feuer, denn unter jener Luft ist nur die warme Luft oder die feurige Flüssigkeit zu verstehen, die bald Aether, bald Feuer, bald Wärme genannt [2] und von dem gewöhnlichen Feuer

1) Stob. Ekl. I, 58 f.: Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν [θεὸν λέγουσι] . . . Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν . . . Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου πύρινον. Ebd. 64 (Plut. plac. I, 8, 17): οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν [Plut. κοινότερον] θεὸν ἀποφαίνονται πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου (ebenso definirt Zeno bei Cic. N. D. II, 22, 57 die Natur) ἐμπεριειληφὸς [Pl. add. τε] πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα [Pl. ἕκαστα] καθ' εἱμαρμένην γίνεται, καὶ πνεῦμα ἐνδιῆκον [Pl. μὲν δι.] δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις. Nach der gleichen Quelle Athenag. Leg. pro Christ. c. 6. Schl.: εἰ γὰρ ὁ μὲν θεὸς πῦρ τεχνικὸν u. s. w. (wortgleich, mit wenigen Varianten, bis γίνεται), τὸ δὲ πνεῦμα αὐτοῦ διήκει δι' ὅλου τοῦ κόσμου· ὁ θεὸς εἷς κατ' αὐτοὺς, Ζεὺς μὲν κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος, Ἥρα δὲ κατὰ τὸν ἀέρα καὶ τὰ λοιπὰ καθ' ἕκαστον τῆς ὕλης μέρος, δι' ἧς κεχώρηκε, καλούμενος. Die letztere Angabe, auf die wir später noch zurückkommen müssen, erläutert Diog. 147, welcher nach den vor. Anm. angeführten Worten fortfährt: Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα. Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν. (Diess auch b. Stob. Ekl. I, 48 aus Chrys.) Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ. Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα· καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ· καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν· καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος ὁμοιότητος ἀπέδοσαν. Plut. c. not. 48, 2. S. 1085: τὸν θεὸν . . . σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες. M. Aurel 5, 32: τὸν διὰ τῆς οὐσίας (der Stoff) διήκοντα λόγον u. s. w. Porphyr. bei Eus. pr. ev. XV, 16, 1: τὸν δὲ θεὸν . . . πῦρ νοερὸν εἰπόντες. Orig. c. Cels. VI, 71: κατὰ μὲν οὖν τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς . . . καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν. Auch im Hymnus des Kleanthes bei Stob. Ekl. I, 30 V. 7 ff. tritt diese Verbindung des Physischen und Geistigen im Gottesbegriff der Stoiker hervor, wenn Zeus als der ἀρχηγὸς φύσεως geschildert wird, der mit dem ewig lebenden Blitze (vgl. Heraklit's πῦρ ἀείζωον) den κοινὸς λόγος lenke, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ.

2) Stob. Ekl. I, 374: Chrysippus lehrt, εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται

ausdrücklich unterschieden [1]) wird. Ebenso wird auf der anderen Seite durch die Namen: Weltseele, Weltvernunft, Natur, allgemeines Gesetz, Vorsehung, Verhängniss das Gleiche bezeichnet: die Alles mit absoluter Gesetzmässigkeit bestimmende, die ganze Welt durchdringende Eine Urkraft; denn auch die abstrakteren Ausdrücke: Gesetz, Vorsehung, Verhängniss, haben für die Stoiker durchaus reale Bedeutung, und bezeichnen ihnen ursprünglich nicht die blosse Form des Weltlaufs und der Welteinrichtung, sondern das substantielle Wesen der Welt, als die Macht über alles Besondere und Einzelne [2]). Soll sich daher die Natur von dem Verhängniss, und diese beiden von Zeus doch auch wieder unterscheiden [3]), so kann doch dieser Unterschied nur darin bestehen, dass diese drei Begriffe das Eine Urwesen auf verschiede-

διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον· ἀνάλογον δὲ γίγνεσθαι ἔπειτα [? vielleicht: αὐτὸ oder: πυρὸς ἢ] αἰθέρος, ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτά. Diog. VII, 137: ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃν δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι.

1) Stob. Ekl. I, 538 nach Zeno. Cic. N. D. II, 15, 40 nach Kleanthes. Der Unterschied wird von beiden dahin angegeben, dass das gewöhnliche Feuer (das ἄτεχνον) die Gegenstände, die es ergreift, verzehre, das πῦρ τεχνικὸν, aus welchen die φύσις und die ψυχὴ besteht, dieselben erhalte, belebe und wachsen mache. Auch Heraklit hatte unter dem Feuer, das er zum Urwesen machte, nicht die Flamme, sondern den Wärmestoff überhaupt verstanden, der ebensogut als luftartiges Wesen, als ψυχὴ, bezeichnet werden konnte.

2) Seneca De Benef. IV, 7, 2: Gott kann auch das Fatum genannt werden: *nam cum fatum nihil aliud sit quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent.* Nat. qu. II, 45, 1: *vis illum fatum vocare? non errabis. hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum.* Ebenso verhalte es sich mit den Namen der Vorsehung und der Natur. Vgl. S. 162, 2.

3) Stob. Ekl. I, 178 (Plut. plac. I, 28, 5): Ποσειδώνιος [τὴν εἱμαρμένην] τρίτην ἀπὸ Διός. πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην. Vgl. Cic. Divin. I, 55, 125, wo die Weissagung, nach Posidonius, 1) *a Deo*, 2) *a fato*, 3) *a natura* hergeleitet wird. Plut. c. not. 36, 5. S. 1077: λέγει γοῦν Χρύσιππος, ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον (wofür Heine Stoic. de fato doctr. S. 25, wie mir scheint ohne Noth, vermuthet: καὶ τῷ μὲν σώματι τὸν κόσμον), τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους. Auf diesen chrysippischen Satz bezieht sich Philo incorruptib. m. 951, B ff., wo die πρόνοια gleichfalls die ψυχὴ τοῦ κόσμου genannt wird.

nen Stufen seiner Offenbarung und Entwicklung darstellen: zur Totalität der Welt entwickelt heisst dasselbe Zeus, als das Innere der Welt betrachtet, heisst es Vorsehung oder Verhängniss [1]), und zum Beweis dieser Identität nimmt sich am Ende jeder Weltperiode, wie Chrysippus sagt, Zeus in die Vorsehung zurück [2]). Aber auch der Gegensatz zwischen der materialistischen und der geistigeren Beschreibung der Gottheit verschwindet bei näherer Betrachtung, denn nach stoischen Grundsätzen kann dieselbe überhaupt nur dann als real gedacht werden, wenn sie als Körper gedacht wird; wenn sie daher die Seele, der Geist, die Vernunft der Welt u. s. f. heisst, so schliesst diess nicht aus, sondern setzt vielmehr voraus, dass sie zugleich ein bestimmter Körper sei, und diesen Körper fanden nun die Stoiker in der warmen Flüssigkeit, welche sie bald als den alldurchdringenden Hauch, bald als den Aether oder das Urfeuer bezeichnen [3]). Jede dieser beiden Grundbestimmungen schien ihnen gleich unerlässlich [4]), und auf stoischem Standpunkt gleichen sich beide durch die Annahme [5]) aus, dass die Unendlichkeit der göttlichen Vernunft eben auf der Reinheit und Beweglichkeit des Feuerstoffs beruhe, aus dem sie be-

1) So nach Chrysippus. Anders bei Posidonius: hier bezeichnet Zeus die Urkraft als solche, die φύσις oder die Naturkraft ihr erstes, die εἱμαρμένη, oder die aus den natürlichen Ursachen sich ergebende Weltordnung, ihr zweites Erzeugniss.

2) Bei Plut. a. a. O. vgl. Sen. ep. 9, 16: *Jovis, cum resoluto mundo et Diis in unum confusis paullisper cessante natura acquiescit sibi cogitationibus suis traditus.*

3) Vgl. ausser dem vielen früher Angeführten: Cic. Acad. I, 11, 39: (Zeno) *statuebat ignem esse ipsam naturam.* Diog. VII, 156: δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές. Stob. Ekl. I, 180: Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν, oder nach anderer Definition Desselben: εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων u. s. w.; statt λόγος setze er auch ἀλήθεια, φύσις, αἰτία, ἀνάγκη u. A.

4) S. o. S. 121 f.

5) Cic. N. D. II, 11, 30: *atque etiam mundi ille fervor purior, perlucidior mobiliorque multo ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt retinentur et vigent. absurdum igitur est dicere, cum homines bestiaeque hoc calore teneantur et propterea moveantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui integro et puro et libero eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur.* Vgl. Ar. Didymus in der S. 124, 4 angeführten Stelle, und S. 89. 108.

stehe. Wenn es daher Seneca als wesentlich gleichgültig behandelt, ob die Gottheit für das Fatum oder für das allesdurchdringende Pneuma gehalten werde [1], so folgt er nur den Grundsätzen seiner Schule; und wenn es andererseits ihre Gegner den Stoikern als Widerspruch vorrücken, dass sie dieselbe bald als die Vernunft, bald als die Weltseele, bald als das Verhängniss, dann wieder als Feuer, als Aether, auch wohl als die Welt selbst bezeichnen [2], so ist diess eine Verkennung des Sinnes, in dem diese Bezeichnungen von ihnen gebraucht wurden [3].

Je vollständiger aber hiemit die beiden Seiten des Gottesbegriffes, die physische und die geistige, zur Einheit zusammengehen, um so deutlicher stellt sich auch heraus, dass zwischen der Gottheit und dem Urstoff kein realer Unterschied stattfindet, dass es vielmehr Ein und dasselbe Wesen ist, welches als allgemeines Substrat gedacht die eigenschaftslose Materie, als wirkende Kraft gedacht der allverbreitete Aether, das allerwärmende Feuer, die allesdurchdringende Luft, die Natur, die Weltseele, die Weltvernunft, die Vorsehung, das Verhängniss, die Gottheit genannt wird. Stoff und Kraft, Materie und Form sind ja hier nicht, wie bei Aristoteles, ursprünglich verschiedene, wenn auch von Ewigkeit her verbundene, Principien; sondern die formende Kraft wohnt im Stoff als solchem, sie ist an sich selbst etwas Körperliches, sie fällt mit dem Aether oder dem Feuerstoff, dem Pneuma, zusammen. Der Gegensatz der wirkenden Ursache und des Stoffes, der Gottheit und der Materie, führt sich daher auf den des Pneuma und der übrigen Stoffe zurück. Auch dieser

1) Consol. ad Helvid. 8, 3: *id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis* (diess freilich ist nicht stoisch) *ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione* [= τόνος] *diffusus, sive fatum et inmutabilis causarum inter se cohaerentium series.* Vgl. S. 130, 2.

2) Cic. N. D. I, 14 f.: Zeno nenne das Naturgesetz göttlich, bezeichne aber auch den Aether als Gottheit, dann wieder die Alles durchdringende Vernunft (das Weitere, über die Göttlichkeit der Gestirne, wird später anzuführen sein); Kleanthes die Welt, die Vernunft und Seele der Welt, den Aether; Chrysippus die Vernunft und die Weltseele, die herrschende Vernunft, die *communis natura*, das Verhängniss, das Feuer und den Aether, das Weltganze, das ewige Gesetz.

3) Vgl. Krische Forsch. I, 365 ff.

Gegensatz ist aber kein ursprünglicher und letzter: nach stoischer Lehre haben sich alle besonderen Stoffe erst im Laufe der Zeit aus dem Urfeuer oder der Gottheit entwickelt, und sie werden sich am Ende jeder Weltzeit wieder in dasselbe auflösen [1]. Es ist daher nur ein abgeleiteter und vorübergehender Gegensatz, um den es sich hier handelt; fassen wir dagegen den Begriff der Gottheit in seiner vollen Bedeutung, so ist sie ebenso als der Urstoff, wie als die Urkraft zu bezeichnen, die Gesammtheit des Wirklichen ist nichts anderes, als das göttliche Pneuma, welches sich aus sich heraus und in sich zurückbewegt [2], die Gottheit selbst ist das Urfeuer, welches Gott und die Materie dem Keime nach in sich trägt [3], die Welt in ihrem pneumatischen Urzustand [4], die allgemeine Substanz, welche in die besonderen Stoffe sich umwandelt und sich aus ihnen wiederherstellt, welche daher in ihrer reinen Gestalt oder als Gott betrachtet, bald Alles, bald nur einen Theil des Wirklichen umfasst [5].

Schon hieraus ergiebt sich nun, dass die Stoiker auch keinen Wesensunterschied zwischen Gott und der Welt zugeben konnten, dass ihr System ein streng pantheistisches sein musste. Die Welt ist die Gesammtheit des Wirklichen; alles Wirkliche ist aber ursprünglich in der Gottheit enthalten, sie ist der Stoff von Allem und die wirksame Kraft, welche diesen Stoff zu den Einzelwesen gestaltet; es lässt sich daher schlechterdings nichts denken, was nicht entweder die Gottheit selbst unmittelbar, oder eine Erscheinungsform der Gottheit wäre. Ihrem Wesen nach sind daher Gott und Welt durchaus dasselbe, wie denn auch beide Begriffe von den Stoikern ausdrücklich für gleichbedeutend erklärt werden [6];

1) S. S. 130, 3. 131, 2. Weiteres im nächsten Kap.

2) Chrysipp. s. S. 129, 2.

3) Aristokles s. S. 125, 3.

4) Mnesarchus bei Stob. I, 60; s. S. 126, 1.

5) Orig. c. Cels. III, 75. S. 497, A: Στωϊκῶν θεὸν φθαρτὸν εἰσαγόντων καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ λεγόντων σῶμα τρεπτὸν διόλου καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητὸν καί ποτε πάντα φθειρόντων καὶ μόνον τὸν θεὸν καταλιπόντων. Ebd. IV, 14: ὁ τῶν Στωϊκῶν θεὸς ἅτε σῶμα τυγχάνων ὁτὲ μὲν ἡγεμονικὸν ἔχει τὴν ὅλην οὐσίαν ὅταν ἡ ἐκπύρωσις ᾖ· ὁτὲ δὲ ἐπὶ μέρους γίνεται αὐτῆς ὅταν ᾖ διακόσμησις.

6) M. vgl. hierüber ausser dem, was S. 130, 3 aus Chrysippus, S. 132, 2 aus ihm und Kleanthes angeführt ist, Phaedr. Nat. De. (Philodem. π. εὐσεβείας) col. 5 (8): Διογένης δ' ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῷ περὶ τῆς Ἀθηνᾶς τὸν κόσμον

und wenn sie sich trotzdem auch wieder unterscheiden sollen, so kann dieser Unterschied doch immer nur ein abgeleiteter und theilweiser sein: das gleiche allgemeine Wesen heisst Gott, wenn es in seiner Einheit, Welt, wenn es in seiner Entfaltung, in der Mannigfaltigkeit der Formen betrachtet wird, die es im Verlaufe seiner Entwicklung annimmt; der Unterschied beider kann daher ebensogut auch als eine verschiedene Bedeutung des Ausdrucks „Welt“ gefasst werden, sofern damit bald die Gesammtheit des Seienden als Ganzes, bald nur das abgeleitete Sein bezeichnet wird [1]). Nun fällt er allerdings nicht blos in unsere Betrachtungs-

γράφει τῷ Διῒ τὸν αὑτὸν ὑπάρχειν, ἢ περιέχειν τὸν Δία καθάπερ ἄνθρωπον ψυχήν. Cic. N. De. II, 17, 45: nichts entspricht der Idee der Gottheit mehr, *quam ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil fieri excellentius potest, animantem esse et Deum judicem.* Ebd. 13, 34: Die vollkommene Vernunft *Deo tribuenda, id est mundo.* Sen. nat. qu. II, 45, 3: *vis illum vocare mundum? non falleris. ipse enim est hoc quod vides totum, suis partibus inditus et se sustinens et sua.* Ebd. prolog. 13: *quid est Deus? mens universi. quid est Deus? quod vides totum et quod non vides totum. sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.* Diog. VII, 148: οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. Ar. Didym. bei Eus. praep. ev. XV, 15, 1. 3: ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προςαγορεύουσι θεόν ... διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος. Orig. c. Cels. V, 7: σαφῶς δὴ τὸν ὅλον κόσμον λέγουσιν εἶναι θεὸν Στωϊκοὶ μὲν τὸ πρῶτον. Auch die S. 122 f. besprochenen Beweise für das Dasein Gottes setzen durchaus die Identität von Gott und Welt voraus. Das Dasein Gottes wird bewiesen, indem die Vernünftigkeit der Welt bewiesen wird. Eine dichterische Ausführung des stoischen Pantheismus giebt Aratus im Eingang der Phänomena, wenn Zeus hier als der gepriesen wird, dessen Strassen und Märkte, Meer und Hafen voll sind, dessen Geschlecht die Menschen sind, und der freundlich den Menschen die Zeichen zur Ordnung des Jahres am Himmel befestigt hat. Aus derselben Anschauungsweise sind, um Anderes zu übergehen, die bekannten virgilischen Stellen Georg. IV, 220 ff. Aen. VI, 724 ff. geflossen. Auch die runde Gestalt des stoischen Gottes (Seneca ep. 113, 22. De m. Claud. 8, 1) bezieht sich auf die Welt als Gott; vgl. Cic. N. D. I, 17, 46.

1) Stob. Ekl. I, 444: κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεὸς, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται. Diog. VII, 137 f.: λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως κατὰ χρόνων τινὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν. καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι καὶ τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν. καὶ ἔστι κόσμος ἢ

weise, sondern er ist auch in der Sache selbst begründet: die Urkraft als solche, das Urfeuer oder die Urvernunft, ist das ursprünglich Göttliche, die Dinge, in welche sich dieses Urwesen umgewandelt hat, sind nur abgeleiteter Weise göttlich; und insofern kann die Gottheit, welche in letzter Beziehung das Weltganze selbst ist, auch wieder als ein Theil der Welt, als das ἡγεμονικὸν, als die Seele der Welt oder der durch Alles hindurchgehende feurige Hauch beschrieben werden [1]. Aber doch ist auch dieser Gegensatz theils an und für sich ein blos relativer, denn das, was nicht unmittelbar göttlicher Natur ist, ist als eine Erscheinungsform des Urfeuers doch mittelbar göttlich, und wenn auch der Leib und die Seele der Welt nicht dasselbe sind, ist doch jener auf allen Punkten von dieser durchdrungen [2]; theils gilt er jedenfalls nur für einen Theil der Weltzustände, wogegen am Ende jeder Weltperiode die Gesammtheit der abgeleiteten Dinge in die Einheit des göttlichen Wesens zurückgeht, und der Unterschied des unmittelbar und mittelbar Göttlichen, oder Gottes und der Welt, sich wieder aufhebt. Nur von Boëthus wissen wir, dass er zwischen Gott und der Welt einen Unterschied annahm, durch welchen er sich von dem stoischen Pantheismus entfernte. Wiewohl

(nach der ersten Bedeutung des Worts) ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας (die allgemeine Substanz in ihrer bestimmten Qualität), ἢ (zweite Bedeutung), ὥς φησι Ποσειδώνιος . ., σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ (dritte Bedeutung) σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Ar. Didymus bei Eus. pr. ev. XV, 15, 1: κόσμος heisse theils τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν, theils τὸ κατὰ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον. In jenem Sinn sei die Welt ewig und mit der Gottheit identisch, in diesem geworden und veränderlich. (Ebd. auch zwei weitere, mit den chrysippischen übereinstimmende Definitionen des κόσμος.) Vgl. auch, was Ach. Tat. Isag. c. 6. S. 129, B aus dem Mathematiker Diodor anführt.

1) S. S. 126 ff. Wie sehr beides für die Stoiker in einander fliesst, kann u. A. Seneca zeigen, wenn er a. a. O. nat. qu. Prol. 13 f. unmittelbar nach einander sagt, Gott müsse die Vernunft der Welt, und: er müsse das Weltganze sein, und dann wieder: *quid ergo interest inter naturam Dei et nostram? nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est. totus est ratio* u. s. w.

2) Das Verhältniss beider ist, wie schon die stehende Vergleichung mit dem Verhältniss von Seele und Leib, und ebenso die S. 126, 1 aus Tertullian angeführte zenonische beweist, das einer κρᾶσις δι' ὅλων, worüber S. 114 f. z. vgl.

er nämlich mit andern Stoikern die Gottheit für eine ätherische Substanz hielt [1]), so wollte er doch nicht zugeben, dass dieselbe der ganzen Welt als ihre Seele inwohne, und er wollte die Welt desshalb nicht als ein lebendes Wesen bezeichnet wissen [2]); er wies vielmehr der Gottheit in der obersten von den himmlischen Sphären, der Fixsternsphäre, ihren Sitz an, und liess sie von hier aus auf die Welt wirken [3]). Die entgegengesetzte Ansicht schien ihm wohl der Unveränderlichkeit und Erhabenheit des göttlichen Wesens zu widerstreiten; wie sehr er aber diese zu wahren bemüht war, zeigt sich auch an den Gründen, mit denen wir ihn sofort die Lehre seiner Schule vom Weltuntergang bestreiten hören werden.

5. Fortsetzung. B. Die Welt als Ganzes.

Aus dem Urwesen entwickeln sich die besonderen Dinge nach einem inneren Gesetze. Denn da jenes seinem Begriffe nach die bildende und schaffende Kraft ist, so muss das Weltganze aus ihm mit derselben Naturnothwendigkeit hervorwachsen, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Samen [4]). Das Urfeuer nämlich

1) Stob. Ekl. I, 60: Βόηθος τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο.

2) Diog. 143: Βόηθος δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον. Das Gleiche läge in den Worten bei Philo incorruptib. m. 953, C: ψυχὴ δὲ τοῦ κόσμου κατὰ τοὺς ἀντιδοξοῦντας ὁ θεός; indessen sind diese Worte ohne Zweifel nicht mehr aus Boëthus entlehnt.

3) Diog. 148: Βόηθος δὲ ἐν τῇ περὶ φύσεως οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν, was ebenso zu verstehen sein wird, wie die entsprechenden Bestimmungen anderer Stoiker (oben 124, 4): das ἡγεμονικὸν der Welt soll hier, im reinsten Theil des Aethers, seinen Sitz haben; da aber die Welt kein lebendes Wesen sein soll, mithin auch die Gottheit nicht als Weltseele gedacht sein kann, muss es nach der Ansicht des Boëthus die Welt von aussenher bewegen. Ausdrücklich gesagt ist diess bei Philo a. a. O. S. 953, B, wenn Gott hier als der Wagenlenker (also eine von aussen wirkende, nicht eine immanente Kraft) dargestellt wird, der die Welt regiere, den Gestirnen und Elementen beistehend (παριστάμενος, wie hier zu lesen ist) und mit ihnen mitwirkend. Allein diese Stelle, von den Worten: καὶ μήποτ' εἰκότως an, ist offenbar eigene Ausführung dessen, was Philo vorher aus Boëthus mitgetheilt hat.

4) Diog. VII, 136: κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα [τὸν θεὸν] τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου τοιόνδε ὑπολιπέσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ εὐεργὸν αὑτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν u. s. w. Seneca nat.

— so lehren die Stoiker mit Heraklit — verwandelt sich zuerst in Luft (d. h. in luftartigen Dunst), dann in Wasser; aus diesem schlägt sich ein Theil als Erde nieder, ein anderer bleibt Wasser, ein dritter verdünstet als atmosphärische Luft, welche ihrerseits wieder Feuer aus sich entzündet, und aus der wechselnden Mischung dieser vier Elemente bildet sich, von der Erde als ihrem Mittelpunkt aus [1]), die Welt [2]), indem die Wärme in ihrer Entwicklung aus dem Wasser die chaotische Masse gestaltet [3]). Erst

quaest. III, 13, 1: das Feuer werde die Welt verzehren; *hunc evanidum considere et nihil relinqui aliud in rerum natura igne restincto quam humorem. in hoc futuri mundi spem latere.* Stob. Ekl. I, 372, 414, 5. S. 137, 2. 139, 2.

1) Dass die Weltbildung mit der Erde beginne, sagt auch Stob. Ekl. I, 442. Vgl. folg. Anmm.

2) S. vorl. Anm. und Stob. I, 370: Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαῤῥήδην· τοιαύτην δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας. ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, ἔκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν. Diog. VII, 142: γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπιπλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη. Chrys. b. Plut. St. rep. 41, 3. S. 1053: ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου γῆς ὑφισταμένης ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ. Ders. sagt in den Scholien zu Hesiod's Theogonie V. 459, ὅτι καθύγρων ὄντων τῶν ὅλων καὶ ὄμβρων καταφερομένων πολλῶν τὴν ἔκκρισιν τούτων Κρόνον ὠνομάσθαι. Vgl. auch Klemens Strom. V, 599, C, der hier offenbar einer stoischen Erklärung Heraklit's folgt, Stob. I, 312 und die folgenden Anmm.

3) Stob. a. a. O. führt fort: Κλεάνθης δὲ οὕτω πώς φησιν· ἐκφλογισθέντος τοῦ παντὸς συνίζειν τὸ μέσον αὐτοῦ πρῶτον, εἶτα τὰ ἐχόμενα ἀποσβέννυσθαι δι' ὅλου. τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρανθέντος, τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς, ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου, τρέπεσθαι πάλιν εἰς τοὐναντίον (der Sinn dieser Worte ist wohl: der letzte Rest des Urfeuers beginne eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung), εἶθ' οὕτω τρεπόμενον ἄνω φησὶν αὔξεσθαι· καὶ ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον, καὶ τοιαύτην περίοδον ἀεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου τοῦ ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνου (über diesen, bei Kleanthes, wie es scheint, besonders beliebten Ausdruck s. m. S. 108, 2. 4) μὴ παύεσθαι [sc. διακοσμούμενον τὸ ὅλον]. ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γενομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι (vgl. Heraklit, Bd. I, 467, 1), ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου.

durch diese Scheidung der Elemente entsteht der Gegensatz des thätigen und des leidenden Princips, der Seele der Welt und ihres Leibes: das Feuchte, in welches sich das Urfeuer zuerst verwandelt, stellt den Leib dar, die in ihm verborgene Wärme [1]) die Seele [2]); oder wenn wir die Elemente in ihrer späteren Vierzahl betrachten, so entsprechen die zwei unteren dem Stoffe, die zwei oberen der wirkenden Kraft [3]). Wie aber dieser Gegensatz erst

Noch einiges Weitere über die Vorgänge bei der Weltbildung theilt Macrob. Sat. I, 17, nach dem Folgenden zu schliessen aus Antipater, jedenfalls aus einem Stoiker mit. Hier wird nämlich der Mythus von der Geburt des Apollo und der Artemis auf die Bildung der Sonne und des Mondes gedeutet. *Namque post chaos, ubi primum coepit confusa deformitas in rerum formas et elementa nitescere, terraeque adhuc humida substantia in molli atque instabili sede nutaret: convalescente paullatim aethereo calore atque inde seminibus in eam igneis defluentibus* (die Begattung des Zeus, d. h. des Aethers, mit Leto, der Erde) *haec sidera edita esse creduntur: et solem maxima caloris vi in superna raptum: lunam vero humidiore et velut femineo sexu naturali quodam pressam tepore inferiora tenuisse, tanquam ille magis substantia patris constet, haec matris.* — Den Satz, dass mit den übrigen Dingen auch Pflanzen und Thiere aus der Mischung der Elemente entstanden seien (Stob. und Diog. a. d. a. O.), werden wir im Sinn der *generatio aequivoca* zu verstehen haben; vgl. Lactant. Inst. VII, 4, der den Stoikern vorwirft, sie lassen die Menschen wie Schwämme aus der Erde wachsen, und Sext. Math. IX, 28, bei dem Stoiker von den Erdgeborenen der Urzeit reden.

1) Ein Rest von Wärme oder Feuer muss nämlich übrig bleiben, wie diess auch Kleanthes und Chrysippus (s. vor. u. folg. Anm.) annahmen, da sonst kein wirkendes Princip mehr da wäre, von dem eine neue Weltbildung ausgehen könnte; vgl. Philo incorruptib. m. 954, C: wenn die Welt bei der ἐκπύρωσις ganz vom Feuer verzehrt wäre, müsste dieses selbst erlöschen, und dann könnte keine neue Welt entstehen. διὸ καί τινες τῶν ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔφασαν, ὅτι μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν, ἐπειδὰν ὁ νέος κόσμος μέλλῃ δημιουργεῖσθαι, σύμπαν μὲν τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ποσὴ δέ τις αὐτοῦ μοῖρα ὑπολείπεται.

2) Chrys. b. Plut. a. a. O. 41, 6: διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης (zur Zeit der ἐκπύρωσις) εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν. ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἴς (τε) τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον.

3) Nemes. nat. hom. c. 5 p. 72: λέγουσι δέ οἱ Στωϊκοὶ, τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικὰ τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ. Plut. comm. not. 49, 2. s. o. 108, 4. Von hier aus gewinnen wir auch einen weiteren Einblick in zwei schon besprochene Punkte der stoischen Lehre: wenn wir früher gefunden haben, dass das wirksame Princip oder die Gottheit (und ebenso die menschliche Seele) bald als Feuer bald als Lufthauch beschrieben wird, so kann diess jetzt nicht mehr auffallen, da diese beiden

in der Zeit entstanden ist, so soll er auch seiner Zeit wieder aufhören [1]: das Urwesen zehrt den Stoff, den es als seinen Leib von sich ausgesondert hat, allmählig wieder auf, bis am Ende dieser Weltzeit ein allgemeiner Weltbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem das Abgeleitete aufgehört hat, und nur noch die Gottheit oder das Urfeuer in seiner ursprünglichen Reinheit übrig bleibt [2]. Diese Auflösung der Welt in Feuer, oder in

Elemente gleichmässig die wirkende Kraft vertreten, und ebendamit hängt auch die Behauptung, dass die Eigenschaften der Dinge Luftströmungen seien, und die ganze Unterscheidung von Substrat und Eigenschaft zusammen: diese ist der thätige Stoff, jenes der leidende.

1) Dass die Welt, d. h. die διακόσμησις, nicht der κόσμος im absoluten Sinn (hierüber s. m. S. 134, 1), dem Untergang unterworfen sei, bewiesen die Stoiker nach Diog. 141 (wo aber vor den nachstehenden Worten eine Lücke im Text zu sein scheint) theils daraus, dass sie geworden sei, theils mit den zwei nicht sehr bündigen Schlüssen: οὗ τὰ [vulg. οὗ τε τὰ, Cobet: οὗ τά τε] μέρη φθαρτά ἐστι, καὶ τὸ ὅλον· τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτὰ, εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει· φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος. Und: εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτόν ἐστι· καὶ ὁ κόσμος ἄρα· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται. Vgl. folg. Anm. (Alex. Meteor. 90). In anderem Sinn dagegen behauptet Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 44, 2 f. S. 1054, die οὐσία sei ewig, es komme dem κόσμος eine ὥσπερ ἀφθαρσία zu.

2) Plut. St. rep. 39, 2. S. 1052: [Χρύσιππος] ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας τὸν Δία, φησὶν, αὔξεσθαι μέχρις ἂν εἰς αὑτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. „ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν, αὔξεται δὲ συνεχῶς μέχρις ἂν εἰς αὑτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον.“ Stob. Ekl. I, 414 (nach Numenius, s. Eus. pr. ev. XV, 18, 1): Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ (gegen diese Bezeichnung desselben wendet sich Philo incorrupt. m. 956, B ff.) καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα πρότερον ἦν. Eine schwungvolle, an die christliche Apokalyptik erinnernde Schilderung des Weltbrands giebt Seneca am Schluss der *Consolatio ad Marciam.* Weiter vgl. man über die ἐκπύρωσις die vorangehenden und folgenden Anmm. und Diog. VII, 142 f. 137 (s. o. 134, 1). Ar. Didym. b. Eus. pr. ev. XV, 15, 1. Plut. comm. not. 36 (s. o. 130, 3). Heraklit. Alleg. Hom. c. 25, S. 53. Cic. Acad. II, 37, 119. N. D. II, 46, 118. Sen. Consol. ad Polyb. 1, 2. Alex. Aphr. in Meteor. 90, a, m., nach dem die Stoiker für ihre Lehre anführten, dass auch jetzt schon Wasserflächen vertrocknen oder andererseits an die Stelle des festen Landes treten. Simpl. Phys. 111, b, o. De coelo, Schol. in Ar. 487, b, 35. 489, a, 13. Justin. Apol. I, 20. II, 7. Orig. c. Cels. III, 75. 497, a. VI, 71, Schl. u. a. St. Weil durch die ἐκπύρωσις Alles in die Gottheit aufgelöst wird, sagt Plut. c. not. 17, 3. S. 1067: ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.

Aether [1], dachten sich die Stoiker durch die gleichen Zwischenstufen vermittelt, wie den Hervorgang derselben aus dem Urfeuer [2]. Kleanthes liess in Folge seiner Ansicht über den Sitz der weltregierenden Kraft [3] die Weltverbrennung von der Sonne ausgehen [4]. Nachdem aber so Alles in die ursprüngliche Einheit zurückgekehrt [5] und das grosse Weltjahr abgelaufen ist, beginnt die Bildung einer neuen Welt [6], welche der vorigen so vollkom-

1) Numen. b. Eus. pr. ev. XV, 18, 1: ἀρέσκει δὲ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ταύτης, ἐξαεροῦσθαι πάντα κατὰ περιόδους τινὰς τὰς μεγίστας, εἰς πῦρ αἰθερῶδες ἀναλυομένων πάντων. Nach Philo incorruptib. m. 954, E hatte Kleanthes dieses Feuer als φλὸξ, Chrysippus feiner als αὐγὴ bezeichnet. (Ueber ἄνθραξ, φλὸξ, αὐγὴ ebd. 953, E f.) Was S. 129 über die Gleichheit von πῦρ, πνεῦμα, αἰθὴρ u. s. f. bemerkt wurde, gilt auch hier.

2) Darauf führt wenigstens der allgemeine Grundsatz (Chrysippus bei Stob. Ekl. I, 314), den schon Heraklit ausgesprochen hat, dass beim Uebergang der Erde und des Wassers in's Feuer derselbe Weg rückwärts durchlaufen werden müsse, wie bei ihrem Hervorgang aus dem Feuer.

3) S. S. 125, 1.

4) Plut. c. not. 31, 10: ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιῶσαι (l. -ειν) πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν.

5) Dass Alles ohne Ausnahme diesem Schicksal unterliegen muss, liegt am Tage, und so wird denn auch ausdrücklich versichert, weder die Menschenseelen noch die Götter werden demselben entgehen. Von den ersteren wird diess später noch gezeigt werden; vorläufig vgl. m. Sen. Cons. ad Marc. 26, 7: *nos quoque felices animae et aeterna sortitae* (die Worte sind einem Verstorbenen in den Mund gelegt), *cum Deo visum sit iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentis accessio in antiqua elementa vertemur.* Ueber die Götter, zunächst die Gestirne, sagt Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 38, 5: die Götter seien theils entstanden und vergänglich, theils ungeworden; Helios und Selene und die übrigen Gottheiten der gleichen Kategorie seien entstanden und werden vergehen, Zeus sei ewig. Vgl. Philo incorrupt. m. 950, A f. Orig. c. Cels. IV, 68. Plut. Def. orac. 19, S. 420. c. not. 31, 5 f. S. 1075, wo den Stoikern vorgehalten wird, ihre Götter schmelzen beim Weltbrand, wie wenn sie von Wachs oder Zinn wären. Nach Philodem. π. θεῶν διαγωγῆς Tab. I, 1. Vol. Hercul. VI, 1 hatte schon Zeno das selige Leben der Götter auf gewisse lange Zeiträume beschränkt.

6) Arius b. Eus. pr. ev. XV, 19: ἐπὶ τοσοῦτο δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται (sie nimmt die Stelle der gesammten Substanz ein), ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν [? κατάστ.?] ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον, καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις (diess auch bei Philop. gen. et corr. B. II, Schl. S. 70).

men gleich ist, dass alle einzelnen Dinge Personen und Vorgänge in derselben genau so, wie früher, wiederkehren [1]); und so be-

ἐπανελθοῦσα δὲ διὰ τάξιν ἀφ' οἵας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤρξατο κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται. Weiter vgl. m. S. 137 f. Nach Nemes. nat. hom. c. 38, S. 147 u. vgl. Censorin. di. nat. 18, 11 tritt die ἐκπύρωσις ein, wenn alle Planeten genau an denselben Ort zurückgekehrt sind, den sie beim Beginn der Welt einnahmen, oder mit anderen Worten, wenn ein grosses Jahr um ist. Die Dauer eines solchen Weltjahrs soll Diogenes auf 365 grosse Jahre Heraklit's, oder 365 × 18000 Sonnenjahre, berechnet haben (Plut. pl. I, 32, 2. Stob. Ekl. I, 264). Plut. De Ei. ap. D. 9, g. E. S. 389 führt die Meinung an, ὅπερ τρία πρὸς ἕν, τοῦτο τὴν διακόσμησιν χρόνῳ πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν εἶναι. Da er aber vorher gesagt hat, die Dauer des κόρος (d. h. der ἐκπύρωσις, s. Bd. I, 479, 1) sei die längere, und desshalb werde Apollo, welcher den Zustand der vollkommenen Einigung bezeichne, während neun Monaten mit dem Päan, der von den Titanen zerrissene Dionysos, das Sinnbild der jetzigen gegensätzlichen Welt, nur drei Monate mit Dithyramben gefeiert, so scheint hier ein Fehler vorzuliegen. Es ist wohl entweder ὅπερ πρὸς τρία ἕν zu lesen, oder die Stelle von διακόσμησιν und ἐκπύρωσιν zu vertauschen.

1) Die Annahme wechselnder Weltperioden ist in der ältesten griechischen Philosophie häufig; die Stoiker fanden sie zunächst bei Heraklit vor. Die weitere Bestimmung jedoch, dass die aufeinanderfolgenden Welten sich bis auf's Einzelste gleichen, findet sich meines Wissens vor Zeno nur bei der pythagoreischen Schule, sei es der ganzen oder einem Theil derselben, und sie hängt hier mit der Lehre von der Seelenwanderung und vom Weltjahr (s. Bd. I, 328. 311, 1 vgl. m. Bd. II, a, 521) zusammen. Eudemus nämlich (ich trage diese Angabe hier um so lieber nach, da sie nicht blos in meiner eigenen, sondern auch in allen andern Darstellungen der pythagoreischen Lehre übersehen ist) sagt bei Simpl. Phys. 173, a, m: εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι (so muss dann auch die Zeit dieselbe sein, welche gegenwärtig ist) u. s. w. Von den Pythagoreern scheinen die Stoiker diese Annahme entlehnt zu haben; sie müsste denn vorher schon mit anderem Orphisch-Pythagoreischen auch Heraklit zugekommen sein. Ihnen musste sie sich um so mehr empfehlen, da sie aus ihrem Determinismus sich durchaus folgerichtig ergab. So behaupteten sie denn: μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γενέσθαι [l. γίνεσθαι oder γενήσεσθαι] κατ' ἀριθμὸν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναί τε καὶ γίνεσθαι ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ (Alex. Anal. pr. 58, b, u. nach Chrysippus π. κόσμου). τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον, καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃν [l. ὃ] νῦν ἐσμὲν καταστήσεσθαι σχῆμα (Chrysipp. π. Προνοίας b. Lactant. Inst. VII, 23 vgl. Seneca ep. 36, 10: *veniet iterum qui nos in lucem reponat dies*). Dass diess überhaupt bei der παλιγγενεσία oder ἀποκατάστασις (wie diese Wiederkehr des Früheren genannt wird) mit allen Dingen und Ereignissen bis auf's Kleinste

wegt sich die Geschichte der Welt und der Gottheit, wie diess bei der Ewigkeit des Stoffes und der wirkenden Kraft nicht anders sein kann, in einem endlosen Kreislauf durch die gleichen Momente [1]. Doch wurde diese Lehre innerhalb der stoischen Schule selbst schon ziemlich frühe bezweifelt, und von einigen der bedeutendsten unter den jüngeren Stoikern geradezu aufgegeben [2].

hinaus der Fall sein sollte, dass in jeder neuen Welt wieder ein Sokrates auftreten, eine Xanthippe heirathen, von einem Anytus und Meletus verklagt werden sollte u. s. w., wird vielfach versichert; m. s. M. Aurel VII, 19. XI, 1, der eben hieraus den öfters von ihm ausgesprochenen Satz ableitet, es geschehe in der Welt nichts Neues; Simpl. Phys. 207, b, o. Philop. gen. et corr. B. II, Schl. S. 70. Tatian c. Graec. c. 3. S. 245, d. Klemens Strom. V, 549, D. Orig. c. Cels. IV, 68. V, 20. 23. Nemes. a. a. O. Plut. Def. orac. 29, S. 425. Dabei warfen die Stoiker die Frage auf, ob der Sokrates z. B., welcher in den folgenden Welten auftritt, mit dem in der jetzigen identisch (εἷς ἀριθμῷ) zu nennen sei, oder nicht (Simpl. a. a. O.). Ihre Antwort war: identisch können sie nicht sein (denn — sagt Philop. — ἓν καὶ ταὐτὸν κατ' ἀριθμὸν ist nur, was ohne Unterbrechung fortdauert), aber sie seien sich unterschiedslos ähnlich (ἀπαράλλακτοι Orig. a. d. a. O.); Andere jedoch, wie es scheint jüngere Mitglieder der Schule, gaben der Annahme den Vorzug, dass zwischen beiden gewisse unerhebliche Unterschiede stattfinden (Orig. V, 20. S. 592, c; allgemeiner schreibt diess Alex. a. a. O. 59, a, m den Stoikern zu). Diese Behauptung scheint auch zu der unrichtigen Angabe (Hippolyt. Refut. haer. I, 21. Epiphan. Haer. V, S. 12, b), dass die Stoiker die Seelenwanderung lehren, Anlass gegeben zu haben. — Wenn Nemes. a. a. O. sagt: da die Götter dem Weltuntergang nicht mit unterliegen, so kennen sie von den früheren Welten her den ganzen Verlauf der späteren, so könnte diess höchstens von dem Einen höchsten Gott gelten, der aber freilich als die Weltvernunft eine so empirische Kenntniss nicht nöthig haben sollte, denn die übrigen Götter überleben den Weltbrand nicht; s. vorl. Anm.

1) Ar. Did. a. a. O. (s. vorl. Anm.) fährt fort: τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαύστως. οὔτε γὰρ τῆς ἀρχῆς αἰτίαν καὶ [del.] πᾶσιν οἷόν τε γίνεσθαι οὔτε τοῦ διοικοῦντος αὐτά. οὐσίαν τε γὰρ τοῖς γινομένοις ὑφεστάναι δεῖ πεφυκυῖαν ἀναδέχεσθαι τὰς μεταβολὰς πάσας καὶ τὸ δημιουργῆσον ἐξ αὐτῆς u. s. w. Vgl. Philop. a. a. O.: ἀπορήσειε δ' ἄν τις, ὥς φησιν 'Αλέξανδρος, πρὸς 'Αριστοτέλη. εἰ γὰρ ἡ ὕλη ἡ αὐτὴ ἀεὶ διαμένει, ἔστι δὲ καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον τὸ αὐτὸ ἀεὶ, διὰ ποίαν αἰτίαν οὐχὶ κατὰ περίοδόν τινα πλείονος χρόνου ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης τὰ αὐτὰ πάλιν κατ' ἀριθμὸν ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἔσται; ὅπερ τινές φασι κατὰ τὴν παλιγγενεσίαν καὶ τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν συμβαίνειν, ἐν ᾧ πάντων τῶν αὐτῶν ἀποκατάστασις γίνεται. Vgl. auch M. Aurel V, 32.

2) Nach Philo incorruptib. mundi 947, C behauptete ausser Posidonius und seinem Lehrer Panätius (von welchem diess auch Diog. VII, 142. Stob. Ekl. I, 414 angiebt) schon Boëthus, in Abweichung von der sonstigen Lehre

Neben der Weltzerstörung durch Feuer werden auch periodische Fluthverheerungen angenommen [1]), wobei man aber darüber nicht

der Schule, die Ewigkeit der Welt. Derselbe fügt bei, auch Diogenes von Seleucia sei in seinen späteren Jahren dieser Meinung beigetreten; ebenso soll nach NUMENIUS b. EUS. praep. ev. XV, 18, 2 Zeno von Tarsus die Weltverbrennung unerweislich gefunden haben (φασὶν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων). Doch erleiden diese Angaben einige Beschränkung. Den Posidonius führt DIOG. a. a. O. ausdrücklich unter den Zeugen für die Weltverbrennung auf, und diess bestätigt die Notiz bei PLUT. pl. phil. II, 9, 3 (STOB. Ekl. I, 380. EUS. pr. ev. XV, 40 — ACHILL. TAT. Isag. 131, C legt dasselbe irrthümlich den Stoikern überhaupt bei), dass er ausser der Welt nur so viel leeren Raum angenommen habe, als für die Welt nöthig sei, um sich bei der ἐκπύρωσις darein aufzulösen; der Unterschied aber zwischen seiner und der altstoischen Ansicht, den BAKE (Posidon. Rel. 58) aus STOB. I, 432 f. (s. o. S. 86) ableitet, ist in der Wirklichkeit nicht vorhanden. Auch Antipater hielt nach DIOG. a. a. O. an der Weltverbrennung fest. Dagegen möchte ich darauf kein Gewicht legen, dass es über Panätius bei CIC. N. D. II, 46, 118 nur heisst: *addubitare dicebant*, und bei STOB. a. a. O. πιθανωτέραν νομίζει τὴν ἀϊδιότητα τοῦ κόσμου, bei DIOG. a. a. O. bestimmter: ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον. Besonders eingehend hatte aber Boëthus die Weltverbrennung bestritten. Seine Gründe (b. PHILO a. a. O. 952, C ff. sind diese: 1) Wenn die Welt untergienge, so müsste dieser ihr Untergang ohne Ursache erfolgen, denn es giebt keine Ursache, die ihn bewirken könnte, weder ausser ihr (wo nichts ist, als das Leere), noch in ihr. 2) Von den drei Arten des Untergangs: κατὰ διαίρεσιν, κατὰ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος (wie beim Zermalmen einer Figur), κατὰ σύγχυσιν (bei chemischer Mischung, s. o. 115, 2) kann, wie diess des Näheren nachgewiesen wird, keine auf die Welt Anwendung finden. 3) Wenn keine Welt mehr vorhanden ist, würde auch die Thätigkeit Gottes auf die Welt, ebendamit aber seine Thätigkeit überhaupt aufhören. 4) Wenn Alles vom Feuer verzehrt ist, müsste das Feuer selbst aus Mangel an Nahrung erlöschen, dadurch wäre aber auch die Möglichkeit der Palingenesie aufgehoben. (Auch dieser Grund und seine weitere Ausführung scheint nämlich noch aus Boëthus genommen zu sein.) — Was die Auflösung der Welt in das unbegrenzte Leere betrifft, die bei PLUT. plac. II, 9, 2 parall. den Stoikern allgemein beigelegt wird, so ist sie ohne Zweifel von der Verdünnung und Ausbreitung des Stoffs nicht verschieden, von welcher auch PHILO a. a. O. S. 956, D f. sagt, um Raum für sie zu schaffen, haben die Stoiker das grenzenlose Leere ausser der Welt angenommen; RITTER III, 599. 703 sucht daher hier wohl ohne Grund eine Missdeutung der ächten stoischen Lehre. — Wie HEGEL Gesch. d. Phil. II, 391 läugnen, und SCHLEIERMACHER Gesch. der Philos. S. 129 wenigstens bezweifeln kann, dass die Stoiker eine periodische Weltverbrennung im eigentlichen Sinn gelehrt haben, ist Angesichts der angeführten Stellen schwer zu begreifen.

1) Mit rednerischer Fülle wird diese Sintfluth von SENECA nat. qu. III,

ganz einig gewesen zu sein scheint, ob diese das Weltganze oder nur die Erde und ihre Bewohner treffen sollten [1].

Was sich in der Bildung und Auflösung der Welt thatsächlich bewährt, die Unselbständigkeit alles Einzelnen, die unbedingte Abhängigkeit aller Dinge von dem allgemeinen Gesetz und dem Lauf des Weltganzen, das ist überhaupt der leitende Gesichtspunkt für die stoische Weltansicht. Alles in der Welt erfolgt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen, so wie es die Natur und das Gesetz des Ganzen fordert. Diese ausnahmslose Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens wird in dem Begriff des Verhängnisses oder des Schicksals (εἱμαρμένη) ausgedrückt [2]. Seinem physischen Grunde

27—30 geschildert, und ihre Ursachen erörtert. Regengüsse, Ueberfluthen des Meers, Erdbeben sollen dabei mitwirken. Die Hauptsache ist jedoch, dass überhaupt eine solche Verwüstung durch die Weltordnung bestimmt ist. Sie tritt ein, *cum fatalis dies venerit*, *cum adfuerit illa necessitas temporum* (27, 1), *cum Deo visum*, *ordiri meliora*, *vetera finiri* (28, 7), sie ist in der Welteinrichtung von Anbeginn an vorherbestimmt und vorbereitet (29, 2 ff. 30, 1), und es ist nicht blos ein Andrang der jetzt vorhandenen Wassermassen, sondern vor Allem eine Vermehrung derselben, eine Umwandlung der Erde in Wasser, die dabei in's Spiel kommt (29, 4 f.). Der Zweck dieser Fluth ist die Vertilgung der sündigen Menschheit, *ut de integro totae rudes innoxiaeque generentur [res humanae] nec supersit in deteriora praeceptor* (29, 5); *peracto judicio generis humani exstinctisque pariter feris antiquus ordo revocabitur. omne ex integro animal generabitur dabiturque terris homo inscius scelerum.* Auch dieser Stand der Unschuld soll aber freilich nicht lange dauern. C. 29, 1 beruft sich dabei Seneca auf Berosus, demzufolge die Weltverbrennung eintrete, wenn alle Gestirne im Zeichen des Krebses, die Fluth, wenn sie in dem des Steinbocks stehen. Da nun jenes der Sommer-, dieses der Wintersonnenwende entspricht, so ist diess das Gleiche, was Censorin di. nat. 18, 11, wohl nach Varro (vgl. Jahn S. VIII f. seiner Ausg.), über das grosse Jahr sagt: *cujus anni hiemps summa est cataclysmos . . . aestas autem ecpyrosis.* Vgl. auch Heraklit Alleg. Hom. c. 25, S. 53: wenn ein Element über die andern die Herrschaft gewinne, werde die Weltordnung zerstört; sei dieses das Feuer, so erfolge die Ekpyrosis; εἰ δ' ἄθρουν ὕδωρ ἐκραγείη, κατακλυσμῷ τὸν κόσμον ἀπολεῖσθαι.

1) Für jenes spricht Heraklit und Censorin, für dieses Seneca's ganze Darstellung.

2) Diog. VII, 149: καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος u. s. w. ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. A. Gell. VI, 2, 3: (Chrysippus) *in libro* περὶ προνοίας *quarto* εἱμαρμένην *esse dicit* φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολου-

nach ist das Verhängniss nichts anderes, als das Urwesen selbst, der Alles durchdringende und bewirkende Hauch, das künstlerische Feuer oder die Weltseele [1]; sofern aber die Wirksamkeit dieses Wesens eine durchaus vernunft- und gesetzmässige ist, so kann es ebenso auch als die Vernunft der Welt, als das allgemeine Gesetz, als die vernünftige Form des Weltlaufs bezeichnet werden [2]. Als der Grund der natürlichen Bildungen gedacht, heisst das Urwesen, oder das allgemeine Gesetz, die Natur, als der Grund der zweckmässigen Welteinrichtung und Weltentwicklung, die Vorsehung [3]; dasselbe wird populärer Zeus oder der Wille des Zeus genannt und in diesem Sinne gesagt, dass nichts ohne

θούντων καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς. Cic. Divin. I, 55, 125 (nach Posidonius): *fatum* oder εἱμαρμένη nenne er *ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat.* Sen. nat. qu. II, 36: *quid enim intellegis fatum? existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat.* De prov. 5, 8: *irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur. semper paret, semel jussit.*

1) Vgl. S. 130 und Stob. Ekl. I, 180 (Plut. plac. I, 28): Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν.

2) Daher die Definition der εἱμαρμένη von Chrysippus (Plut. und Stob. a. d. a. O.): εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ λόγος (Plut. νόμος) τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων· ἢ λόγος καθ' ὅν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. Statt λόγος, bemerkt Stob., setze Chrysipp auch ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη u. A. Theodoret. cur. gr. aff. VI, 14. S. 87: Chrysippus erkläre das εἱμαρμένον und κατηναγκασμένον für gleichbedeutend, die εἱμαρμένη für eine κίνησις ἀΐδιος συνεχὴς καὶ τεταγμένη. Zeno bezeichne die letztere (wie auch Stob. I, 178 sagt) als δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης, auch als φύσις und πρόνοια, seine Nachfolger als λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων oder als εἱρμὸς αἰτίων (diess auch bei Plut. plac. I, 28, 4. Nemes. nat. hom. c. 36, S. 143). Auch die τύχη werde von ihnen für eine Gottheit (oder wie Simpl. phys. 74, b, u. sagt, für ein θεῖον καὶ δαιμόνιον) erklärt, wobei eben ihre wesentliche Identität mit der εἱμαρμένη vorausgesetzt ist. Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 34, 8. S. 1050: τῆς γὰρ κοινῆς φύσεως εἰς πάντα διατεινούσης δεήσει πᾶν τὸ ὁπωσοῦν γινόμενον ἐν τῷ ὅλῳ καὶ τῶν μορίων ὁτῳοῦν κατ' ἐκείνην γενέσθαι καὶ τὸν ἐκείνης λόγον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκωλύτως· διὰ τὸ μήτ' ἔξωθεν εἶναι τὸ ἐνστησόμενον τῇ οἰκονομίᾳ μήτε τῶν μερῶν μηδὲν ἔχειν ὅπως κινηθήσεται ἢ σχήσει ἄλλως [ἢ] κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν. Kleanthes Hymn. (b. Stob. Ekl. I, 30), V. 12. 18 ff. s. o. 129, 1, Schl. M. Aurel II, 3 u. A.

3) Dass übrigens alle diese Begriffe in einander fliessen, ist schon früher bemerkt worden.

diesen Willen geschehe [1]. In ihrer Wirkung als bildende Naturkraft führt die allgemeine Vernunft auch den Namen des λόγος σπερματικός. Sie heisst so zunächst in Beziehung auf das Weltganze, sofern sich nicht allein bei der Weltbildung Alles aus dem Urfeuer, wie aus einem Samen, mit innerer Gesetzmässigkeit entwickelt, sondern auch in der jetzigen Weltordnung alle Bildung und Gestaltung, alles Leben und alle Vernunft aus ihr entspringt, sofern daher das Urfeuer oder die Vernunft den Keim von Allem in sich enthält [2]; in demselben Sinn ist aber auch von den in der Natur oder der Gottheit enthaltenen λόγοι σπερματικοὶ als einer Vielheit die Rede, und in der Lehre vom Menschen bezeichnen die λόγοι σπερματικοὶ das Zeugungsvermögen als einen Theil der Seele, den wir uns in demselben Verhältniss zur Einzelseele denken müssen, wie jene erstgenannten λόγοι σπερμ. zur Weltseele [3]. Wir haben daher unter diesem Namen überhaupt die schaffende

1) Plut. c. not. 34, 5. S. 1076: εἰ δὲ, ὥς φησι Χρύσιππος, οὐδὲ τοὐλάχιστόν ἐστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἀλλ' ἢ κατὰ τὴν Διὸς βούλησιν u. s. w. vgl. St. rep. 34, 2 (gleichfalls aus Chrysippus): οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὡς ἄν ποτ' ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες, εἴτε πεπηρωμένοι, εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί κατὰ τοῦτον δὲ τὸν λόγον τὰ παραπλήσια ἐροῦμεν καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς ἡμῶν καὶ περὶ τῆς κακίας καὶ τὸ ὅλον τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀτεχνιῶν, ὡς ἔφην ... οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι, οὐδὲ τοὐλάχιστον, ἀλλ' ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον ebd. 8 (s. vorl. Anm.). Ebd. 47, 4. 8.

Kleanth. Hymn. V. 15: οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.

Auf die letztere Beschränkung werden wir später noch zurückkommen.

2) M. s. was S. 136, 4. 137, 2. 139, 2. 122, 1. Schl. 127. 123, 2 aus Diog. VII, 136. Stob. Ekl. I, 372. 414. Cic. N. D. II, 10, 28. 22, 58. Sext. Math. IX, 101 angeführt ist. M. Aurel IV, 14: ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι, μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν. Ebd. 21: αἱ ψυχαὶ ... εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι.

3) S. o. 129, 1 die Definition der Gottheit aus Stob. Plut. Athenag. M. Aurel IX, 1: ὥρμησεν [ἡ φύσις] ἐπὶ τήνδε τὴν διακόσμησιν συλλαβοῦσά τινας λόγους τῶν ἐσομένων καὶ δυνάμεις γονίμους ἀφωρίσασα u. s. w. Ebd. VI, 24: Alexander und sein Stallknecht ἐλήφθησαν εἰς τοὺς αὐτοὺς τοῦ κόσμου σπερματικοὺς λόγους — also ganz dasselbe, wie IV, 14 der σπερμ. λ in der Einzahl. Diog. VII, 148: ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους u. s. w. Ebd. 157: μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτὼ, τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν.

und gestaltende Naturkraft zu verstehen, welche theils in ihrer Einheit das Universum, theils in ihren einzelnen Ausflüssen die Einzeldinge hervorbringt; diese Kraft wird der stoischen Metaphysik gemäss zugleich als der Urstoff oder der materielle Keim der Dinge vorgestellt; ebenso ist sie aber andererseits die Form derselben, oder das ihre Form und Beschaffenheit bestimmende Gesetz, der λόγος, nur dass man sich die Form nicht abgelöst vom Stoffe denken darf: wie der Luft- und Feuerstoff des Urwesens als solcher die Weltvernunft und die Weltseele, das formende und bildende Element sein soll, so ist auch in den Samen der Einzelwesen die luftartige Substanz, in welcher die Stoiker das eigentliche σπέρμα suchten [1]), an sich selbst der Keim, aus welchem sich das betreffende Wesen nach einer inneren Gesetzmässigkeit entwickelt [2]). Diese seine innere Form allein ist in jedem Ding das Bleibende bei dem beständigen Wechsel der Stoffe [3]), in ihr allein liegt auch die Identität des Weltganzen, denn die Materie desselben ist in einem unaufhörlichen Uebergang aus einer Form in die andere begriffen [4]), nur das allgemeine Gesetz dieses Processes bleibt unabänderlich ein und dasselbe.

Dass nun die Welt wirklich nicht blos überhaupt von der göttlichen Vorsehung beherrscht werde, sondern dass auch Alles ohne Ausnahme ihren unverbrüchlichen Gesetzen unterworfen sei, diess ergab sich für die Stoiker freilich aus allen Voraussetzungen ihres Systems so unweigerlich, dass eine besondere Beweisführung dafür entbehrlich scheinen konnte. Indessen versäumten sie es nicht, den Einwürfen gegen ihre Ansicht mit ausführlicher Rechtfertigung entgegenzutreten [5]). Aecht stoisch berief sich Chrysippus in dieser Beziehung vor Allem auf die allgemeine

1) Wie das Urfeuer oder der Aether der Same der Welt heisst (s. o. 136, 4 f.), so ist nach Chrysippus bei Diog. 159 das eigentliche σπέρμα im Samen von Pflanzen und Thieren πνεῦμα κατ' οὐσίαν.

2) Der Ausdruck σπερμ. λόγος wird daher auch für den Samen oder das Ei selbst gebraucht, wenn der σπερμ. λ. (b. Plut. quaest. conviv. II, 3, 3, 4) als γόνος ἐνδεὴς γενέσεως definirt wird.

3) S. S. 85, 5.

4) Wie sich uns dieses ausser dem, was vorhin über die Geschichte der Welt angeführt wurde, auch in der Lehre von der beständigen Umwandlung der Elemente zeigen wird.

5) Vgl. O. Heine Stoicorum de fato doctrina (Naumb. 1859) S. 29 ff.

Ueberzeugung der Menschen, wie sie sich in den Namen des Verhängnisses und der Schicksalsmächte ausspreche [1], und in Dichterworten niedergelegt sei [2]. Dass ferner die göttliche Weltregierung aus dem stoischen Begriff der göttlichen Vollkommenheit folge, war leicht zu zeigen [3]; und wenn die Stoiker das Dasein der Götter auf teleologischem Wege bewiesen, so war ebendamit auch das Walten der Vorsehung dargethan [4]. Auch seinen Determinismus glaubte aber Chrysippus, schon auf rein logischem Wege, vertheidigen zu können. Denn da jedes Urtheil entweder wahr oder falsch sei [5], so müsse diess auch von solchen Urtheilen gelten, die sich auf einen zukünftigen Erfolg beziehen; solche Sätze können aber nur dann wahr sein, wenn das Eintreten des Erfolgs nothwendig, und nur dann falsch, wenn es unmöglich sei. Alles, was geschieht, müsse demnach mit Nothwendigkeit aus den Ursachen, durch die es bedingt sei, hervorgehen [6]. Der gleiche Schluss, nur vom Sein auf's Bewusstsein übergetragen, liegt dem Beweis aus dem göttlichen Vorherwissen [7] zu Grunde; wie dort vorausgesetzt wurde: wenn etwas wahr ist, ehe es eintritt, so sei es nothwendig, so hier: es sei nothwendig, wenn es wahrheitsgemäss gewusst werden kann, ehe es eintritt. An diesen Beweis schliesst sich dann

1) M. s. hierüber, was der Peripatetiker Diogenianus b. Eus. pr. ev. VI, 8, 7 ff. und ebenso Stob. Ekl. I, 180 über seine Etymologieen von εἱμαρμένη, πεπρωμένη, Χρεὼν (Heine S. 32, 1 vermuthet hier wegen Theodoret cur. gr. affect. VI, 11. S. 87, 4, der die eusebianische Stelle ausschreibt, τὸν χρόνον κατὰ τὸ χρεὼν, es ist aber vielmehr, wie bei Theod. a. a. O. Gaisf., zu lesen: τὸ χρεὼν κατὰ τὸ χρέος) Μοῖραι, Κλωθὼ u. s. w. mittheilt, und das S. 144, 2. 145, 2 Angeführte; auch Ps. Aristot. De mundo c. 7. 401, b, 8 ff. In etwas anderer Wendung wird der Beweis des Vorsehungsglaubens aus dem *consensus gentium* bei Sen. Benef. IV, 4 geführt.

2) Homerische Stellen, die er für sich anführte, b. Eus. a. a. O. 8, 1 ff.

3) M. vgl. hierüber Cic. N. D. II, 30, 76 ff.

4) Dieses beides wird daher auch in der Regel zusammengenommen. Vgl. die S. 123, 4 angeführten Stellen.

5) S. o. 70, 2. 93, 5. Anders Aristoteles (s. Bd. II, b, 157, 5) und die Peripatetiker (über diese Simpl. Categ. 103, β).

6) Cic. De fato 10, 20.

7) Alex. De fato S. 92 Or.: τὸ δὲ λέγειν εὔλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι . . . καὶ τοῦτο λαμβάνοντας κατασκευάζειν πειρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἱμαρμένην οὔτε ἀληθὲς οὔτε εὔλογον.

weiter der aus der Weissagung an, auf welchen die Stoiker grossen Werth legten [1]; denn so wenig das Zufällige mit Sicherheit vorhergewusst werden kann, ebensowenig kann es vorhergesagt werden. Den eigentlichen Grund des stoischen Fatalismus spricht aber erst der Satz aus, dass nichts ohne ausreichende Ursache geschehen, oder unter den gegebenen Umständen anders ausfallen könne, als es ausfällt [2]; denn diess ist, wie die Stoiker glauben, ebenso unmöglich, als dass etwas aus nichts werde [3], und wenn es möglich wäre, so würde es die Einheit des Weltganzen zerstören, welche eben nur in dieser festgeschlossenen Verkettung aller Ursachen, in der ausnahmslosen Nothwendigkeit aller Dinge und aller ihrer Veränderungen besteht [4]. Der Determinismus des stoischen Systems ist die un-

1) Vgl. Cic. N. D. II, 65, 162. De fato 3, 5 ff. (die vorangegangene Auseinandersetzung fehlt leider). Diogenian b. Eus. pr. ev. IV, 3, 1 f.: Chrysippus beweist aus der Mantik, dass Alles καθ' εἱμαρμένην geschehe; denn wenn nicht Alles vorherbestimmt wäre, könnte die Weissagung nicht wahr sein. Alex. De fato c. 21. S. 96: οἱ δὲ ὑμνοῦντες τὴν μαντικὴν καὶ κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον μόνον σώζεσθαι λέγοντες αὐτὴν καὶ ταύτῃ πίστει τοῦ πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι χρώμενοι u. s. w. Vgl. folg. Anm. Ueber die stoischen Beweise für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Weissagung und den Erweis des Daseins Gottes aus der Thatsache der Weissagung wird Kap. 11 noch zu sprechen sein.

2) Plut. De fato 11, S. 574: κατὰ δὲ τὸν ἐναντίον (sc. λόγον, nach der stoischen Ansicht) μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας· δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον, σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα· in dritter Linie kommen dann die Betrachtungen, die mehr nur eine nachträgliche Bestätigung (μαρτύρια) jener Ansicht seien: die Mantik, die Ergebung des Weisen in den Weltlauf, der Satz, dass jedes Urtheil wahr oder falsch sei. Nemes. nat. hom. c. 35, S. 139: εἰ γὰρ τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων, ὥς φασιν αὐτοὶ, πᾶσα ἀνάγκη τὰ αὐτὰ γίνεσθαι u. s. w.

3) Alex. De fato c. 22, S. 72 (vgl. ebd. c. 15, S. 54): ὅμοιόν τε εἶναί φασι καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος.

4) Alex. a. a. O. S. 70: φασὶ δὴ τὸν κόσμον τόνδε ἕνα ὄντα . . . καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἀΐδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προϊοῦσαν, so dass Alles darin als Ursache und Wirkung verknüpft, und nichts aus diesem Zusammenhang abgelöst sei, ἀλλὰ παντί τε τῷ γινομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἠρτημένον ἐξ αὐτοῦ ἐπ' ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται· μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, διὰ τὸ μηδὲν εἶναι ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων ἁπάντων· διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν ἀεὶ, κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοι-

mittelbare Folge seines Pantheismus; die göttliche Kraft, welche in der Welt waltet, könnte nicht die einheitliche absolute Ursache aller Dinge sein, wenn es irgend etwas gäbe, was in irgend einer Beziehung unabhängig von ihr wäre, wenn nicht Ein unabänderlicher Causalzusammenhang Alles umfasste.

Es ist desshalb auch nicht das Einzelne als solches, auf das sich die göttliche Vorsehung hier bezieht, sondern das Einzelne immer nur in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen. Da Alles in jeder Beziehung durch diesen Zusammenhang bestimmt ist, so ist freilich Alles von der allgemeinen Weltordnung umfasst, und insofern kann gesagt werden, die Götter sorgen nicht blos für das Ganze, sondern auch für alle Einzelnen [1]. Ebensogut lässt sich aber auch umgekehrt behaupten, die göttliche Thätigkeit gehe nicht auf das Einzelne, sondern nur auf das Ganze, nicht auf das Kleine, sondern auf das Grosse [2]. Sie richtet sich unmittelbar immer nur auf das Ganze, auf das Einzelne nur durch Vermittlung des Ganzen, sofern jenes in diesem enthalten und durch seinen Zustand bestimmt ist [3]. Der stoische Vorsehungsglaube geht

κούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰςάγοιτο κίνησις u. s. w. Vgl. vorl. Anm. und Cic. Divin. I, 55, 125. De fato 4, 7 f. M. Aurel X, 5.

1) Der Stoiker bei Cic. N. D. II, 65, 164: *nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a Diis immortalibus consuli et provideri solet.*

2) Seneca nat. qu. II, 46: *singulis non adest [Jupiter], et tamen* (so Hase) *vim et causam et manum omnibus dedit.* Cic. a. a. O. 66, 167: *magna Dii curant, parva negligunt.* Vgl. ebd. III, 35, 86: *at enim minora Dii negligunt . . . ne in regnis quidem reges omnia minima curant. sic enim dicitis.*

3) So erklärt Cicero selbst seinen Satz von der Fürsorge der Götter für die Einzelnen, wenn er ihn (mit einem auf die chrysippische Schule hinweisenden Sorites, vielleicht nach Chrysippus περὶ προνοίας) so beweist: wenn die Götter für alle Menschen sorgen, müssen sie auch für die auf unserer Halbkugel sorgen, also auch für die einzelnen Städte, also auch für die einzelnen Menschen darin. So überflüssig diese umständliche Ableitung an sich ist, so zeigt sie doch, wie die Sorge für die Einzelnen hier gemeint ist, eben als vermittelt durch das Ganze. Vgl. M. Aurel VI, 44: εἰ μὲν οὖν ἐβουλεύσαντο περὶ ἐμοῦ καὶ τῶν ἐμοὶ συμβῆναι ὀφειλόντων οἱ θεοὶ, καλῶς ἐβουλεύσαντο . . . εἰ δὲ μὴ ἐβουλεύσαντο κατ' ἰδίαν περὶ ἐμοῦ, περί γε τῶν κοινῶν πάντως ἐβουλεύσαντο, οἷς κατ' ἐπακολούθησιν καὶ ταῦτα συμβαίνοντα ἀσπάζεσθαι καὶ στέργειν ὀφείλω. Aehnlich IX, 28. So werden wir auch finden, dass die Stoiker sich die Weissagung, welche für sie der Hauptbeweis der speciellen Vorsehung ist, durch den Naturzusammenhang bedingt denken. Die Voraussetzungen ihres Systems ohnedem machen jede andere Vorstellung von der Sache unzulässig.

durchaus vom Standpunkt des Weltganzen aus; das Einzelwesen, und auch der Mensch, kann darin nur als ein unselbständiger Theil dieses Ganzen in Betracht kommen.

Mit dieser Theorie verwickelten sich nun aber die Stoiker in die gleiche Schwierigkeit, welche noch jede deterministische Ansicht gedrückt hat: den sittlichen Anforderungen gerecht zu werden und die Möglichkeit der sittlichen Zurechnung zu wahren; und diese Schwierigkeit musste für sie um so dringender werden, je höher sie jene Anforderungen spannten und je strenger sie die überwiegende Mehrzahl der Menschen beurtheilten [1]. Ihr zu entgehen, scheint namentlich Chrysippus die äussersten Anstrengungen gemacht zu haben [2]. Einen Zufall konnte er allerdings nicht annehmen, er suchte vielmehr zu zeigen, dass auch das scheinbar Zufällige immer seine verborgenen Gründe habe [3]; aber doch wollte er auch nicht zugeben, dass Alles nothwendig sei: nothwendig sollte nämlich nur das heissen, was von keinen äusseren Bedingungen abhängt [4], und daher immer wahr ist, also nur das Ewige und Unveränderliche, nicht das, was in der Zeit eintritt, mag es auch noch so unabwendbar sein [5]; und in ähnlicher

1) Wie diess Alex. a. a. O. c. 28, S. 88 f. treffend bemerkt.

2) Auf ihn werden wir wenigstens der Mehrzahl nach die stoischen Antworten auf die πολλὰ ζητήματα φυσικά τε καὶ ἠθικὰ καὶ διαλεκτικὰ, zu denen nach Plut. De fato c. 3, S. 568 die Lehre vom Verhängniss Anlass gab, mit Wahrscheinlichkeit zurückführen können.

3) S. o. 146, 1 und Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 23, 2 f. S. 1045. Ebd. §. 6 (wo der Zufall gleichfalls nicht, wie Plut. meint, eingeräumt, sondern auf den ἄδηλος λόγος zurückgeführt wird). Als allgemeinen Grund dafür machte er geltend: τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον. Daher die stoische Definition der τύχη als αἰτία ἀπρονόητος καὶ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ b. Plut. De fato c. 7, S. 572. plac. I, 29, 3 (Stob. Ekl. I, 218). Alex. De fato S. 24. Simpl. Phys. 74, b, u. Vgl. S. 145, 2.

4) Alex. a. a. O. Die Stoiker behaupten, auch solches, was nicht geschieht, sei möglich, wenn es an sich geschehen könnte, und διὰ τοῦτο φασὶ μηδὲ τὰ γενόμενα καθ' εἱμαρμένην, καίτοι ἀπαραβάτως γινόμενα, ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι, ὅτι ἔστιν αὐτοῖς δυνατὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀντικείμενον. Vgl. Cic. Top. 15, 59, welcher nach Unterscheidung der eigentlich wirkenden und der unterstützenden Ursachen (die *quaedam afferunt per se adjuvantia etsi non necessaria*) beifügt: *ex hoc genere causarum ex aeternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur.*

5) Alex. De fato c. 10, S. 32. Vgl. Cic. De fato 17, 39. 18, 41 u. oben S. 98, 1. Daher bei Plut. plac. a. a. O. (ähnlich Nemes. nat. hom. c. 39,

Weise suchte er den Begriff des Möglichen zu retten, so wenig er auch eigentlich im stoischen System Raum findet [1]). Was sodann insbesondere die menschlichen Handlungen betrifft, so konnten die Stoiker zwar eine Freiheit des Willens im eigentlichen Sinn nicht anerkennen [2]); aber sie waren der Meinung, der unterscheidende Charakter desselben werde dadurch nicht beeinträchtigt: wirke auch in Allem eine und dieselbe allesbestimmende Macht, so wirke sie doch in jedem Wesen seiner eigenthümlichen Natur gemäss, im Organischen anders, als im Unorganischen, im Thier anders, als in der Pflanze, im Vernünftigen anders, als im Vernunftlosen [3]); und sei auch jede Handlung durch gewisse im Zusammenhang der Dinge und in der Beschaffenheit des Handelnden liegende Ursachen bestimmt, so sei sie doch nichtsdestoweniger freiwillig, aus dem eigenen Trieb und Entschluss hervorgegangen [4]). Unfreiwillig wäre sie nur, wenn sie aus den äusseren Ursachen allein, und nicht blos unter Mitwirkung derselben aus unserem Willen entsprungen wäre [5]). Nur auf die Freiwilligkeit

S. 149): ἃ μὲν γὰρ εἶναι κατ' ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ' εἱμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον, was offenbar genauer ist, als Stob. Ekl. I, 176 und die S. 145, 2 angeführte Angabe Theodoret's.

1) M. s. was S. 98, 1 angeführt ist. Dass dieser Versuch ganz illusorisch sei, wird Chrysippus natürlich von Gegnern, wie Plut. Sto. rep. c. 46 f. Alex. a. a. O. nachdrücklich vorgehalten. Nach dem Letzteren wusste er selbst sich nur mit der schlechten Auskunft zu helfen: auch bei dem, was καθ' εἱμαρμένην geschehe, stehe nichts im Wege, dass auch das Gegentheil geschehen könnte, sofern das, was sein wirkliches Geschehen verhindere, uns unbekannt sei.

2) S. o., namentlich S. 146, 1.

3) Chrysipp. b. Gell. N. A. VII, 2, 6 ff. Alex. De fato c. 36, S. 112.

4) Gell. a. a. O. Alex. a. a. O. c. 13. Ebd. c. 33 (wozu Heine S. 43 z. vgl.). Nemes. nat. hom. c. 35, S. 138. 140. Alex. theilt c. 33 eine längere Beweisführung mit, die aber schliesslich doch nur auf den Satz hinauskommt: πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς οὕτως ἐνεργοῦσιν εἶναι. Nemes. beruft sich neben Chrysippus auf Philopator, einen Stoiker des zweiten Jahrhunderts n. Chr., von dem er bemerkt, er habe folgerichtig das ἐφ' ἡμῖν auch dem Leblosen beigelegt.

5) Cic. De fato 18, 41 ff.: Um der *necessitas* zu entgehen, oder das Fatum zu behaupten, unterscheide Chrysippus die *causae principales et perfectae* von den *causae adjuvantes*; seine Meinung sei nicht die, dass Alles dem Verhängniss gemäss erfolge *causis perfectis et principalibus*, *sed causis adjuvantibus*. (Vgl. S. 151, 4). Seien auch diese nicht in unserer Gewalt, so sei es doch

kommt es aber, wie die Stoiker glauben, auch bei der sittlichen Zurechnung an: was aus unserem Willen hervorgeht, wird uns als unsere That zugerechnet, gleichviel, ob wir anders handeln konnten, oder nicht [1]. Lob und Tadel, Belohnung und Strafe drücken nur das Urtheil über die Beschaffenheit gewisser Personen und Handlungen aus [2], dass diese auch anders sein könnten, ist nicht nöthig. Müsste ja doch sonst auch die Tugend und Schlechtigkeit für etwas erklärt werden, was nicht in unserer Gewalt liegt und nicht zugerechnet werden kann; denn wer einmal tugendhaft oder schlecht ist, bei dem ist ebendamit das Gegentheil ausgeschlossen [3], und die höchste Trefflichkeit, die der Götter, ist eine ganz unabänderliche [4]. Ja Chrysippus [5] suchte zu zeigen, dass seine Lehre vom Verhängniss mit den sittlichen Thätigkeiten und der sittlichen Zurechnung sich nicht allein vertrage, sondern sie sogar geradezu voraussetze; denn mit der Weltordnung sei auch das Gesetz, und mit diesem der Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen, Lobens- und Tadelnswerthen gegeben [6]; und wenn das Verhängniss nicht ohne eine Welt, und

unser Wille, unsere Zustimmung zu den gegebenen Eindrücken. Weil Chrysippus wenigstens auf die Freiwilligkeit noch ein grosses Gewicht legte, sagt Oenomaus b. Eus. pr. ev. VI, 7, 3. 10 von ihm, er mache den Willen zu einem ἡμίδουλον.

1) Gell. VII, 2, 13. Cic. a. a. O.

2) Vgl. Alex. c. 34, S. 106, der die Stoiker sagen lässt: τὰ μὲν τῶν ζῴων ἐνεργήσει μόνον, τὰ δὲ πράξει τὰ λογικὰ, καὶ τὰ μὲν ἁμαρτήσεται τὰ δὲ κατορθώσει. ταῦτα γὰρ τούτοις κατὰ φύσιν μὲν, ὄντων δὲ καὶ ἁμαρτημάτων καὶ κατορθωμάτων, καὶ τῶν τοιαύτων φύσεων καὶ ποιοτήτων μὴ ἀγνουμένων, καὶ ἔπαινοι μὲν καὶ ψόγοι καὶ τιμαὶ καὶ κολάσεις.

3) Alex. c. 26, S. 82.

4) Dass sich die Stoiker auch hierauf beriefen, sieht man aus Alex. c. 32, S. 102.

5) Denn auf diesen werden wir die Beweisführungen, welche ich auch als Proben des Formalismus und der steifen Schulsprache mittheilen will, die seit Chrysippus bei den Stoikern einheimisch waren, ihrem ganzen Ton nach mit überwiegender Wahrscheinlichkeit zurückführen.

6) Alex. a. a. O. c. 35: λέγουσι γάρ· οὐκ ἔστι τοιαύτη μὲν ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ πεπρωμένη· (es findet nicht statt, dass eine εἱμαρμένη ist, aber keine πεπρωμένη) οὐδὲ ἔστι πεπρωμένη, οὐκ ἔστι δὲ αἶσα· οὐδὲ ἔστι μὲν αἶσα, οὐκ ἔστι δὲ νέμεσις· οὐκ (l. οὐδὲ) ἔστι μὲν νέμεσις, οὐκ ἔστι δὲ νόμος· οὐδὲ ἔστι μὲν νόμος, οὐκ ἔστι δὲ λόγος ὀρθὸς προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον·

die Welt nicht ohne Götter gedacht werden könne, die Götter aber gut seien, so sei in der Anerkennung des Verhängnisses auch die des Guten, und mithin auch des Gegensatzes von Tugend und Schlechtigkeit, Löblichem und Verwerflichem, enthalten [1]. Warfen aber die Gegner ein, wenn Alles vom Schicksal bestimmt sei, so sei die eigene Thätigkeit überflüssig, da das einmal Bestimmte unter allen Umständen geschehe, so erwiederte Chrysippus: es sei zwischen einfacher und zusammengesetzter Vorherbestimmung zu unterscheiden; die Folgen der menschlichen Handlungen seien aber nur in ihrem Zusammenhang mit diesen Handlungen, diese seien daher so gut, wie sie selbst, vorherbestimmt [2]. Nur um so deutlicher zeigt sich aber auch hierin, dass

ἀλλὰ ἀπαγορεύεται μὲν τὰ ἁμαρτανόμενα, προςτάττεται δὲ τὰ κατορθώματα· οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα· ἀλλ' εἰ ἔστιν ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα, ἔστιν ἀρετὴ καὶ κακία· εἰ δὲ ταῦτα, ἔστι καλὸν καὶ αἰσχρόν· ἀλλὰ τὸ μὲν καλὸν ἐπαινετὸν, τὸ δε αἰσχρὸν ψεκτόν· οὐκ ἄρα ἔστι τοιαύτη μὲν ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἐπαινετὸν καὶ ψεκτόν. Das Löbliche aber verdiene eine τιμὴ oder eine γέρως ἀξίωσις, das Tadelnswerthe eine κόλασις, d. h. eine ἐπανόρθωσις.

1) Ebd. c. 37, S. 118: Ein zweiter Beweis ἀπὸ τῆς αὐτῆς παλαίστρας sei dieser: οὐ πάντα μὲν ἔστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἀκώλυτος καὶ ἀπαρεμπόδιστος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις· οὐδὲ ἔστι μὲν τοῦτο, οὐκ ἔστι δὲ κόσμος· οὐδὲ ἔστι μὲν κόσμος, οὐκ εἰσὶ δὲ θεοί· (denn der κόσμος ist nach Chrysipp's Definition eben das aus Göttern und Menschen u. s. w. bestehende Ganze; s. o. 134, 1) εἰ δέ εἰσι θεοὶ, εἰσὶν ἀγαθοὶ οἱ θεοί· ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν ἀρετή· ἀλλ' εἰ ἔστιν ἀρετὴ, ἔστι φρόνησις· ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν ἡ ἐπιστήμη ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων· ἀλλὰ ποιητέα μέν ἔστι τὰ κατορθώματα, οὐ ποιητέα δὲ τὰ ἁμαρτήματα u. s. w. (ähnlich, wie vorhin) οὐκ ἄρα πάντα μὲν γίνεται καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ γεραίρειν καὶ ἐπανορθοῦν.

2) Cic. De fato 12, 28 ff. Diogenian. b. Eus. pr. ev. VI, 8, 16 ff. Seneca nat. qu. II, 37 f. Solche Dinge, die nur zusammen vom Schicksal bestimmt sind, nannte Chrysippus συγκαθειμαρμένα *(confatalia)*. Der gegen ihn gerichtete Schluss (den Prantl Gesch. d. Log. I, 489 irrig als einen von den Stoikern selbst aufgestellten behandelt) heisst bekanntlich ἀργὸς λόγος *(ignava ratio)*. Neben dem λόγος ἀργὸς nennt Plut. De fato c. 11, S. 574 auch den θερίζων und den λόγος παρὰ τὴν εἱμαρμένην als solche, deren Sophismen sich nur vom Standpunkt der Willensfreiheit aus lösen lassen. Der letztere enthielt vielleicht den (von Oenomaus b. Eus. pr. ev. VI, 7, 12 ff. ausgeführten) Gedanken, dass der Mensch durch sein Handeln die εἱμαρμένη vereiteln könnte, wenn er das unterliesse, woraus die vorherbestimmten Erfolge hervorgehen; der θερίζων, auch von Diog. 25. 44. Lucian vit. auct. 22 neben andern Trugschlüssen genannt (aber von Chrysippus gewiss so wenig, wie diese, für einen

es nicht in der Absicht der Stoiker liegt, dem Menschen eine andere Stellung zum Verhängniss zu geben, als den übrigen Wesen; auch ihm sind alle seine Handlungen und Schicksale durch den Zusammenhang der Dinge vorgezeichnet, und die Einzelnen unterscheiden sich in dieser Beziehung nur dadurch, dass die Einen aus eigenem Antrieb und mit innerer Zustimmung, die Andern widerwillig und gezwungen der ewigen Weltordnung folgen [1].

Da nun so Alles in der Welt von Einer und derselben göttlichen Kraft bewirkt wird, so ist die Welt ihrer Form nach organische Einheit, ihrer Beschaffenheit nach vollkommen. Die Einheit der Welt, eine von den Unterscheidungslehren der Stoiker gegen die Epikureer, folgte unmittelbar aus der Einheit des Urstoffs und der Urkraft [2]; im Besonderen wurde sie aus dem durchgängigen Zusammenhang, oder wie die Stoiker diess ausdrücken, aus der Sympathie aller ihrer Theile, und namentlich aus dem Zusammentreffen

andern Zweck, als den seiner Auflösung, behandelt), lautete nach Ammon. De interpr. 106, a: Entweder wirst du erndten oder nicht erndten, also kannst du nicht sagen, du werdest vielleicht erndten. Diess weist zunächst auf Diodor's Läugnung des Möglichen (Bd. II, a, 192), vielleicht wurde der Schluss aber auch ähnlich, wie der ἀργὸς λόγος, verwendet, in welchem Fall auch Chrysipp's Antwort wohl die gleiche, wie dort, war.

1) *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Sen. ep. 107, 11 nach Kleanthes, dessen Verse b. Epikt. Man. 52), oder wie diess bei Hippolyt. Refut Haer. I, 21 sehr anschaulich dargestellt wird: τὸ καθ' εἱμαρμένην εἶναι πάντη διεβεβαιώσαντο παραδείγματι χρησάμενοι τοιούτῳ, ὅτι ὥσπερ ὀχήματος ἐὰν ᾖ ἐξηρτημένος κύων, ἐὰν μὲν βούληται ἕπεσθαι, καὶ ἕλκεται καὶ ἕπεται ἑκὼν, . . . ἐὰν δὲ μὴ βούληται ἕπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται, τὸ αὐτὸ δήπου καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰςελθεῖν. Den gleichen Gedanken führt M. Aurel VI, 42 aus. Alle, sagt er, müssen für das Ganze arbeiten, ἐκ περιουσίας δὲ καὶ ὁ μεμφόμενος καὶ ὁ ἀντιβαίνειν πειρώμενος καὶ ἀναιρεῖν τὰ γινόμενα. καὶ γὰρ τοῦ τοιούτου ἔχρῃζεν ὁ κόσμος. Sache des Menschen sei es, dafür zu sorgen, dass er in einer würdigen Rolle an der gemeinsamen Arbeit theilnehme.

2) Nach allem Früheren bedarf diess keines besonderen Beweises; ebenso wird ja auch umgekehrt aus der Einheit der Welt auf die der weltbildenden Kraft geschlossen; s. o. 121, 1. 2. Doch vgl. m. Plut. Def. orac. 29, S. 425. M. Aurel VI, 38: πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ πάντα κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἐστί ... τοῦτο δὲ διὰ τὴν τονικὴν κίνησιν καὶ σύμπνοιαν καὶ τὴν ἕνωσιν τῆς οὐσίας. Dens. VII, 9.

der irdischen und der himmlischen Erscheinungen bewiesen [1]. Ihre Vollkommenheit ergab sich im Allgemeinen gleichfalls aus

1) Sext. Math. IX, 78 f.: τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων τὰ δὲ ἐκ διεστώτων ... ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, ἤτοι ἡνωμένον ἐστὶ σῶμα ἢ ἐκ συναπτομένων ἢ ἐκ διεστώτων· οὔτε δὲ ἐκ συναπτομένων οὔτε ἐκ διεστώτων, ὡς δείκνυμεν ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν συμπαθειῶν· κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται, ἀμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες (Ebbe und Fluth) περί τινα μέρη τῆς θαλάσσης γίνονται. Ebenso treffen die Veränderungen in der Atmosphäre mit dem Auf- und Untergang von Gestirnen zusammen. Ἐξ ὧν συμφανὲς, ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος, ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις. Diog. VII, 140: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενὸν ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν, τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν. Ebd. 143: ὅτι θ' εἷς ἐστι Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος ... καὶ Ποσειδώνιος. Alex. De mixt. 142, a (s. o. 108, 2) Cic. N. D. II, 7, 19 (s. o. 121, 2). Epiktet. Diss. I, 14, 2: οὐ δοκεῖ σοι, ἔφη, ἡνῶσθαι τὰ πάντα; Δοκεῖ, ἔφη· τί δέ; συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις οὐ δοκεῖ σοι; Δοκεῖ, ἔφη — wofür dann, wie bei Cicero, die dem Wechsel der Jahrszeiten, den Mondsphasen und der Annäherung oder Entfernung der Sonne entsprechenden Veränderungen in der Pflanzen- und Thierwelt angeführt werden. M. Aurel IV, 40 (s. o. S. 127). Man sieht aus diesen Stellen, um was es sich für die Stoiker bei dem Streit über die Einheit der Welt handelt, nämlich nicht blos um die Möglichkeit weiterer Welten ausser der Gesammtheit dessen, was wir wahrnehmen, sondern um die bestimmtere Frage, ob die uns sichtbaren Himmelskörper unter einander und mit der Erde in einem wesentlichen Zusammenhang stehen, Ein organisches Ganzes (ζῷον Diog. VII, 143 u. A.) bilden. Ebenso erläutert sich aus dem Angeführten der Begriff der συμπάθεια. Unter der Sympathie verstehen die Stoiker nicht den magischen Zusammenhang, welchen der neuere Sprachgebrauch mit diesem Wort bezeichnet, sondern das naturgemässe Zusammentreffen gewisser Erscheinungen in den verschiedenen Theilen der Welt, den *consensus*, *concentus*, die *cognatio*, *conjunctio*, *continuatio naturae*, durch welche der Ausdruck von Cic. N. D. III, 11, 28. Divin. II, 15, 34. 69, 142 erklärt wird. In diesem Sinne führt noch M. Aurel IX, 9 aus, dass Alles dem Verwandten zustrebe, das Feuer nach oben, die Erde nach unten, dass Thiere und Menschen Gemeinschaft unter einander suchen, und zwischen den höchsten Wesen, den Gestirnen, sogar eine ἕνωσις ἐκ διεστηκότων, eine συμπάθεια ἐν διεστῶσι stattfinde. Auch die letztere Bemerkung geht noch nicht wirklich über den Begriff des natürlichen Zusammenhangs hinaus, doch bildet sie bereits die Brücke zu der späteren, neuplatonischen Vorstellung von der Sympathie als einer nicht mehr physikalisch, sondern nur aus psychischen Zusammenhängen erklärbaren Wirkung in die Ferne. Auch Epikur b. Diog. X, 50 gebraucht συμπάθεια von einer natürlichen Verbindung, dem Zusammenhang zwischen den einzelnen Theilen eines Körpers.

der Betrachtung der letzten Gründe [1]; die Stoiker suchten sie aber auch im Einzelnen nachzuweisen, und sie hielten sich hiefür, nach dem Vorgang früherer Philosophen, theils an ihre Schönheit, theils an ihre Zweckmässigkeit [2]. Auf die erstere bezieht sich die Behauptung des Chrysippus, dass die Natur viele Thiere um ihrer Schönheit willen geschaffen habe, den Pfau z. B. wegen seines Schwanzes [3], und der Satz Mark Aurel's, dass auch dasjenige, was nur nebenher und für keinen besonderen Zweck hervorgebracht wird, selbst das scheinbar Hässliche oder Abschreckende in der Natur, seinen eigenthümlichen Reiz habe [4]; aus derselben Rücksicht mögen es sich die Stoiker erklärt haben, dass, wie sie bemerkten, keine zwei Dinge in der Welt sich vollkommen gleich sind [5]. Der Hauptbeweis für die Schönheit der Welt lag ihnen aber in der Gestalt, der Grösse und der Pracht des Himmelsgebäudes [6]. Der andere Gesichtspunkt tritt nicht blos in einzelnen Aeusserungen hervor, sondern die stoische Naturbetrachtung trägt überhaupt, aus ähnlichen Gründen wie die sokratische, we-

1) Vgl. M. Aurel. VI, 1: ἡ τῶν ὅλων οὐσία (der Stoff der Welt) εὐπειθὴς καὶ εὐτρεπής· ὁ δὲ ταύτην διοικῶν λόγος οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ αἰτίαν ἔχει τοῦ κακοποιεῖν· κακίαν γὰρ οὐκ ἔχει, οὐδέ τι κακῶς ποιεῖ, οὐδὲ βλάπτεταί τι ὑπ' ἐκείνου. πάντα δὲ κατ' ἐκεῖνον γίνεται καὶ περαίνεται.

2) Vgl. folg. Anm. und Diog. 149: ταύτην δὲ [τὴν φύσιν] καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας.

3) Plut. St. rep. 21, 3 f., S. 1044: εἰπὼν [Χρύσιππος] ὅτι ... φιλοκαλεῖν ... τὴν φύσιν τῇ ποικιλίᾳ χαίρουσαν εἰκός ἐστι, ταῦτα κατὰ λέξιν εἴρηκε· „γένοιτο δ' ἂν μάλιστα τούτου ἔμφασις ἐπὶ τῆς κέρκου τοῦ ταώ.“ Vgl. den Stoiker b. Cic. Fin. III, 5, 18: *jam membrorum ... alia videntur propter eorum usum a natura esse donata, ... alia autem nullam ob utilitatem, quasi ad quendam ornatum, ut cauda pavoni, plumae versicolores columbis, viris mammae atque barba.*

4) III, 2, wo an Beispielen gezeigt wird, ὅτι καὶ τὰ ἐπιγινόμενα τοῖς φύσει γινομένοις ἔχει τι εὔχαρι καὶ ἐπαγωγόν σχεδὸν οὐδὲν οὐχὶ καὶ τῶν κατ' ἐπακολούθησιν συμβαινόντων ἡδέως πως διασυνίστασθαι.

5) Cic. Acad. II, 26, 85. Seneca ep. 113, 16. Der Letztere rechnet diese Mannigfaltigkeit der Naturgebilde zu den Thatsachen, welche uns mit Bewunderung gegen den göttlichen Künstler erfüllen müssen, er scheint sie also zunächst unter den ästhetischen Gesichtspunkt zu stellen. Vgl. Chrysippus in der vorletzten Anm.

6) Plut. plac. I, 6, 2: καλὸς δὲ ὁ κόσμος· δῆλον δ' ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας. Die Welt habe die vollkommenste Gestalt, die einer Kugel, die herrliche tiefblaue glänzende Farbe des Himmels u. s. w.

gen des vorherrschend praktischen Standpunkts und Interesses dieser Schule, einen wesentlich teleologischen Charakter. Wie ihr die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung der sicherste Beweis für das Dasein einer Gottheit war, so sollte sich umgekehrt das Walten der Gottheit in der Welt vor Allem durch die Zweckbeziehung aller Dinge beurkunden [1]. Diese Zweckbeziehung fassten die Stoiker nun zunächst, wie Sokrates, sehr äusserlich, wenn sie ausführten, dass jedes Ding in der Welt einem andern zuliebe geschaffen sei, die Pflanzen zur Nahrung der Thiere, die Thiere zur Nahrung und zum Dienste des Menschen [2], die ganze Welt um der Menschen und der Götter willen [3]; ja sie geriethen in ihrem Bestreben, jedem Ding seinen Endzweck nachzuweisen,

1) M. vgl. hierüber die Stellen, welche S. 123, 4 angeführt sind, besonders Cic. N. D. II, 32 ff.

2) M. s. die folgenden Anmm. und Plut. bei Porphyr. De abstin. III, 20: ἀλλ' ἐκεῖνο νὴ Δία τοῦ Χρυσίππου πιθανὸν ἦ [ἦν], ὡς ἡμᾶς αὑτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῷα, συμπολεμεῖν μὲν ἵππους καὶ συνθηρεύειν κύνας, ἀνδρείας δὲ γυμνάσια παρδάλεις καὶ ἄρκτους καὶ λέοντας u. s. w. Cic. N. D. II, 14, 37: *scite enim Chrysippus: ut clypei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges et fructus, quos terra gignit, animantium causa, animantes autem hominum, ut equum vehendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem.* Ders. Off. I, 7, 22: *placet Stoicis, quae in terris gignantur ad usum hominum omnia creari.*

3) Cic. Fin. III, 20, 67: *praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et Deorum, eos autem communitatis et societatis suae.* N. D. II, 53, 133 (in der Darstellung der stoischen Lehre): Warum ist dieses ganze Weltgebäude gebildet? Nicht um der Pflanzen und Thiere, sondern um der vernünftigen Wesen, der Götter und Menschen, willen. Daher wird denn c. 54—61 eingehend gezeigt, wie sich die Fürsorge der Götter für den Menschen sowohl in dem Bau und der Einrichtung seines Leibes, als in seiner geistigen Begabung so glänzend bewähre, schliesslich aber c. 61, 154 f. die ganze Erörterung wieder in dem Satze zusammengefasst: *omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata.* Wie eine Stadt und was darin ist, zum Gebrauch der Bewohner, so sei die Welt für die Götter und Menschen da. Selbst die Gestirne und ihre Bewegungen, *quamquam etiam ad mundi cohaerentiam pertinent, tamen et spectaculum hominibus praebent.* Die Erde aber vollends mit ihren Pflanzen und Thieren ist nur den Menschen zuliebe geschaffen. Orig. c. Cels. IV, 74. S. 559, b: die Stoiker behaupten, die Vorsehung habe Alles um der vernünftigen Wesen willen gemacht. M. Aurel V, 16. 30. Daher die S. 134, 1 angeführten Definitionen des κόσμος. Vgl. auch Gell. VII (VI), 1, 1.

nicht selten in das vollkommen Lächerliche und Geschmacklose [1]. Indem sie nun aber weiter fragten, wozu denn die Menschen und die Götter da seien, so mussten sie nothwendig an einen Punkt kommen, auf dem sie über die relativen Zweckbeziehungen zu der Idee eines absoluten Zweckes hinausgeführt wurden. Die Menschen und die Götter selbst sollten um ihrer wechselseitigen Gemeinschaft willen da sein [2]. Oder, wie philosophischer gesagt wird: die Bestimmung des Menschen ist die Betrachtung und Nachahmung der Welt, er selbst hat nur als ein Theil des Ganzen seine Bedeutung, nur dieses Ganze ist vollkommen und ist Selbstzweck [3].

Je nachdrücklicher aber diese Vollkommenheit des Weltganzen von den Stoikern betont wird, um so weniger können sie auch die Aufgabe umgehen, zu zeigen, inwiefern sie mit den mancherlei Uebeln in der Welt vereinbar ist. Durch die Aufmerksamkeit, welche sie dieser Frage zuwandten, sind sie nächst Plato [4] die Schöpfer der sogenannten Theodicee gewor-

1) So zeigt Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 32, 1. S. 1049, wie nützlich uns die Hähne seien; das Pferd soll zum Reiten, der Stier zum Pflügen, der Hund zum Jagen von der Natur bestimmt sein (s. vorl. Anm.); vom Schwein meinte er (Klemens Strom. VII, 718, B sagt: Kleanthes), es sei lediglich zur Nahrung für den Menschen geschaffen, und die Seele sei ihm statt des Salzes gegeben, damit es nicht faule (Cic. N. D. II, 64, 160. Fin. V, 13, 38. Plut. qu. conviv. V, 10, 3, 6. S. 685. Porphyr. De abstin. III, 20); ebenso die Austern, das Geflügel u. s. w. (Porphyr. a. a. O.). Dass er in ähnlicher Weise selbst den Nutzen der Mäuse und Wanzen zu rühmen wusste, wird S. 161, 1 gezeigt werden. Nach diesem Vorgang, und dem des xenophontischen Sokrates (s. Bd. II, a, 116 f.), setzt dann auch der Stoiker Cicero's N. D. II, 63, 158 ff. auseinander, dass die Schafe zu nichts Anderem da seien, als zur Bekleidung, die Hunde zur Bewachung und Unterstützung der Menschen, die Fische zum Essen, selbst die Raubthiere zu allerlei Gebrauch und jedenfalls zur Uebung der Tapferkeit u. s. w.; und ähnlich Epiktet Diss. II, 8, 7, dass der Esel geschaffen sei, weil wir einen Lastträger brauchten, und weil er als solcher auch musste gehen können, und zum Gehen des Vorstellungsvermögens bedurfte, so habe er auch dieses erhalten.

2) S. S. 158, 3.

3) Cic. N. D. II, 14, 37: *ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti, sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam, quod non insit in eo, perfectus undique est.*

4) Ueber diesen vgl. m. Bd. II, a, 601 f.

den [1]). Die Richtung, in welcher sich diese zu bewegen hatte, war ihnen durch ihr ganzes System vorgezeichnet. Sofern dieses System alles Einzelne dem Gesetz des Ganzen unterordnet, waren die Klagen über das Uebel in der Welt im Allgemeinen mit der Bemerkung zurückzuweisen, dass auch die Unvollkommenheit des Einzelnen zur Vollkommenheit des Ganzen nothwendig sei [2]); dieser Satz konnte aber in der weiteren Ausführung verschieden gefasst werden, je nachdem jene Nothwendigkeit unter den physikalischen oder unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt wurde. In dem erstern Fall wurde das Uebel als eine Naturnothwendigkeit, der uns auch die Gottheit nicht habe entziehen können, entschuldigt, in dem andern als die Bedingung oder das Mittel für die Verwirklichung des Guten gerechtfertigt. Beide Gesichtspunkte begegnen sich bei den drei Hauptfragen der Theodicee, nach dem physischen Uebel, nach dem moralischen Uebel, und nach dem Verhältniss der äusseren Zustände zu der sittlichen Würdigkeit. Das physische Uebel konnte den Stoikern um so weniger zum Anstoss gereichen, da sie dasselbe, wie wir in der Ethik finden werden, gar nicht als ein wirkliches Uebel anerkannten; es genügte daher für sie, wenn sie nachwiesen, dass die Uebel dieser Art, wie z. B. die Krankheiten, aus natürlichen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen, und nur als die unvermeidliche Folge zweckmässiger Einrichtungen von der Natur geordnet seien [3]); doch unterliessen sie es nicht, auch auf

1) Wir sehen diess aus den verhältnissmässig reichhaltigen Nachrichten über die stoische Theodicee. Dass namentlich Chrysippus vielfach περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ geschrieben hatte, sagt Plut. St. rep. 37, 1. S. 1051.

2) S. S. 159, 3 und Chrysippus bei Plut. St. rep. 44, 6: τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι. Vgl. auch den Satz b. Plut. solert. anim. c. 2, 9. S. 960, dass die Thiere ohne Vernunft sein müssen, weil dem Vernünftigen Vernunftloses entgegengesetzt sein müsse.

3) Gell. VII (VI), 1, 7 ff.: Chrysippus handelte in seiner Schrift περὶ προνοίας unter Anderem auch darüber: εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. *existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios ... sed cum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat cohaerentia: eaque non per naturam sed per sequelas quasdam neces-*

den Umstand, dass Vieles nur durch verkehrten Gebrauch nachtheilig für uns werde [1], und auf den Nutzen mancher Dinge, die man für Uebel zu halten pflegt [2], hinzudeuten. Schwieriger war für die Stoiker, wie für Andere, die Rechtfertigung des moralischen Uebels; und das um so mehr, da es gerade nach ihrer Ansicht so ausserordentlich gross und verbreitet in der Welt ist [3]. Die Verantwortlichkeit für dasselbe von der Gottheit oder dem Naturgesetz auf den Menschen zu wälzen, war ihnen durch ihren Determinismus verboten; wenn sie daher diesen Ausweg auch nicht ganz verschmähen, eine Mitschuld der Gottheit am Bösen läugnen, und auf den freien Willen und die Absicht der Menschen verweisen [4], so treffen sie doch darin mit andern deterministi-

sarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν ... *proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt dum salus paritur.* M. Aurel VI, 36: alle Uebel seien ἐπιγεννήματα τῶν σεμνῶν καὶ καλῶν. Plut. an. procr. c. 6, 9. S. 1015: αὐτοὶ δὲ (die Stoiker) κακίαν καὶ κακοδαιμονίαν τοσαύτην ... κατ' ἐπακολούθησιν γεγονέναι λέγουσιν. Sen. nat. qu. VI, 3, 1.

1) Vgl. Sen. nat. qu. V, 18, 4 f. 13 ff., wo u. A.: *non ideo non sunt ista natura bona, si vitio male utentium nocent ... si beneficia naturae utentium pravitate perpendimus, nihil non nostro malo accepimus.*

2) So bemerkt Chrysippus bei Plut. St. rep. 21, 4, die Wanzen leisten uns den Dienst, dass sie uns an zu langem Schlaf hindern, und die Gefrässigkeit der Mäuse erinnere uns daran, unsere Sachen nicht herumliegen zu lassen, und ebd. 32, 2 sagt er, die Kriege dienen der Welt ebenso, wie die Aussendung von Kolonieen den Staaten, als ein Mittel gegen Uebervölkerung. Vgl. was S. 158, 2. 159, 1 angeführt ist. Aehnlich M. Aurel VIII, 50, in Beziehung auf Unkraut u. dgl.: die Abfälle im Haushalt der Natur haben auch benützt werden müssen.

3) Ein Umstand, dessen sich z. B. Plut. c. not. 19, S. 1067 mit Geschick gegen die stoischen Auskünfte bedient.

4) Kleanth. hymn. v. 17 (s. o. 146, 1). Plut. St. rep. 33, 2: Chrysippus sagt, ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν, das Gesetz sei an seiner Uebertretung, die Götter an der Gottlosigkeit unschuldig. Ders. b. Gell. VII, 2, 7 ff.: *quanquam ita sit, ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque connexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum perinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas ... sua scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt.* Daher heisst es nachher in einer Stelle, die Gell. griechisch anführt: ὡς τῶν βλαβῶν ἑκάστοις παρ' αὐτοῖς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἁμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ πρόθεσιν, und bei Plut. Sto. rep. 47, 13. S. 1057 sagt Chrys., möge auch die Gottheit den Menschen irrige Einbildungen vorspiegeln, so sei es doch ihre Schuld, wenn sie denselben Beifall

schen Systemen zusammen, dass diess nicht ihr letztes Wort ist [1]. Die eigentliche Lösung der Schwierigkeit liegt für sie theils in dem Satze, dass es auch der Gottheit nicht möglich gewesen sei, die menschliche Natur frei von Fehlern zu erhalten [2], theils in der Erwägung, dass das Böse um des Guten selbst willen, als das Gegenglied zum Guten nothwendig sei [3], und dass es von der Gottheit im letzten Erfolge zum Guten gelenkt werde [4]. Auch die dritte von den obenberührten Fragen, die nach dem Verhältniss der Würdigkeit zur Glückseligkeit, hat den Scharfsinn des Chrysippus und seiner Nachfolger beschäftigt. Sie ganz abzuweisen hätte ihrer sonstigen Teleologie nicht entsprochen; und wirklich

geben. Vgl. Epikt. Enchir. c. 27: ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις (ein seiner Natur nach Böses) ἐν κόσμῳ γίνεται. Ders. Diss. I, 6, 40. Solche Aeusserungen enthalten auch eine gewisse Rechtfertigung der Angabe b. Plut. plac. II, 27, 3, die freilich jedenfalls sehr ungenau ist, nach den Stoikern τὰ μὲν εἱμάρθαι τὰ δὲ ἀνειμάρθαι. Weiteres oben, S. 152, 4. 5.

1) Wie diess im Grunde Chrysippus selbst anerkennt, wenn er b. Gell. a. a. O. sagt, auch das sei vom Verhängniss bestimmt, dass Schlechte irren und fehlen, und den Menschen hiebei dem abwärts rollenden Stein vergleicht, den ja auch seine eigene Schwere bewege.

2) Chrysipp. b. Plut. St. rep. 36, 1: κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι. Ders. b. Gell. VII, 1, 10: wie die Krankheiten als Nebenfolge aus der menschlichen Natur hervorgehen, *sic hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt.*

3) Chrys. b. Plut. St. rep. 35, 3 (c. not. 13, 2): γίνεται γὰρ αὐτή πως [ἡ κακία] κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καὶ ἵνα οὕτως εἴπω οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα, οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν. c. not. 14, 1: wie in der Komödie auch das Ungereimte zur Schönheit des Ganzen beitrage, οὕτω ψέξειας ἂν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τὴν κακίαν· τοῖς δ' ἄλλοις οὐκ ἄχρηστός ἐστιν. Aehnlich M. Aurel VI, 42. Gell. VII, 1, 2: (Chrysippus) *nihil est prorsus istis, inquit, insubidius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala: nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter se et quasi mutuo adverso quaeque fulta nixu* (Heraklit's ἀντίξουν συμφέρον, vgl. Bd. I, 465, 3) *consistere: nullum adeo contrarium est sine contrario altero.* Ohne Unrecht, Feigheit u. s. f. könnte die Aufgabe der Gerechtigkeit, der Tapferkeit u. s. w. nicht zum Bewusstsein kommen; wenn es kein Böses gebe, wäre (wie Plut. c. not. 16, 2. S. 1066 beifügt) die φρόνησις als ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν unmöglich.

4) Kleanth. hymn. 18: ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι
καὶ κοσμεῖν τὰ ἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν·
ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

wollten sie auch einen Theil der äusseren Uebel als göttliche Strafe betrachtet wissen [1]; nur um so mehr musste sich ihnen aber die Forderung aufdrängen, die Erscheinungen, welche sich nicht unter diesen Gesichtspunkt stellen liessen, das Unglück tugendhafter und das Glück schlechter Menschen zu erklären. Diese Aufgabe scheint die Stoiker wirklich in einige Verlegenheit gesetzt zu haben, wenigstens lauten ihre Antworten zum Theil sehr unbefriedigend [2]. Im Geiste des Systems lag jedoch nur die Eine Antwort, dass weder dem Guten ein wirkliches Uebel, noch dem Schlechten ein wirkliches Glück widerfahren könne [3], dass daher

1) Plut. St. rep. 35, 1: τὸν θεὸν κολάζειν φησὶ τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν ... ποτὲ μὲν τὰ δύςχρηστα συμβαίνειν φησὶ τοῖς ἀγαθοῖς οὐχ ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν ἀλλὰ κατ' ἄλλην οἰκονομίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσιν ... [τὰ κακὰ] ἀπονέμεται κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον ἤτοι ἐπὶ κολάσει ἢ κατ' ἄλλην ἔχουσάν πως πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν. Ebd. 15, 2: ταῦτά φησι τοὺς θεοὺς ποιεῖν ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν, wogegen am Anfang desselben Kap. die gewöhnlichen Vorstellungen von göttlichen Strafen, schwerlich im Widerspruch hiemit (wie Plut. will), lächerlich gemacht werden. Vgl. auch quaest. rom. 51. S. 277.

2) So sagt Chrysippus b. Plut. St. rep. 37, 2 auf die Frage, wie man sich das Unglück Tugendhafter zu erklären habe: πότερον ἀμελουμένων τινῶν καθάπερ ἐν οἰκίαις μείζοσι παραπίπτει τινὰ πίτυρα καὶ ποσοὶ πυροί τινες τῶν ὅλων εὖ οἰκονομουμένων· ἢ διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιούτων δαιμόνια φαῦλα ἐν οἷς τῷ ὄντι γίνονται ἐγκλητέαι ἀμέλειαι; ähnlich der Stoiker b. Cic. N. D. II, 66 (s. o. 150, 2): *magna Dii curant, parva negligunt* — in einem so streng deterministischen System offenbar schlechte Auskünfte. Noch ungenügender lautet es, wenn Sen. Benef. IV, 32 das unverdiente Glück schlechter Leute damit rechtfertigt, dass es ihnen um ihrer edeln Vorfahren willen zu Theil werde. Aber auch der triftigere Grund Chrysipp's (Plut. a. a. O.): πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι stimmt nicht ganz zu dem Satze (Plut. c. not. 34, 2): οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν, ἄποιος γάρ ἐστι καὶ πάσας ὅσας δέχεται διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχεν —; und ebensowenig verträgt sich Seneca's: *non potest artifex mutare materiam* (De prov. 5, 9) mit seinen sonstigen Lobpreisungen der Welteinrichtung und ihrer Vollkommenheit. Der Stoff ist ja bei den Stoikern in letzter Beziehung von der Weltvernunft, der Gottheit, nicht verschieden. Nur berechtigen uns solche Widersprüche nicht, (mit Heine Stoic. de fato doctr. 46) zu bezweifeln, dass Seneca hier wirklich als Stoiker spricht. Chrysippus selbst sagt ja der Sache nach dasselbe, und das Gleiche ist uns schon S. 162, 1. 2. vorgekommen.

3) Denn, wie M. Aurel IX, 16 sagt: οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ, τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθὸν, ὥσπερ οὐδὲ ἡ ἀρετὴ καὶ κακία αὐτοῦ ἐν πείσει, ἀλλὰ ἐνεργείᾳ. Weiteres in der Ethik.

das scheinbare Unglück von dem Weisen theils als ein blosser Naturerfolg, theils als eine heilsame Uebung seiner sittlichen Kräfte zu betrachten sei, dass es nichts gebe, was nicht ein Stoff für vernünftiges Handeln werden könnte [1]), dass alles, was uns widerfährt, richtig behandelt, zu unserem Glück diene, und andererseits nichts, was mit sittlicher Schlechtigkeit erkauft wird, wünschenswerth sei [2]); und hiemit liess sich auch die Annahme göttlicher Strafen durch den Satz verknüpfen, dass eben das, was dem Guten eine Kraftübung ist, von dem Schlechten als wirkliches Unglück, und insofern als Strafe empfunden werde; doch ist uns nicht überliefert, ob den angeführten Andeutungen Chrysipp's wirklich dieser Sinn zu Grunde liegt. Wenn es aber bei dieser ganzen Untersuchung nicht ohne Schwanken und Widerspruch abgieng, wenn die physikalische und die teleologische Betrachtungsweise sich in derselben vielfach durchkreuzten, wenn die göttliche Wirksamkeit bald als der zweckthätige Wille behandelt wurde, der Alles mit unbeschränkter Macht auf's Beste einrichtet, bald auch wieder als beschränkt durch die unabänderliche Ordnung der Natur [3]), so ist diess ein Mangel, mit welchem die stoische Theodicee nicht allein steht.

1) M. Aurel VIII, 35: ὃν τρόπον ἐκείνη [ἡ φύσις] πᾶν τὸ ἐνιστάμενον καὶ ἀντιβαῖνον ἐπιπεριτρέπει καὶ κατατάσσει εἰς τὴν εἱμαρμένην καὶ μέρος ἑαυτῆς ποιεῖ, οὕτως καὶ τὸ λογικὸν ζῷον δύναται πᾶν κώλυμα ὕλην ἑαυτοῦ ποιεῖν καὶ χρῆσθαι αὐτῷ ἐφ' οἷον ἂν καὶ ὥρμησεν.

2) Der Ausführung dieser Gedanken ist Seneca's Schrift *De providentia* gewidmet. Die Gründe, durch welche hier das äussere Unglück tugendhafter Menschen mit der göttlichen Weltregierung in Einklang gebracht wird, sind im Wesentlichen diese: 1) dem Weisen kann kein wirkliches Uebel zustossen, denn er ist als solcher gegen alle äusseren Schicksale gewaffnet, und kann nichts vom Schicksal erdulden, was er nicht aus sittlichen Gründen auch sich selbst zufügt (c. 2. 6); 2) das Unglück ist daher für ihn nur eine erwünschte Uebung seiner Kräfte, ein göttliches Erziehungsmittel, denn nur im Unglück bewährt sich die Tugend; ein Held im Kampf mit dem Schicksal ist ein *spectaculum Deo dignum* (c. 1. 2—4 vgl. ep. 85, 39); 3) das Unglück der Rechtschaffenen zeigt, dass der äussere Zustand weder ein Gut noch ein Uebel ist (c. 5); 4) endlich ist Alles eine natürliche Folge natürlicher Ursachen (c. 5). In demselben Sinn erklärt sich Epiktet Diss. III, 17. I, 6, 37. I, 24, 1. b. Stob. Ekl. I, 132 u. ö. M. Aurel IV, 49. VII, 68. 54. X, 33.

3) Vgl Philodem. π. θεῶν διαγωγῆς col. 8. Vol. Herc. VI, 53: ἰδιωτικῶς ἅπαντος αὐτῷ [θεῷ] δύναμιν ἀναθέντες, ὅταν ὑπὸ τῶν ἐλέγχων πιέζωνται, τότε κατα-

6. Fortsetzung. Die Natur, die Elemente, das Weltgebäude, die vernunftlosen Wesen.

Wenden wir uns von den bisher besprochenen Fragen zu der Naturlehre im engeren Sinn, so sind zunächst einige Bestimmungen über die allgemeinen Bedingungen des natürlichen Daseins zu berühren. Doch zeigt die stoische Physik in denselben keine bedeutende Eigenthümlichkeit. Der Stoff oder die Substanz aller Dinge ist körperlich [1]). Alles Körperliche ist in's Unendliche theilbar, ohne dass es doch jemals wirklich unendlich getheilt wäre [2]). Zugleich ist aber auch alles einer Umwandlung unterworfen, durch welche die verschiedenen Stoffe in einander übergehen [3]). Die Stoiker unterschieden daher, mit Aristoteles, im Gegensatz zur mechanischen Physik, von der räumlichen Bewegung die qualitative Veränderung [4]), indem sie zugleich von jeder von beiden verschiedene Formen aufzählten [5]); als die ursprünglichste

φεύγουσιν ἐπὶ τὸ διὰ τοῦτο φάσκειν τὰ συναπτόμενα (das Passende) μὴ ποιεῖν, ὅτι οὐ πάντα δύναται.

1) S. o. S. 107. 85, 5 Definitionen des Körpers, der Fläche u. s. w. bei Diog. 135; vgl. Stob. Ekl. I, 410.

2) Diog. 150, wo zwischen Apollodor und Chrysippus keine wirkliche Verschiedenheit stattfindet. Stob. Ekl. I, 344. Plut. c. not. 38, 3. S. 1079. Sext. Math. X, 142. Ebenso schon Aristoteles; s. Bd. II, b, 296 f.

3) Plut. plac. I, 9, 2: οἱ Στωϊκοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλου τὴν ὕλην. Diog. 150. Sen. nat. qu. III, 101. 3: *fiunt omnia ex omnibus, ex aqua aër, ex aëre aqua, ignis ex aëre, ex igne aër . . . ex aqua terra fit, cur non aqua fiat e terra? . . . omnium elementorum in alternum recursus sunt* u. s. f. Aehnlich Epiktet bei Stob. Floril. 108, 60. Vgl. S. 85, 5. 169, 1. Auch diese Bestimmung ist nicht blos von Heraklit, sondern auch von Aristoteles entlehnt; s. Bd. I, 461 f. II, b, 314 ff.

4) Nur die erstere scheinen sie κίνησις genannt zu haben, während Aristoteles unter diesem Namen alle Arten der Veränderung befasste; Bd. II, b, 290 f.

5) Definitionen der κίνησις (deren Grundformen die geradlinige und die krummlinige Bewegung sind), der φορὰ und der μονὴ giebt Stob. Ekl. I, 404. 408 f. aus Chrysipp und Apollodor; Distinktionen zwischen μένειν, ἠρεμεῖν, ἡσυχάζειν, ἀκινητεῖν, die aber eigentlich nur den Sprachgebrauch betreffen, bei Simpl. Categ. 110, β, Schol. in Arist. 92, b, 30. Ueber die Arten der μεταβολὴ vgl. m. was S. 85, 5 aus Posidonius angeführt ist. — Eine Abweichung der Stoiker von den Peripatetikern in der näheren Erklärung des Satzes, dass

Bewegung wollten aber auch sie die räumliche betrachtet wissen [1]. Unter den Begriff der Bewegung stellten sie auch das Wirken und Leiden [2]. Jede Wirkung ist durch Berührung bedingt [3]; da aber die Bewegungen der verschiedenen Naturdinge verschiedene Ursachen und einen verschiedenen Charakter haben, so sind dem entsprechend auch verschiedene Arten des Wirkens zu unterscheiden [4]. In allem diesem findet sich kaum irgend eine erhebliche Abweichung von Aristoteles. Eigenthümlicher lauten die Annahmen der Stoiker über die Mischung der Stoffe, welche uns in ihrem Zusammenhang mit den Lehren, durch die sie veranlasst wurden, schon S. 114 f. vorgekommen sind. Auch in Betreff des Raumes und der Zeit fanden sie einige Aenderungen der aristotelischen Bestimmungen nöthig. Der Raum (τόπος) ist nach ihrer Definition das von einem Körper Erfüllte [5], die Entfernung

die Bewegung eine unvollendete Energie sei (Bd. II, b, 264, 1. 266, 3), und ihre Behauptung, κινεῖσθαι sei der weitere, κινεῖν der engere Begriff, bespricht Simpl. Cat. 78, β.

1) Simpl. Phys. 310, b, o.: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἔλεγον ὑπεῖναι τὴν τοπικὴν, ἢ κατὰ μεγάλα διαστήματα ἢ κατὰ λόγῳ θεωρητὰ ὑφισταμένην. Vgl. Bd. II, b, 291 f.

2) Simpl. Categ. 78, β (Schol. 78, a, 23): Plotin u. A. übertragen aus der stoischen Lehre in die aristotelische die Annahme: τὸ κοινὸν τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν εἶναι τὰς κινήσεις.

3) Simpl. a. a. O. 77, β, Schol. 77, b, 33. Simpl. selbst widerspricht dieser Behauptung, die aber schon Aristoteles aufstellt; s. Bd. II, b, 268 f. 317 f.

4) Simpl. a. a. O. 78, β (Schol. 78, a, 28): Die Stoiker (welche nach S. 84, ε, Schol. 79, a, 16, diese Kategorieen überhaupt sehr eingehend behandelten) stellten als διαφοραὶ γενῶν auf: τὸ ἐξ αὐτῶν κινεῖσθαι, ὡς ἡ μάχαιρα τὸ τέμνειν ἐκ τῆς οἰκείας ἔχει κατασκευῆς — τὸ δι' ἑαυτοῦ ἐνεργεῖν τὴν κίνησιν, ὡς αἱ φύσεις καί αἱ ἰατρικαὶ δυνάμεις τὴν ποίησιν ἀπεργάζονται z. B. der Samen bei seiner Entwicklung zur Pflanze — τὸ ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖν oder ἀπὸ ἰδίας ὁρμῆς ποιεῖν, wovon eine besondere Art τὸ ἀπὸ λογικῆς ὁρμῆς sei, — τὸ κατ' ἀρετὴν ἐνεργεῖν. Es ist diess nur eine Anwendung der später zu besprechenden Unterscheidung von ἕξις, φύσις, ψυχὴ, ψυχὴ λογικὴ auf den vorliegenden Fall. Mit dem Gegensatz des ποιεῖν und πάσχειν steht die S. 80, 3 berührte grammatische Unterscheidung der ὀρθὰ und ὕπτια in Verbindung; vgl. Simpl. S. 79, α. ζ, Schol. 78, b, 17 ff. 30.

5) Stob. Ekl. I, 382: Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενὸν ἔξω δ' αὐτοῦ ἄπειρον. (Diess auch bei Themist. Phys. 40, b, u. Plut. plac. I, 18, 4. Ebd. c. 20 das Folgende mit dem Eingang: οἱ Στωϊκοὶ καὶ Ἐπίκουρος).

zwischen den Grenzen eines Körpers [1]); von dem Raum unterschieden sie aber noch das Leere, welches innerhalb des Weltganzen nicht vorkommen, ausserhalb desselben dagegen sich in's Unendliche ausdehnen soll [2]); und sie behaupteten desshalb, der Raum sei, wie die Körperwelt selbst, begrenzt, das Leere unbegrenzt [3]). Mit dem Raum wurde auch die Zeit zu dem Unkörperlichen gerechnet [4]); aber doch wird auch dieser Begriff, um ihm eine reale Bedeutung zu geben, möglichst konkret gefasst: Zeno hatte die Zeit als die Ausdehnung der Bewegung beschrieben, Chrysippus sagte bestimmter: die Ausdehnung der Bewegung der Welt [5]). Die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit

διαφέρειν δὲ κενὸν τόπον χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον (Plut. fügt bei: wie ein halbleeres Fass). Stob. I, 390: Chrysippus definirte den τόπος: τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος, ἢ τὸ οἷον κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος καὶ δι' ὅλου κατεχόμενον εἴτε ὑπὸ τινὸς εἴτε ὑπὸ τινῶν. Sei aber von dem οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος nur ein Theil wirklich erfüllt, so sei dieses Ganze weder κενὸν noch τόπος, sondern ἕτερόν τι οὐκ ὠνομασμένον, doch möge es vielleicht χώρα genannt werden, so dass der τόπος einem vollen, das κενὸν einem leeren, die χώρα einem theilweise gefüllten Gefäss gleiche. Uebereinstimmend Sext. Math. X, 3. Pyrrh. III, 124 ff. Kleomed. Meteor. S. 2. 4. Simpl. Categ. 91, δ: nach den Stoikern παρυφίσταται τοῖς σώμασιν ὁ τόπος καὶ τὸν ὅρον ἀπ' αὐτῶν προςλαμβάνει τὸν μέχρι τοσοῦδε, καθόσον συμπληροῦνται [-οῦται] ὑπὸ τῶν σωμάτων.

1) Wie der stoische Begriff des Raums von Themist. Phys. 38, b, m. Simpl. Phys. 133, a, m. gefasst wird.

2) S. vorl. Anm. Ebd. und Diog. 140 (wo aber statt ἀσώματον δὲ stehen sollte: κενὸν δὲ) Definitionen des κενόν. Weiteres S. 173, 4. 5. Auf diese Annahmen bezieht sich das der vorl. Anm. zufolge von Chrys. und angeblich schon von Zeno über den theilweise erfüllten Raum Bemerkte: die Welt und das Leere zusammen bilden einen solchen, sonst aber kommt er nicht vor.

3) Stob. Ekl. I, 392 nach Chrysippus.

4) S. o. 113, 3.

5) Simpl. Cat. 88, ζ. Schol. 80, a, 6: τῶν δὲ Στωϊκῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε (vgl. Plut. Plat. quaest. VIII, 4, 3), Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως. Vgl. ebd. 89, α. β. Simpl. Phys. 165, a, u. Etwas vollständiger Stob. Ekl. I, 260: ὁ δὲ Χρύσ. χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος, ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει. Hiemit stimmt überein, was ebd. 250 (Plut. plac. I, 22, 2). 254. 256. 258. Diog. 141, von Zeno, Chrysippus, Apollodor, Posidonius angeführt ist. An denselben Orten finden sich auch einige weitere Bemerkungen über die Zeit, die aber ziemlich unerheblich sind, wie

wird von den Stoikern behauptet [1]). Tiefergehende Untersuchungen scheinen sie aber über diese Gegenstände nicht angestellt zu haben.

Für die nähere Ausführung ihrer Kosmologie legen die Stoiker die Lehre von den vier Elementen [2]) zu Grunde, welche seit Plato und Aristoteles allgemein anerkannt waren; und die gleiche Lehre drängten sie auch Heraklit auf, dem sie in der Physik vorzugsweise folgen wollten [3]). Es ist schon früher gezeigt worden, in welcher Ordnung und durch welche Stufen dieselben bei der Weltbildung aus dem Urfeuer hervorgehen sollten [4]). In der gleichen Reihenfolge gehen sie auch jetzt in einander über, und in dieser fortwährenden Umwandlung der Stoffe, diesem unablässigen Wechsel der Gestalten, welche der Urstoff annimmt, dieser Flüs-

z. B. dass die Zeit als Ganzes, ebenso die Vergangenheit und Zukunft, unbegrenzt, die Gegenwart begrenzt sei, dass sich das Jetzt nicht genau fixiren lasse, dass es nur die Grenze der Vergangenheit und Zukunft sei (Archedemus bei Plut. c. not. 38, 6. S. 1081), halb in jener halb in dieser liege (Chrysippus ebd. 38, 8) u. dgl.

1) Sext. Math. X, 142. Plut. comm. not. 41, S. 1081. Stob. I, 260.

2) Ueber den Begriff des στοιχεῖον, dessen Definition Aristoteles (Metaph. I, 3. 938, b, 8) folgt, und seinen Unterschied von ἀρχὴ s. m. Diog. 134. 136. Doch wird der letztere nicht immer festgehalten: bei Stob. Ekl. I, 312 f. unterscheidet Chrysippus eine dreifache Bedeutung des Worts: im absoluten Sinn sei das Feuer, in einem andern die vier Elemente, in einem dritten jeder Stoff, aus dem etwas entsteht, στοιχεῖον zu nennen.

3) S. Bd. I, 471. Lassalle Herakleitos II, 84 f.

4) Vgl. S. 137. Wie dort nachgewiesen wurde, soll das Urfeuer erst δι' ἀέρος (indem es zunächst in Luft, und diese in Wasser übergeht — nicht „durch die Luft als ein schon bestehendes Medium hindurch", wie Lassalle Herakl. II, 86 ungenau sagt) sich in Wasser umsetzen, und dann aus diesem die drei übrigen Elemente sich entwickeln. Dabei findet freilich die Unbequemlichkeit statt, dass das Feuer einerseits aus dem Wasser entstehen soll, während doch andererseits, wie a. a. O. gezeigt ist, ein Theil des Urfeuers als Seele der Welt von Anfang an fortbestehen musste. Dass dagegen das sinnliche Feuer bei der Entstehung der oberen Elemente aus dem Wasser gar nicht wiedergewonnen werde (Lassalle a. a. O. 88) ist unrichtig, und die Erklärung, welche Lassalle hiefür giebt, entbehrlich: wenn Chrysippus sagt, aus der Luft werde Aether, so steht hier αἰθὴρ, wie so oft, gleichbedeutend mit πῦρ, welches a. a. O. in den Auszügen des Diogenes und Stobäus dafür gesetzt ist, oder genauer für die im oberen Weltraum befindliche warme oder feurige Substanz, die allerdings von dem irdischen Feuer unterschieden wird, aber doch demselben Element angehört.

sigkeit aller seiner Theile, bewährt und erhält sich die Einheit des Ganzen [1]. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Feuers ist die Wärme, der Luft die Kälte, des Wassers die Feuchtigkeit, der Erde die Trockenheit [2]; diese Eigenschaften kommen jedoch in den Elementen nicht immer gleich rein zur Erscheinung [3], und desshalb umfasst jedes von ihnen verschiedene Arten und For-

1) Chrysippus bei Stob. Ekl. I, 312: πρώτης μὲν γιγνομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δὲ ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίγνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ. Wegen dieser beständigen Umwandlung heisst der Urstoff ebd. 316 (wo aber der Text sichtbar verdorben, und desshalb nur theilweise verständlich ist) ἡ ἀρχὴ καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ ἀΐδιος δύναμις . . . εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ τὸ [l. ἐξ] αὐτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ. Epiktet bei Stob. Floril. 108, 60: nicht allein Menschen und Thiere sind in unablässiger Umwandlung begriffen, ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα, καὶ νὴ Δί' αὐτὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ὕδωρ ἀὴρ, οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω. (Ueber diesen Fluss aller Dinge auch M. Aurel II, 3. VII, 19. IX, 19. 28 f. u. A.) Cic. N. De. II, 33, 84: *et cum quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata* (= συνεχὴς vgl. Sen. nat. qu. II, 2, 2: *continuatio est partium inter se non intermissa conjunctio*) *natura est. nam ex terra aqua, ex aqua oritur aër, ex aëre aether: deinde retrorsum vicissim ex aethere aër, ex aëre aqua, ex aqua terra infima. sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum, deorsum, ultro citroque commeantibus mundi partium conjunctio continetur.* Vgl. S. 165, 3 und was Bd. I, 470 ff. aus Heraklit, Bd. II, b, 338 f. aus Aristoteles angeführt ist.

2) Diog. 137: εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμὸν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρὸν, τόν τ' ἀέρα τὸ ψυχρὸν καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν. Plut. Sto. rep. 43, 1. S. 1053: die Luft sei nach Chrysippus φύσει ζοφερὸς und πρώτως ψυχρός. Ders. De primo frig. 9, 1. 17, 1. S. 948. 952. Galen simpl. medic. II, 20. Bd. XI, 510. Sen. nat. qu. III, 10, 1. 4: *aër . . . frigidus per se et obscurus . . . natura enim aëris gelida est.* Vgl. Anm. 3. Cic. N. D. II, 10, 26. Auch Aristoteles hatte von den vier Eigenschaften, durch deren Paarung die Elemente entstehen sollten, jedem Element Eine als Grundbestimmung zugetheilt, nur dass er dem Wasser die Kälte, der Luft die Feuchtigkeit zuwies. S. Bd. II, b, 338.

3) So ist die Luft, wie Sen. nat. qu. III, 10 ausführt, in ihrem oberen Theile wegen der Nähe der Feuerregion und der Gestirne am Wärmsten, Trockensten und Dünnsten, im unteren dicht und neblicht, aber doch wegen der Ausdünstung der Erde, der Wärmestrahlung u. s. w. wärmer als in dem mittleren, der an Trockenheit und Dichtigkeit zwischen jenem in der Mitte steht, an Kälte beide übertrifft. Ebenso wird von mehr oder weniger reinem Aether, d. h. Feuer, gesprochen; s. o. 124, 4.

men [1]). Von den vier Grundeigenschaften der Elemente hatte nun schon Aristoteles die Wärme und Kälte als die wirkenden, die Trockenheit und Feuchtigkeit als die leidentlichen behandelt [2]). Noch entschiedener thun diess die Stoiker, wenn sie in den zwei Elementen, denen dieselben ursprünglich zukommen sollen, den Sitz aller wirkenden Kraft suchen, und sie von den zwei anderen unterscheiden, wie die Seele vom Leibe [3]). In ihrem materialistischen System treten die feineren Stoffe den gröberen gegenüber an die Stelle der unkörperlichen Kräfte. Auf dem gleichen Verhältniss der Stoffe beruht aber auch ihre Stelle im Weltganzen: Feuer und Luft sind leicht, Wasser und Erde schwer, jene bewegen sich von der Mitte der Welt weg [4]), diese gegen sie hin [5]); und es bilden sich so, von oben nach unten, oder was

1) Chrysippus bei Stob. I, 314: λέγεσθαι δὲ πῦρ τὸ πυρῶδες πᾶν καὶ ἀέρα τὸ ἀερῶδες καὶ ὁμοίως τὰ λοιπά. So werden bei Philo incorruptib. m. 953, E f., der hierin sichtbar stoischen Vorgängern folgt, drei Arten des Feuers unterschieden: ἄνθραξ, φλὸξ, αὐγή; dabei scheint aber überdiess blos das irdische Feuer berücksichtigt zu sein, welches nur einen kleinen Theil der gesammten Feuermasse bildet.

2) S. Bd. II, b, 335, 2.

3) S. S. 108, 4. 126, 2. 129, 1. 138, 2.

4) Doch werden wir diese Bestimmung nur mit der Einschränkuug zu verstehen haben, welche die Rücksicht auf die Einheit der Welt nöthig macht. Würden die oberen Elemente sich schlechthin vom Centrum wegbewegen, so würde das Weltgebäude sich auflösen. Die Meinung kann daher nur die sein, dass innerhalb des alle Elemente zusammenhaltenden Bandes jener Unterschied der natürlichen Bewegungen stattfinde, und es kann insofern auch allen Körpern eine natürliche Bewegung nach der Mitte als die Grundeigenschaft zugeschrieben werden, welche dem Gegensatz des Schweren und Leichten selbst vorangeht. Vgl. Chrysippus bei Plut. Sto. rep. 44, 6 f. S. 1054: Die Welt strebe in allen ihren Theilen nach ihrem Zusammenhalt, nicht nach ihrer Auflösung. οὕτω δὲ τοῦ ὅλου τεινομένου εἰς ταὐτὸ καὶ κινουμένου καὶ τῶν μορίων ταύτην τὴν κίνησιν ἐχόντων ἐκ τῆς τοῦ σώματος φύσεως, πιθανὸν, πᾶσι τοῖς σώμασιν εἶναι τὴν πρώτην κατὰ φύσιν κίνησιν πρὸς τὸ τοῦ κόσμου μέσον, τῷ μὲν κόσμῳ οὑτωσὶ κινουμένῳ πρὸς αὑτὸν, τοῖς δὲ μέρεσιν ὡς ἂν μέρεσιν οὖσιν. Achill. Tat. Isag. 132, A: die Stoiker behaupten, die Welt bleibe im Leeren, ἐπεὶ πάντα αὐτοῦ τὰ μέρη ἐπὶ τὸ μέσον νένευκε. Den gleichen Grund giebt Kleom. Meteora S. 5 an.

5) Stob. Ekl. I, 346 (Plut. pl. I, 12, 4). Zeno ebd. 406: οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχειν, ἀλλ' ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ . . . φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ' εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους. Plut. Sto. rep. 42, S. 1053: In der Schrift π. κινήσεως

dasselbe ist, von aussen nach innen, die vier Schichten des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde [1]. Das Feuer des Umkreises wird mit dem Namen des Aethers bezeichnet [2]; den äussersten Theil desselben nannte Zeno den Himmel [3]; von dem irdischen Feuer unterscheidet sich der Aether nicht blos durch seine grössere Reinheit [4], sondern auch dadurch, dass die Bewegung des letzteren geradlinig ist, die seinige kreisförmig [5]. Einen so wesentlichen Unterschied beider, wie ihn Aristoteles gerade auf diese Verschiedenheit ihrer Bewegung gestützt hatte [6],

bezeichne Chrysippus das Feuer als ἀβαρὲς und ἀνωφερὲς, καὶ τούτῳ παραπλησίως τὸν ἀέρα, τοῦ. μὲν ὕδατος τῇ γῇ μᾶλλον προςνεμομένου, τοῦ δ' ἀέρος τῷ πυρί (so auch bei Ach. Tat. Isag. I, 4, in Petav, Doctr. temp. III, 75); in den Φυσικαὶ Τέχναι dagegen neige er sich zu der Ansicht, dass die Luft an sich selbst weder schwer noch leicht sei — was aber doch wohl nur besagen will, sie sei keines von beiden schlechthin, sofern sie mit dem Feuer verglichen schwer, im Vergleich mit Wasser und Erde leicht ist.

1) Diog. 137: ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων. μεθ' ἣν τὸν ἀέρα, εἶτα τὸ ὕδωρ, ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν, μέσην ἁπάντων οὖσαν. Ebd. 155. Vgl. S. 172, 4. Zu diesen Hauptmassen der vier Elemente werden dann alle kleineren Massen derselben, die in anderen Theilen der Welt sind, hingezogen, weil alle ihrem natürlichem Ort zustreben; vgl. M. Aurel IX, 9.

2) S. vor. Anm. Seneca nat. qu. VI, 16, 2 (*totum hoc coelum, quod igneus aether, mundi summa pars, claudit*) und S. 169, 1, wo dasselbe bei Stobäus πῦρ, bei Cicero Aether genannt wird; auch S. 124, 4. Das Gleiche besagt es, wenn Zeno bei Stob. Ekl. I, 538. 554 (und ganz ähnlich Kleanthes bei Cic. N. D. II, 15, 40 f. und Ach. Tat. Isag. 133, C) sagt, die Gestirne bestehen aus Feuer, aber nicht dem πῦρ ἄτεχνον, sondern dem πῦρ τεχνικὸν, demselben, was in den Pflanzen die φύσις, in den Thieren die ψυχὴ sei. Vgl. S. 172, 1.

3) Bei Ach. Tat. Isag. 130, A definirt er den οὐρανὸς als αἰθέρος τὸ ἔσχατον, ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ ἐστὶ πάντα ἐμφανῶς. Aehnlich Diog. 138 (s. o. 124, 4). Kleomed. Meteora S. 7. Sonst steht aber das Wort auch in weiterem Sinn; vgl. vor. Anm. u. A.

4) Vgl. S. 124, 4.

5) Stob. I, 346: τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθεῖαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται. Vgl. S. 172, 4. Nur auf das irdische Feuer wird es sich beziehen, wenn nach Stob. Ekl. I, 356 Zeno sagte, das Feuer bewege sich in gerader Linie; Kleanthes legte die kegelförmige Gestalt, welche er ihm nach dieser Stelle zuschrieb, nach Plut. plac. II, 14, 2. Stob. I, 516. Ach. Tat. Isag. 133, B auch den Gestirnen bei.

6) S. Bd. II, b, 329 f.

brauchten die Stoiker darum noch nicht zuzugeben [1]: sie konnten immerhin annehmen, dass das Feuer ausserhalb seines natürlichen Orts auf dem kürzesten Wege diesem zustrebe, innerhalb desselben sich kreisförmig bewege.

Schon durch diese Bestimmungen über die Elemente war es nun gegeben, dass sich die Stoiker auch in ihren Vorstellungen über das **Weltgebäude** von Aristoteles und der herrschenden Ansicht nicht weit entfernen konnten. In der Mitte des Weltganzen ruht die Erdkugel [2], um sie ist das Wasser, hierauf die Luft gelagert. Diese drei Sphären bilden den ruhenden Kern der Welt [3]; um sie bewegt sich kreisförmig der Aether, in welchem die Gestirne befestigt sind; zu oberst auf Einer Fläche die sämmtlichen Fixsterne, unter der Fixsternsphäre auf sieben verschiedenen Sphären die Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus, hierauf die Sonne, und zu unterst, an die Luftregion angrenzend, der Mond [4]. Die Welt bildet daher, wie bei Aristoteles, eine aus

1) Dass sie ihn bestritten, bemerkt ausser Andern Orig. c. Cels. IV, 56, namentlich aber Cic. Acad. I, 11, 39: Zeno habe neben den vier Elementen die *quinta natura* entbehrlich gefunden; *statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus.*

2) Die kugelförmige Gestalt der Erde versteht sich von selbst, und wird von Ach. Tat. Isag. 126, C. Plut. plac. III, 10, 1. 9, 3 u. A. auch erwähnt. Ausführlich beweist sie Kleom. Meteora S. 40 ff. wohl nach Posidonius, dem er überhaupt, wie am Schluss seiner Schrift bemerkt ist, das Meiste in derselben entnommen hat.

3) Dass die Erde unbeweglich in der Mitte ruhe, sagt auch Heraklit Alleg. Hom. c. 36 und Diog. 145; der Grund davon liegt nach Stob. I, 408 in ihrer Schwere; als schwer hält sie sich nothwendig in der Mitte des Ganzen. Weitere Beweise für ihre Lage in der Mitte bei Kleomed. Meteora S. 47 ff.

4) Stob. Ekl. I, 446: τοῦ δὲ . . . κόσμου τὸ μὲν εἶναι περιφερόμενον περὶ τὸ μέσον, τὸ δ' ὑπομένον, περιφερόμενον μὲν τὸν αἰθέρα, ὑπομένον δὲ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς ὑγρὰ καὶ τὸν ἀέρα. Die Erde sei die natürliche Unterlage, gleichsam das Knochengerüste der Welt; um sie sei das Wasser gegossen, aus dem ihre Erhöhungen als Inseln hervorragen, denn Insel sei auch das sogenannte Festland. ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος τὸν ἀέρα ἐξῆφθαι καθάπερ ἐξατμισθέντα σφαιρικῶς καὶ περικεχύσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὸν αἰθέρα ἀραιότατόν τε καὶ εἰλικρινέστατον. Er bewege sich kreisförmig über der Welt. Hierauf das im Text Mitgetheilte über die Gestirne, nach denen die Sphäre der Luft komme, dann die des Wassers, und zuletzt, in der Mitte der Welt, die Erde. (Ebenso Achill. Tat. Isag. 126, B.) Vgl. S. 171, 1. Etwas abweichend Kleomed. Meteora c. 3, S. 16 f.,

vielen in einander gefügten Sphären bestehende Kugel [1]); dass sie nicht unbegrenzt sein kann (wie Demokrit und Epikur wollten), folgt schon aus der Natur des Körpers [2]). Der Raum innerhalb der Welt ist durch den Stoff derselben vollkommen ausgefüllt, ohne dass irgendwo ein leerer Zwischenraum wäre [3]); dagegen hielten die Stoiker ein Leeres ausser der Welt schon desshalb für nöthig, weil die Welt sonst bei der Weltverbrennung keinen Raum hätte, in den sie sich auflösen könnte [4]), und sie glaubten dasselbe unbegrenzt setzen zu müssen, weil dem Unkörperlichen und Nichtseienden weder eine Grenze, noch sonst eine Bestimmtheit zukommen könne [5]). Wiewohl aber die Welt im Leeren ist,

welcher die Sonne in die Mitte der Planeten, zwischen Mars und Venus, setzt. Dass Archedemus der Erde nicht die mittlere Stelle einräumen wollte, ist schon S. 125, 2 bemerkt worden. Ziemlich unklar ist die Angabe b. Ach. Tat. Isag. c. 7, 131, B: wie vom Mittelpunkt aus die Peripherie, so sei nach den Stoikern von der Erde aus zuerst der äusserste Umkreis entstanden, verglichen mit dem, was S. 137, 2. 3 angeführt ist.

1) Stob. I, 356. Plut. plac. II, 2, 1. I, 6, 3. Diog. 140. Kleomed. Meteora S. 39. 46 f. Heraklit Alleg. Hom. c. 46 ff. Ebd. über die Vollkommenheit dieser Gestalt, und ihre Zweckmässigkeit für die Bewegung. Dass Kleanthes der Welt eine kegelförmige Gestalt gab, wird durch Achill. Tat. Isag. 130, C. Plut. plac. II, 2, 1 (Galen hist. phil. c. 11), verglichen mit dem S. 171, 5 Angeführten, wahrscheinlich. Nach Ach. Tat. 152, A (der doch wohl die Stoiker meint) sollte die Axe der Weltkugel aus einem durch sie hindurchgehenden Luftstrom bestehen. — Ueber die Eintheilung der Himmelskugel durch die fünf Parallelkreise, und die der Erde in fünf (oder sechs) Zonen s. m. Diog. 155 f. Strabo II, 2, 3. S. 95 f.

2) Stob. I, 392. Simpl. Phys. 111, b, o. Diog. 143. 150 vgl. Bd. II, b, 294 f.

3) Diog. 140 (s. o. 156, 1). Stob. I, 382. Plut. plac. I, 18, 4. Sext. Math. VII, 214. Theodoret cur. gr. aff. IV, 14. S. 58. Hippolyt. Refut. haer. I, 21. Sen. nat. qu. II, 7, der (mit Aristoteles, s. B. II, b, 300) bemerkt, die Bewegung lasse sich auch ohne das Leere durch die ἀντιπερίστασις erklären. Eine Reihe von Gründen gegen die Annahme eines Leeren in der Welt, welche hauptsächlich von der Einheit der Welt und der nothwendigen Continuität des Pneuma darin hergenommen sind, bei Kleomed. Meteora S. 4 f.

4) Vgl. S. 142, 2. Kleomed. Meteora S. 2 f. 5 f., wo auch noch weitere Gründe.

5) Chrysippus bei Stob. I, 392: das Leere und das Unkörperliche überhaupt sei unbegrenzt. ὥσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδέν ἐστι πέρας, οὕτω καὶ τοῦ μηδενὸς, οἷόν ἐστι τὸ κενόν. Begrenzen liesse es sich nur durch Erfüllung. Aehnlich Kleomed. Met. S. 6 f. Weiter s. m. über das unendliche Leere ausser der

bewegt sie sich doch nicht; denn da nur die eine Hälfte ihrer Grundbestandtheile schwer, die andere leicht ist, ist sie selbst weder das Eine noch das Andere [1].

Die Gestirne sind kugelförmige Massen [2]; das Feuer, woraus sie bestehen, das aber nicht bei allen gleich rein ist [3], nährt sich, wie schon Heraklit annahm [4], von den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer [5]. Hiemit wird dann auch ihr Umlauf in

Welt: Diog. 140. 143. Stob. I, 260. 382. Plut. Sto. rep. 44, 1. 1054. c. not. 30, 2. S. 1073. plac. I, 18, 4. II, 9, 2 f. Theodoret a. a. O. und S. 166, 5. Dass Posidonius die Unendlichkeit des Leeren bestritt, ist schon S. 142, 2 bemerkt. Wenn Chrysippus trotz derselben behauptete, die Welt nehme die Mitte des Raums ein (worüber auch S. 170, 4 z. vgl.), so sieht Plut. Def. orac. 28, S. 425. Sto. rep. 44, 2 f. darin mit Recht einen seltsamen Widerspruch.

1) Achill. Tat. Isag. 126, A. 132, A vgl. S. 170, 4. Stob. I, 408. Nach demselben S. 442. Plut. c. not. 30, 2. 10. S. 1073. plac. II, 1, 6 f. I, 5, 1. Diog. 143. Sext. Math. IX, 332. Ach. Tat. 129, D hatten die Stoiker verschiedene Bezeichnungen für die Welt, je nachdem das Leere in ihren Begriff aufgenommen wurde, oder nicht: mit dem Leeren heisst sie πᾶν, ohne dasselbe ὅλον (τὸ ὅλον, τὰ ὅλα findet sich sehr häufig bei den Stoikern). Von dem πᾶν wurde behauptet, es sei weder körperlich noch unkörperlich, da es aus beiderlei Bestandtheilen zusammengesetzt ist; Plut. c. not. a. a. O.

2) Diog. 145. Plut. plac. II, 14, 1. 22, 3. 27, 1. Stob. I, 516. 540. 554 f. Ach. Tat. 133, D. Vgl. jedoch, was S. 171, 5 von Kleanthes angeführt ist, womit aber Stob. I, 554: er habe den Mond für πιλοειδῆς (ballförmig — die Handschriften haben πηλοειδῆ) gehalten, nicht recht stimmt.

3) Nach Cic. N. D. II, 15, 40. Diog. 144 f. Stob. Ekl. I, 314. 519. 538 f. 554 f. 564. Plut. fac. lunae 5, 1. 21, 13. S. 921. 935. plac. II, 25, 3. 30, 3. Galen hist. phil. 15. Philo De somn. 587, B. Achill. Tat. Isag. 124, D. 133, C vgl. oben S. 171, 2. 137, 3 bestehen die Gestirne im Allgemeinen aus Feuer, oder genauer aus πῦρ τεχνικὸν, aus Aether; das reinste Feuer hat die Sonne, der Mond dagegen ist aus trübem Feuer und Luft gemischt, oder wie es auch heisst, er ist erdartiger, indem er (wie Plin. Hist. nat. II, 9, 46 ohne Zweifel nach stoischer Lehre sagt) bei seiner Erdnähe mit den Dünsten der Erde auch erdige Bestandtheile aufnimmt. Damit wurde es vielleicht in Verbindung gebracht, dass er (Diog. 145) sein Licht von der Sonne erhält; nach Posidonius (b. Plut. fac. lunae 16, 12. S. 929. Kleomed. Meteora S. 106) wird er von ihr nicht blos auf der Oberfläche beleuchtet, sondern auch im Inneren eine Strecke weit durchleuchtet. Kleomed. S. 100 f. glaubt, er habe neben dem Sonnenlicht auch eigenes.

4) S. Bd. I, 474 f. vgl. was ebd. 390 über Xenophanes angeführt ist.

5) Diog. 145. Stob. I, 532. 538 f. 554 f. Floril. 17, 43. Plut. De Is. 41, S. 367. Sto. rep. 39, 1. qu. conv. VIII, 8, 2, 4. plac. II, 17, 2. 20, 3. 23, 5. Galen hist. phil. 14. Porphyr. antr. Nymph. c. 11. Cic. N. D. III, 14, 37.

Verbindung gebracht: ihre Bahnen sollen sich so weit erstrecken, als der Raum, in dem sie ihre Nahrung finden [1]). Nicht blos die Sonne, sondern auch den Mond, sollen die Stoiker für grösser gehalten haben, als die Erde [2]). Dass die Gestirne lebendige, vernünftige, göttliche Wesen seien, hatten schon Plato und Aristo-

II, 15, 40. 46, 118. Sen. nat. qu. VI, 16, 2. Heraklit. Alleg. Hom. c. 36, S. 74. c. 56, S. 117, meist mit der näheren Bestimmung, dass die Sonne durch die Ausdünstungen des Meers genährt werde, der Mond durch die der süssen Gewässer, die übrigen Gestirne durch die der Erde. Auch ursprünglich sollen die Gestirne aus solchen Ausdünstungen entstanden sein; Chrys. b. Plut. Sto. rep. 41, 3, welcher dem S. 137, 2 Angeführten noch beifügt: οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται. Plut. ebd. 2: ἔμψυχον ἡγεῖται τὸν ἥλιον, πύρινον ὄντα καὶ γεγενημένον ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως εἰς πῦρ μεταβαλούσης. Ders. c. not. 46, 2. S. 1084: γεγονέναι δὲ καὶ τὸν ἥλιον ἔμψυχον λέγουσι τοῦ ὑγροῦ μεταβάλλοντος εἰς πῦρ νοερόν.

1) Stob. I, 532. Cic. a. a. O. Macrob. Sat. I, 23, Anf. nach Kleanthes und Posidonius. Plut. plac. II, 23, 5. Aehnlich schon Diogenes von Apollonia; s. Bd. I, 198. Weiteres über die Bahnen der Gestirne, ohne besondere Eigenthümlichkeit, bei Stob. I, 448. 538. Plut. pl. II, 15, 2. 16, 1. Diog. 144. Kleomed. Meteora I, 3 f. Auch über Sonnen- und Mondsfinsternisse findet sich b. Diog. 145 f. Stob. I, 538. 560. Plut. fac. lunae 19, 12. S. 932. plac. II, 29, 5. Kleomed. S. 106. 115 f. nur das Bekannte, und ebenso unerheblich sind einige andere Bemerkungen des Posidonius und Chrysippus b. Stob. I, 518 f. Achill. Tat. Isag. S. 132, B. 165, C. Was Kleomed. Met. S. 51. Prokl. in Tim. 277, E. Strabo II, 5, 14. S. 119 aus Posidonius über Beobachtungen des Kanobus mittheilt, hat für uns hier kein Interesse.

2) So Stob. I, 554 (Plut. pl. II, 26, 1). Diese Angabe scheint jedoch nur hinsichtlich der Sonne, auf welche sie auch von Diog. 144 beschränkt wird, richtig zu sein. Dass diese viel grösser sei, als die Erde, bewies Posidonius nicht allein aus ihrer ausser der Erde noch auf den ganzen Himmel sich erstreckenden Lichtwirkung, sondern auch aus der kegelförmigen Gestalt des Erdschattens bei Mondsfinsternissen (Diog. a. a. O. Macrob. Somn. I, 20 vgl. Heraklit. Alleg. Homer. c. 46. Kleomed. Meteora II, 2); nach Kleomed. S. 79 gab er ihr eine Bahn, welche das 10000fache des Erdumkreises betragen sollte, und einen Durchmesser von drei (oder vier) Millionen Stadien. Den Mond dagegen nennt der Stoiker b. Cic. N. D. II, 40, 103 nur mehr als halb so gross, Kleomed. Met. S. 97 ff. (wohl nach Posidonius) beträchtlich kleiner, als die Erde. Die übrigen Sterne sind nach Kleomed. S. 96 f. theilweise so gross oder grösser, als die Sonne. Die Entfernung des Mondes von der Erde schätzte Posidonius nach Plin. H. nat. II, 23, 85 auf zwei Millionen, die der Sonne vom Mond auf 500 Mill. Stadien. Den Umfang der Erde berechnete er nach Kleomed. a. a. O. S. 50 f. auf 240000, nach Strabo II, 2, 2. S. 95 auf 180000 Stadien.

teles angenommen; für die Stoiker ergab es sich, neben der bewunderungswürdigen Regelmässigkeit ihrer Bahnen und Bewegungen, schon aus der Natur ihres körperlichen Stoffes [1]. Auch die Erde soll aber von dem belebenden Geiste erfüllt sein, wie sie denn sonst unmöglich die Pflanzen damit beseelen und selbst die Gestirne nähren könnte [2]. Auf der Einheit des Pneuma, das alle seine Theile durchdringt, beruht ja überhaupt nach stoischer Ansicht die Einheit des Weltganzen.

Sehr eingehend scheinen sich die Stoiker, und namentlich der gelehrte Posidonius [3], auch mit den Untersuchungen beschäftigt zu haben, welche unter dem Namen der Meteorologie zusammengefasst werden. Für die Kenntniss ihrer philosophischen Eigenthümlichkeit hat jedoch dieser Theil ihrer Lehren geringe Bedeutung; wesshalb es genügen mag, unten die Gegenstände, auf die er sich bezog, und die Orte zu verzeichnen, an denen das Nähere darüber zu finden ist [4]. Das Gleiche gilt von

1) M. s. darüber Stob. I, 66. 446. 518. 532. 538 f. 554 f. Floril. 17, 43. Plut. Sto. rep. 39, 1. 41, 2. c. not. 46, 2 (s. o. 174, 5). plac. II, 20, 3. Diog. 145. Phädr. Nat. De. (Philodem. π. εὐσεβ.) col. 3. Cic. N. D. I, 14, 36. 39. II, 15, 39. 42. c. 16, 43. c. 21, 54. Acad. II, 37, 119. Porphyr. a. a. O. Achill. Tat. Isag. c. 13. S. 134, A. Die Sonne wird desshalb in mehreren dieser Stellen, nach Kleanthes und Chrysippus, ein νοερὸν ἄναμμα (oder ἔξαμμα) ἐκ θαλάττης genannt.

2) Ausführlich verbreitet sich hierüber Sen. nat. qu. VI, 16. Weiter vgl. m. was S. 122, 1 aus Cic. N. D. II, 9, S. 129, 1 aus Diog. 147 angeführt ist.

3) Von ihm nennt Diog. VII, 152. 138 eine μετεωρολογικὴ oder μετεωρολογικὴ στοιχείωσις, Derselbe VII, 135 eine Schrift περὶ μετεώρων in mehreren Büchern, Alex. b. Simpl. Phys. 64, b, m eine ἐξήγησις μετεωρολογικῶν, welche dem Titel nach auch ein Commentar zur aristotelischen Meteorologie sein könnte; aus dieser Schrift hatte Geminus einen Auszug gemacht, von dem eine dort mitgetheilte längere Stelle, über das Verhältniss der Astronomie zur Physik, entlehnt ist. Ob diese verschiedenen Titel wirklich drei verschiedene Schriften bezeichnen, lässt sich nicht ausmachen. Aus Posidonius stammt wohl das meiste von dem, was die Späteren aus der stoischen Meteorologie mittheilen. Auch für Seneca's *naturales quaestiones*, in denen er öfters genannt ist (I, 5, 10. 13. II, 26, 4. 54, 1. IV, 3, 2. VI, 21, 2. 24, 6. VII, 20, 2. 4) scheint Posid., namentlich durch seine meteorologischen Werke, die Hauptquelle gebildet zu haben.

4) M. vgl. über die Milchstrasse, welche Posidonius mit Aristoteles (s. Bd. II, b, 364) u. A. für eine Ansammlung feuriger Dünste hielt, Stob. I, 576. Plut. plac. III, 1, 10. Macrob. Somn. Scip. I, 15; über die Kometen,

den wenigen weiteren Annahmen aus dem Gebiete der unorganischen Physik, die uns von den Stoikern überliefert sind[1]), um des Geographischen, Historischen und Mathematischen, was namentlich aus Posidonius ziemlich reichlich mitgetheilt wird[2]), hier nicht zu erwähnen.

Der Pflanzen- und Thierwelt wandte die stoische Schule geringe Aufmerksamkeit zu, wie wir diess mit hinreichender Sicherheit daraus abnehmen können, dass uns weder von Schriften derselben aus diesem Gebiete etwas bekannt ist, noch auch eigenthümliche Bestimmungen von einiger Bedeutung erhalten sind. Das Erheblichste ist, dass die sämmtlichen Naturdinge in vier

welche in ähnlicher Weise erklärt werden, Stob. I, 580 (plac. III, 2, 8 f. — ob der hier erwähnte Diogenes, der die Kometen für wirkliche Sterne hielt, der Stoiker oder der Apolloniate ist, lässt sich nicht ausmachen, das Erstere ist aber wahrscheinlicher, da unmittelbar vorher Boëthus genannt ist). Arrian b. Stob. I, 584 ff. Diog. VII, 152, namentlich aber Sen. nat. qu. VII. Durch den Letzteren (VII, 19—21. 30, 2) erfahren wir, dass Zeno die Erscheinung des Kometen mit Anaxagoras und Demokrit (s. Bd. I, 694, 8. 613, 3) aus dem Zusammentreten mehrerer Sterne erklärte, die Mehrzahl der Stoiker jedoch, und namentlich Panätius und Posidonius (Genaueres über diesen Schol. in Arat. V. 1091) sie für vorübergehende Phänomene hielt; Seneca selbst erklärt sich für die Ansicht, sie seien eigentliche Gestirne. Ueber die Feuer- und Lichterscheinungen, welche πωγωνίαι, δοκοὶ u. s. f. heissen, s. m. Arrian b. Stob. I, 584 ff. Sen. nat. qu. I, 1. 14. 15, 4; über das σέλας Diog. 153. Sen. I, 15; über den Hof (ἅλως) Sen. I, 2. Alex. Aphr. Meteorol. 116, a, o.; den Regenbogen Diog. 152. Sen. I, 3—8; die *virgae* und *parhelia* Sen. I, 9—13. Schol. in Arat. V. 880 (Posidonius); über Gewitter, Blitz, Donner, Wetterleuchten, Gluth- und Wirbelwinde Stob. I, 596. 598 (plac. III, 3, 4). Arrian ebd. 602 ff. Sen. II, 12—31. 51—58 (c. 54 die Ansicht des Posidonius). II, 1, 3. Diog. 153 f.; Regen, Reif, Hagel, Schnee Diog. 153. Sen. IV, 3—12; Erdbeben Diog. 154. plac. III, 15, 2. Sen. VI, 4—31 (m. s. besonders c. 16. 21, 2) vgl. auch Strabo II, 3, 6. S. 102; Winde plac. III, 7, 2. Sen. V, 1—17. Strabo I, 2, 21. S. 29. III, 2, 5. S. 144; Gewässer Sen. III, 1—26; Nilüberschwemmungen ebd. IV, 1 f. Strabo XVII, 1, 5. S. 790. Kleomed. Meteora S. 32; Ebbe und Fluth Strabo I, 3, 12. S. 55. III, 3, 3. S. 153. 5, 8 f. S. 173 f. Ueber die Jahrszeiten S. 111, 2.

1) Wie die Erklärung der Farben als πρῶτοι σχηματισμοὶ τῆς ὕλης Stob. I, 364. plac. I, 15, 5, und die Beschreibung der Töne als sphärischer Wellenbewegungen in der Luft b. Plut. plac. IV, 19, 5. Diog. 158.

2) Vgl. Bake Posidonii Rhod. Reliquiae S. 87—184. Müller Fragm. Hist. Graec. III, 245 ff.

Klassen getheilt werden: das Unorganische, die Pflanzen, die Thiere, die vernünftigen Wesen. Bei den Wesen der ersten Klasse sollte das, was sie zur Einheit zusammenhält, eine blosse Eigenschaft (ἕξις) sein, bei denen der zweiten eine bildende Kraft (φύσις), bei der dritten eine Seele, bei der vierten eine vernünftige Seele [1]). Durch diese Eintheilung waren die allgemeinsten Fächer für eine Betrachtung der verschiedenen Naturreiche aus dem Gesichtspunkt einer stufenweise aufsteigenden Entwicklung der lebendigen Kräfte gegeben. Aber ein ernstlicher Versuch zur Durchführung dieses Gedankens ist offenbar in der stoischen Schule nicht gemacht worden; uns ist von ihren Annahmen über die organischen Wesen ausser dem Menschen nur äusserst wenig überliefert [2]).

1) Sext. Math. IX, 81: τῶν ἡνωμένων σωμάτων (über die ἕνωσις s. m. S. 87, 2) τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς· καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ, καθάπερ τὰ φυτὰ, ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα. Plut. virt. mor. c. 12. S. 451: καθόλου δὲ τῶν ὄντων αὐτοί τέ φασι καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι τὰ μὲν ἕξει διοικεῖται, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ἀλόγῳ ψυχῇ, τὰ δὲ καὶ λόγον ἐχούσῃ καὶ διάνοιαν. Themist. De an. 72, b, u. (s. o. S. 127). M. Aurel VI, 14. Philo Qu. De. s. immut. 298, D. (De mundo 1154, E.) Leg. alleg. 1091, D. incorruptib. m. 947, A. Plotin Enn. IV, 7, 8. S. 463, C. Bas. 861 Cr. (Etwas anders Cic. N. D. II, 12, 33 ff. s. o. 124, 1.) Ueber den Unterschied der φύσις und ψυχὴ, von denen jene aus feuchterem, kälterem und dichterem πνεῦμα bestehen soll, als diese, vgl. m. auch Plut. Sto. rep. 41, 1 f. comm. not. 46, 2. Galen Hipp. et Plat. V, 3. Bd. V, 521. *Qu. animi mores* u. s. f. c. 4. Bd. IV, 783. u. a. St. Die ἕξις und der νοῦς, als das unterste und das oberste Glied der Reihe, werden sich bei Diog. 139 entgegengesetzt; von der φύσις findet sich ebd. 156 die Definition: πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, 148 diese: ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἵων ἀπεκρίθη. Dass es übrigens nur Eine und dieselbe Kraft ist, welche bald als ἕξις bald als φύσις u. s. f. wirkt, braucht nach allem Bisherigen kaum noch bemerkt zu werden; doch vgl. m. Diog. 138 f. Themist. a. a. O. Sext. Math. IX, 84.

2) Dahin gehört die Annahme, welche sich auch in der peripatetischen Schule findet (s. Bd. II, b, 762), aber doch auch für stoisch zu halten sein wird, und für die Stoiker sogar, bei ihrer Lehre vom Pneuma, eine besondere Bedeutung hatte, dass in den Venen das Blut, in den Arterien der *spiritus* ströme (Sen. nat. qu. II, 15, 1); die Erklärung des Schlafes, des Todes, des Alters b. Plut. plac. V, 23, 4. 30, 5; die Behauptung, dass den Thieren nicht blos die Vernunft (hierüber Plut. solert. an. 2, 9. 6, 1. 11, 2. S. 960. 963. 967), sondern auch (nach Chrysippus b. Galen Hippocr. et Plat. III, 3. V, 1. 6.

7. Fortsetzung: Der Mensch.

Erst in der Lehre vom Menschen gewinnt das stoische System wieder ein eigenthümliches Interesse. Die Richtung dieser Lehre war durch die des ganzen Systems bestimmt. Einerseits musste der Materialismus des letzteren in der Anthropologie auf's Stärkste zum Vorschein kommen; andererseits musste aber auch hier die Ueberzeugung, dass alle Wirkungen auf wirkende Kräfte und alle Einzelkräfte auf Eine Urkraft hinweisen, zu einer dynamischen und monistischen Auffassung des Seelenlebens hinführen. Dass die Seele körperlicher Natur sei, ergab sich für die Stoiker schon aus den allgemeinen Voraussetzungen ihres Materialismus. Indessen liessen sie es sich angelegen sein, diese Behauptung auch durch eigenthümliche anthropologische Gründe zu stützen. Was mit dem Körper in Wechselwirkung steht, sagen sie, was ihn berührt und sich von ihm trennt, das ist ein Körper, wie könnte also die Seele ein unkörperliches Wesen sein? [1]) Was sich in den drei Richtungen des Raums ausdehnt, ist körperlich; die Seele dehnt sich aber in diesen drei Richtungen durch den ganzen Leib aus [2]). Wir sehen ja aber auch, dass es nichts anderes, als die Lebenswärme ist, der wir Leben und Bewegung verdanken [3]), dass das

Bd. V, 309. 429. 431. 476) die Affekte (oder wie Galen auch sagt: der θυμὸς und die ἐπιθυμία) fehlen, da ja auch diese beim Menschen aus der vernünftigen Seele entspringen sollten; Posidonius jedoch widersprach dieser Behauptung (Galen S. 476), und ein ἡγεμονικὸν wollte auch Chrysippus den Thieren zugestehen (Chalcid. in Tim. S. 148, b), ja in dem Verhalten des Hundes beim Nachspüren wies er sogar einen unbewussten Schluss nach (Sext. Pyrrh. I, 69). Vgl. auch S. 192, 2.

1) Kleanthes b. Nemes. nat. hom. S. 33 (und ebenso b. Tertull. De an. c. 5): οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. Chrysipp. b. Nemes. S. 34: ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. Dasselbe führt Tertull. a. a. O. an.

2) Nemes. nat. hom. c. 2, S. 30.

3) Diog. 157. Cic. N. D. III, 14, 36.

Leben durch die Lebensluft erhalten wird, und mit ihr entweicht [1]; und ebenso zeigt die Erfahrung, dass sich geistige Eigenschaften auf dem physischen Wege der Zeugung fortpflanzen, dass es mithin ein körperliches Substrat sein muss, dem sie anhaften [2]. Wie daher der Geist überhaupt nach stoischer Lehre nichts anderes als der feurige Hauch ist, so wird auch die menschliche Seele von unsern Philosophen bald als Feuer, bald als Hauch, bald genauer als der warme Hauch beschrieben [3], der sich in ähnlicher Weise durch den Körper verbreiten und den Körper zusammenhalten soll, wie sich die Seele der Welt durch

1) Zeno b. Tertull. a. a. O. (und ganz ähnlich bei Chalcid. in Tim. S. 306 Meurs.): *quo digresso animal emoritur, corpus est; consito autem spiritu digresso animal emoritur; ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est; ergo corpus est anima.* Chrysipp b. Chalcid. a. a. O.

2) Kleanthes b. Nemes. a. a. O. 32: οὐ μόνον ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, ταῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. Das Gleiche b. Tertull. a. a. O.

3) Chrysippus b. Galen Hippocr. et Plat. III, 1. Bd. V, 287: ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον. Zeno s. Anm. 1. Macrob. Somn. I, 14: *Zenon [dixit animam] concretum corpori spiritum. . . . Boëthos* (womit doch wohl der Stoiker, nicht der Peripatetiker aus dem ersten Jahrhundert gemeint ist) *ex aëre et igne* [sc. *constare*]. Diogenes b. Galen a. a. O. II, 8. S. 282: τὸ κινοῦν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις. Cic. N. D. III, 14, 36. Tusc. I, 9, 19. 18, 42: Zeno halte die Seele für Feuer, Panätius für brennende Luft. Diog. L. VII, 156 f. (nach Zeno, Antipater, Posidonius): sie sei das πνεῦμα σύμφυτον, πνεῦμα ἔνθερμον. Stob. Ekl. I, 796 (Plut. pl. IV, 3, 3). Cornut. N. D. S. 8 Osann: καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἰσι. Ar. Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 20, 1: Zeno nenne die Seele αἴσθησιν ἢ ἀναθυμίασιν (l. αἰσθητικὴν ἀναθυμ. vgl. §. 2 und Ps. Plut. Vita Hom. c. 127: τὴν ψυχὴν οἱ Στωϊκοὶ ὁρίζονται πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικὴν ἀναπτομένην ἀπὸ τῶν ἐν σώματι ὑγρῶν). Longin. ebd. 21, 1. 3. Alex. De an. 127, b, u.: οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος. Da aber nicht jedes πνεῦμα Seele ist, so wurde die letztere als ein πνεῦμα πὼς ἔχον bezeichnet (Plotin. Enn. IV, 7, 4. S. 458, E f.). Diese eigenthümliche Beschaffenheit des Seelenstoffs sollte nun in seiner grösseren Wärme und Feinheit liegen; vgl. Plut. Sto. rep. 41, 2. S. 1052: Chrysippus halte die ψυχὴ für ein ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον. Aehnlich Galen Qu. an. mores u. s. w. c. 4. Bd. IV, 783: die Stoiker erklären sowohl die φύσις als die ψυχὴ für ein πνεῦμα, das aber bei jener feuchter und kälter, bei dieser trockener und wärmer sei. Ueber das πνεῦμα σύμφυτον vgl. m. Bd. II, b, 374, 2. 745, 3. 762.

die Welt verbreitet und sie zusammenhält [1]). Diesen Wärmestoff denken sich die Stoiker an das Blut gebunden; von der Ausdünstung des Blutes soll sich die Seele ebenso nähren, wie die ihr verwandten Gestirne von den Dünsten der Erde [2]). Mittelst der gleichen Voraussetzung erklären sie sich auch die Entstehung der Seele: im Samen wird ein Theil derselben auf das Erzeugte übergetragen [3]), aus diesem entwickelt sich im Mutterleibe zunächst eine Pflanzenseele, erst durch die Einwirkung der äusseren Luft nach der Geburt wird diese zur animalischen Seele gestaltet und verdichtet [4]). Schon dadurch war nun den Stoikern die Annahme nahe gelegt, dass der Sitz der Seele nicht im Gehirn, sondern in der Brust sei, von welcher nicht allein der Athem und die Blutwärme, sondern auch die Stimme, diese unmittelbarste

1) Chrysippus s. vor. Anm. Näher wird diese Verbreitung von Jambl. b. Stob. Ekl. I, 870. 874 und Themist. de an. f. 68 a, m. vgl. Plotin IV, 7, 8. S. 463, C (860, 9 Creuz.) als κρᾶσις, d. h. als Stoffdurchdringung (s. o. S. 115 f.), bezeichnet. Dass der Körper von der Seele zusammengehalten werde, nicht die Seele vom Körper, ist ein Streitpunkt der Stoiker gegen die Epikureer; Posid. b. Achill. Tat. Isagoge c. 13, S. 133, E. Sext. Math. IX, 72.

2) Galen Hippocr. et Plat. II, 8. S. 282 f. nach Zeno, Kleanthes, Chrysippus und Diogenes. Longin b. Eus. pr. ev. XV, 21, 3. M. Aurel V, 33. VI, 15. Ps. Plut. V. Hom. 127, s. vorl. Anm.

3) Zeno bezeichnete den Samen als πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα . . . μίγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν (Arius Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 20, 1), als σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων (Plut. coh. ira 15, S. 462), ähnlich Chrysippus b. Diog. 159; vgl. Tertull. De an. c. 27. Nach Sphärus b. Diog. 159 wird der Samen aus allen Theilen des Leibes ausgeschieden und kann ebendesshalb auch alle erzeugen (wie schon Demokrit wollte; vgl. Th. I, 615, 1). Dass die Seele durch die Zeugung entstehe, beweist Panätius bei Cic. Tusc. I, 31, 79 aus der geistigen Aehnlichkeit der Kinder und Eltern. Vgl. S. 108, 2. Ueber den mütterlichen Antheil an der Seele s. m. Ar. Did. a. a. O.

4) Plut. Sto. rep. 41, 1. 8. S. 1052 f. c. not. 46, 2. S. 1084. De primo frig. 2, 5. S. 946: οἱ Στωϊκοὶ καὶ τὸ πνεῦμα λέγουσιν ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῇ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεσθαι ψυχήν. Aehnlich Plotin Enn. IV, 7, 8. S. 463, C (861, 7 Cr.), vgl. Hippolyt. Refut. haer. c. 21. S. 40, 45 Dunck. Tertull. De an. c. 25. Den Widerspruch, dass die animalische Seele, die als solche wärmer und dünner ist, als die vegetative, aus dieser durch Abkühlung und Verdichtung entstehen soll, lässt Plutarch nicht unbemerkt. Einiges Weitere, über die Entwicklung des Foetus, b. Plut. plac. V, 16, 2. 17, 1. 24, 1.

Erscheinung des Gedankens, auszugehen schien [1]. Diese Annahme hängt aber auch mit dem ganzen Standpunkt ihrer Anthropologie zusammen: denn für die niedrigeren Funktionen hatten auch Plato und Aristoteles das Herz als Centralorgan betrachtet, und der Vernunft hatte jener nur desshalb ihren Sitz im Gehirn angewiesen, um sie von der thierischen Seele zu unterscheiden [2]; indem daher die Stoiker die Vernunftthätigkeit der sinnlichen näher rückten, und beide aus Einer Quelle ableiteten, so war es natürlich, dass sie diese Vorstellung verliessen. Vom Herzen aus sollten sich die verschiedenen Theile der Seele als Luftströmungen in die einzelnen Organe ergiessen. Solcher Theile zählten die Stoiker ausser dem herrschenden Theil oder der Vernunft (ἡγεμονικὸν, διανοητικὸν, λογιστικὸν oder λογισμὸς) noch sieben: die fünf Sinne, die Zeugungskraft und das Sprachvermögen [3], dem

1) Zwar war die stoische Schule über diese Frage nicht ganz einig; ein Theil derselben (Plut. pl. phil. IV, 21, 5 sagt es irriger Weise von der ganzen Schule) suchte nämlich den Sitz der Seele im Gehirn (Sext. Math. IX, 119. Diogenes Sel. b. Phädr. (Philodem.) Fragm. de nat. De. col. 6, wozu Krische, Forschungen I, 488 f. zu vergl. Chrysipp. b. Galen a. a. O. III, 8. S. 349 ff. — denn dass diese Polemik Chrysipp's gegen Stoiker gerichtet ist, lässt sich nicht bezweifeln), wofür als Beweis die Erzählung von der Geburt der Pallas angeführt wird, welche Chrysippus a. a. O. weitschweifig erörtert. Indessen sehen wir aus Galen a. a. O. I, 6. II, 2. 5. III, 1. S. 185. 214 f. 241. 287. Tertull. De an. c. 15, Schl., dass die angesehensten Stoiker, wie Zeno, Chrysippus, Diogenes, Apollodorus, für das Herz stimmten. Der Hauptbeweis dafür ist, dass die Stimme nicht aus der Schädelhöhle, sondern aus der Brust komme. Chrysippus konnte sich die Schwäche dieses Beweises nicht ganz verbergen, gab aber die Behauptung selbst nicht auf (Galen a. a. O. S. 254 f. 261), indem er neben Anderem (wie die seltsame und kleinliche Bemerkung über ἐγὼ s. u. 184, 1) dafür geltend machte (a. a. O. II, 7, 268. III, 1, 290 ff. c. 5, 321 ff. c. 7, 335. 343 f. IV, 1, 362 f.), dass nach allgemeinem, durch zahllose Dichterstellen von ihm belegtem, Zugeständniss die Willens- und Gemüthsbewegungen vom Herzen ausgehen.

2) S. Th. II, a, 539. 548 f. b, 402, 1. 421, 1. Der Vernunft hatte Aristoteles gar kein körperliches Organ gegeben; s. II, b, 439, 1.

3) Plut. plac. IV, 4, 2. Ebd. c. 21: Für den höchsten Theil der Seele halten die Stoiker das ἡγεμονικὸν, welches die φαντασίαι, συγκαταθέσεις, αἰσθήσεις, ὁρμαὶ erzeuge; diess nennen sie λογισμός. Von ihm erstrecken sich, wie die Arme eines Polypen, die sieben Theile der Seele in den Leib; diese werden daher sämmtlich als πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ (μέχρις ὀφθαλμῶν, ὤτων, μυκτήρων, γλώττης, ἐπιφανείας, παραστατῶν, φάρυγγος γλώττης καὶ τῶν

sie nach ihrer Ansicht vom Verhältniss des Gedankens zur Rede [1]) einen besonderen Werth beilegen mussten [2]). Dabei bemühten sie sich aber, die Einheit des Seelenwesens strenger festzuhalten, als Plato und Aristoteles; das ἡγεμονικὸν ist ihnen die Grundkraft, alle übrigen Kräfte sind blosse Theile und Ableger von jener [3]), auch die Empfindung und Begierde wird in ausdrücklichem Gegensatz zu der platonisch-aristotelischen Lehre von ihr hergeleitet [4]), und in ihr wird das Ich oder die Persönlichkeit

οἰκείων ὀργάνων) definirt. Galen a. a. O. III, 1, 287 f. (s. S. 183, 3). Diog. 110. 157. Porphyr und Jamblich b. Stob. I, 836. 874 f. 878. Chalcid. in Tim. 307 Meurs. Nikomachus b. Jambl. Theol. Arithm. S. 50. Doch herrschte auch hierüber kein vollkommenes Einverständniss in der stoischen Schule: nach Tertull. De an. 14 nahm Zeno nur drei Seelentheile an, während einzelne, wohl von den jüngeren Stoikern, deren zehn zählten, Panätius, wie wir seiner Zeit finden werden, nur sechs, und Posidonius sich von der stoischen Anthropologie noch weiter entfernte. Was Stob. I, 828 von Aristo sagt, geht wohl auf den Peripatetiker; s. Bd. II, b, 752, 1.

1) Worüber S. 61, 1 z. vgl.

2) Vgl. Kleanth. hymn. 4: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν ἴης μίμημα λαχόντες μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνητ' ἐπὶ γαῖαν.

3) S. S. 182, 3 und Chrys. b. Galen a. a. O. III, 1. S. 287 (vgl. S. 180, 3): ταύτης οὖν [τῆς ψυχῆς] τῶν μερῶν ἑκάστῳ διατεταγμένον [-ων] μορίῳ, τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν εἶναι, τὸ δὲ εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν u. s. w. καὶ τὸ εἰς ὄρχεις, ἕτερόν τιν' ἔχον τοιοῦτον λόγον, σπερματικὸν, εἰς ὃ δὲ συμβαίνει πάντα ταῦτα, ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι, μέρος ὂν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν. Plut. plac. IV, 4, 2: τοῦ ἡγεμονικοῦ ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέτακται [-ταται] διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προςφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις. Vgl. Sext. Math. IX, 102. Alex. Aphr. bestreitet daher De an. 146, a, u. b, o. den (stoischen) Satz, dass die ψυχικὴ δύναμις nur Eine, und jede besondere Seelenthätigkeit nur eine Wirkung des πὼς ἔχον ἡγεμονικὸν sei, und umgekehrt sagt Tertullian De an. 14 über die Theile der Seele ganz stoisch: *hujusmodi autem non tam partes animae habebuntur, quam vires et efficaciae et operae . . . non enim membra sunt substantiae animalis, sed ingenia* (Anlagen). Vgl. Jambl. b. Stob. I, 874 f.: Nach den Stoikern verhalten sich die Seelenkräfte zur Seele, wie die Eigenschaften zu ihrem Substrat, ihr Unterschied beruhe theils nur darauf, dass die πνεύματα, worin sie bestehen, sich in verschiedene Körpertheile ergiessen, theils sei er nur der mehrerer Qualitäten in Einem Subjekt: das Letztere, wenn das ἡγεμονικὸν die φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμὴ, λόγος umfassen solle.

4) Plut. virt. mor. c. 3, S. 441 (über Zeno, Aristo, Chrysippus): νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικὸν,

gesucht, deren Sitz bei den Früheren immer unsicher geblieben war [1]).

Zu der Weltseele verhält sich die Einzelseele, wie der Theil zum Ganzen. Die Seele des Menschen ist nicht blos in derselben Art, wie alle andern lebendigen Kräfte, ein Theil und Ausfluss der allgemeinen Lebenskraft, sondern sie steht durch ihre Vernünftigkeit in einem besonderen Verwandtschaftsverhältniss mit dem göttlichen Wesen [2]), welches um so stärker hervortritt, je

διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ. plac. phil. IV, 21, 1. Galen a. a. O. IV, 1. S. 364 f.: Chrysippus spreche bald so, als ob er eine eigene δύναμις ἐπιθυμητικὴ ἢ θυμοειδὴς anerkenne, bald, als ob er sie läugne. Offenbar ist aber das Letztere seine Meinung. Vgl. ebd. V, 6, 476: ὁ δὲ Χρύσιππος οὐθ' ἕτερον εἶναι νομίζει τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς τοῦ λογιστικοῦ καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων ἀφαιρεῖται τὰ πάθη. S. o. 178, 2. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 890. Diog. VII, 159. Orig. c. Cels. V, 47 (τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀρνουμένους τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς) und was später über die stoische Lehre von den Affekten anzuführen sein wird. Dass Kleanthes anderer Ansicht gewesen sei, sucht Posidonius b. Galen a. a. O. c. 6. 476 aus einer Stelle desselben darzuthun, worin er den θυμὸς im Zwiegespräch mit dem λόγος aufführt; aber diess heisst eine rednerische Wendung mit einer philosophischen Ansicht verwechseln.

1) Chrys. b. Galen a. a. O. II, 2, 215: οὕτως δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο [die in der Brust wohnende Grundkraft] δεικνύντες αὑτοὺς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι.

2) Kleanthes V. 4. s. 183, 2. Epiktet Diss. I, 14, 6: αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα. Ders. II, 8, 11 f. M. Aurel II, 4. V, 27, wo die Seele μέρος, ἀπόῤῥοια, ἀπόσπασμα θεοῦ, XII, 26, wo der νοῦς des Menschen sogar θεὸς genannt wird. Sen. ep. 41, 2: *sacer intra nos spiritus sedet . . . in unoquoque virorum bonorum, „quis Deus incertum est, habitat Deus“.* Ders. ep. 66, 12: *ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa* u. A.; s. auch was aus Anlass der Lehre von Gott angeführt wurde. Die Vernunft, das Denken und die Tugend der menschlichen Seele sind daher (wie diess Jambl. b. Stob. Ekl. I, 886 als stoische Ansicht bezeichnet) denen der Weltseele gleichartig. Aus dieser Gottverwandtschaft leitet Posidonius in einer berühmt gewordenen Vergleichung (s. o. 70, 3) die Befähigung der Seele zur Erkenntniss der Natur, Cicero Legg. I, 8, 24 f. die Allgemeinheit des Glaubens an Gott her. Sofern nun alle Seelen Theile des göttlichen Geistes sind, können sie auch alle zusammen als Eine Seele oder Vernunft betrachtet werden; M. Aurel IX, 8: εἰς μὲν τὰ ἄλογα ζῶα μία ψυχὴ διήρηται· εἰς δὲ τὰ λογικὰ μία λογικὴ ψυχὴ μεμέρισται. XII, 30: ἓν φῶς ἡλίου, κἂν διείρηται τοίχοις, ὄρεσιν, ἄλλοις μυρίοις· μία οὐσία κοινή, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις· μία ψυχή, κἂν φύσεσι διείργηται μυρίαις καὶ ἰδίαις περι-

ausschliesslicher wir das Göttliche, die Vernunft, in uns walten lassen [1]. Nur um so weniger kann sie sich aber, nach der Ansicht der Stoiker, dem Gesetz dieses Wesens, der allgemeinen Nothwendigkeit oder dem Verhängniss entziehen, und nur eine Täuschung ist es, wenn ihr die gewöhnliche Vorstellung von der Freiheit eine vom Weltlauf unabhängige Ursächlichkeit beilegt. In Wahrheit ist der menschliche Wille so gut, wie alles Andere in der Welt, in die unverbrüchliche Kette der natürlichen Ursachen verflochten, mögen wir nun die Gründe, die ihn bestimmen, kennen oder nicht; seine Freiheit besteht nur darin, dass er nicht von Aussen, sondern unter der Mitwirkung der äusseren Umstände durch seine eigene Natur bestimmt wird [2]. Auf diese Selbstbestimmung wird aber allerdings der höchste Werth gelegt; nicht blos unsere Handlungen stammen von ihr her, und können uns nur desshalb als die unsrigen zugerechnet werden [3], sondern auch unsere Urtheile sind, wie die Stoiker glauben, von ihr abhängig: die Seele selbst ist es, welche sich der Wahrheit oder dem Irrthum zuwendet, unsere Ueberzeugung ist ebensosehr in unserer Gewalt, wie unser Handeln [4], beide sind gleichsehr ein naturnothwendiges Erzeugniss unseres Willens. Und so wenig die Einzelseele eine vom Ganzen unabhängige Thätigkeit besitzt, so wenig kann sie auch dem Schicksal des Ganzen entgehen: auch sie soll, nach der allgemeinen Lehre der Schule, am Ende der Weltzeit, welcher sie angehört, in den Urstoff oder die Gottheit zurückkehren, und nur darüber waren die Stoiker unter sich nicht ganz einig, ob alle Seelen so lange dauern sollten, wie diess Kleanthes, oder nur die der Weisen, wie Chrysippus glaubte [5]. Die Consequenz des Systems lässt sich in diesen

γραφαῖς. Diese Einheit ist aber, wie schon diese Vergleichungen zeigen, durchaus im Sinn des stoischen Realismus zu fassen: die allgemeine Seele, als ätherische Substanz gedacht, ist der Stoff der Einzelseelen. Vgl. auch M. Aurel VIII, 54.

1) In diesem Sinne nennt z. B. Sen. ep. 31, 11 den *animus rectus, bonus magnus* einen *Deus in corpore humano hospitans*.

2) Das Nähere hierüber 148 f. 153 f. 161 f.

3) S. S. 152 f.

4) S. S. 74, 1.

5) Diog. 156 f. Plut. n. p. suav. vivi 31, 2. S. 1107. plac. IV, 7, 2. Ar. Didymus b. Eus. praep. ev. XV, 20, 3 f. Sen. consol. ad Marc. c. 26, 7. ep.

Sätzen, wie überhaupt in der stoischen Anthropologie, nicht verkennen [1]; und wenn man vielleicht von einem gewissen Stand-

102, 22 ff. 117, 6. Cic. Tusc. I, 31, 77 ff. Wenn sich Seneca (ad Polyb. 9, 2. ep. 65, 24. 71, 16. 36, 9 und bei Tertull. De an. c. 42. resurr. carn. c. 1) und ebenso M. Aurel (III, 3. VII, 32. VIII, 25. 58) auch wieder zweifelhaft über die Fortdauer nach dem Tode zu äussern scheint, so ist diess nur κατ' ἄνθρωπον geredet, um die Todesfurcht für alle Fälle zu verbannen; dass Dieselben an manchen Stellen (Sen. ep. 71. 102, Anf. M. Aurel II, 17. V, 4. 13) den Untergang der Seele gleich nach dem Tode voraussetzen, ist eine unrichtige Angabe Tiedemann's Sto. Philos. II, 155; dagegen sehen wir aus M. Aurel IV, 14. 21, dass dieser die Seelen einige Zeit nach dem Tode, und nicht erst beim Weltbrand, in die Weltseele zurückkehren liess. Auch diess ist aber nur eine Umbildung der allgemein stoischen Lehre. Nach Seneca Consol. ad Marc. 25, 1 nämlich sollen die Seelen der Guten nach dem Tode (wie in der katholischen Lehre vom Fegfeuer) einer Reinigung unterliegen, und dann erst unter die Seligen sich erheben, was hier ohne Zweifel auch physikalisch motivirt wurde: wenn die Seele, zugleich stofflich und sittlich (denn beides fällt auf diesem Standpunkt zusammen) geläutert ist, steigt sie durch ihre Leichtigkeit in den Aether auf, nach M. Aurel, um hier in dem σπερματικὸς λόγος τῶν ὅλων zu verfliessen, nach der herrschenden Lehre, um bis zum Weltbrand fortzuleben. Der Aether wird auch bei Cic. Tusc. I, 18, 42. Lactant. Inst. VII, 20, vgl. Plut. n. p. suav. vivi 31, 2. S. 1107 den seligen Geistern zum Aufenthaltsort angewiesen: die Seelen erheben sich, wie Cic. sagt, die dicke untere Luft durchdringend, zum Himmel, bis sie in eine ihnen selbst gleichartige Umgebung (die *juncti ex anima tenui et ardore solis temperato ignes)* gelangen; hier kommen sie naturgemäss zur Ruhe, indem sie sich von denselben Stoffen nähren, wie die Gestirne. Nach Chrysippus b. Eustath. zu Il. XXIII, 65 sollen sie dort auch die Kugelgestalt der Gestirne annehmen. Nach Tertull. De an. 54 vgl. Lucan. Phars. IX, 5 ff. wohnen sie unter dem Monde. Wenn Zeno daneben auch von den Inseln der Seligen redete (Lact. Inst. VII, 7. 20), so geschah diess wohl nur, um die Volksvorstellung in die seinige umzudeuten. Auch die Seelen der Unweisen und Schlechten sollten aber noch eine Zeit lang nach dem Tode fortdauern, nur dass sie, als schwächer, sich nicht bis zum Weltbrand erhalten (Ar. Did. a. a. O. Theodoret cur. gr. aff. V, 23. S. 73), und sie sollen in dieser Zeit, wie Sen. ep. 117, 6 andeutet, Tertull. a. a. O. und Lactanz a. d. a. O. bestimmt sagen, in der Unterwelt bestraft werden. Wenn Tertull. einen Theil von den Seelen der Unweisen in der Erdregion sich aufhalten und hier von den vollendeten Weisen unterrichtet werden lässt, so bezieht sich diess wohl auf die von Seneca erwähnte Reinigung. Ueber die angebliche Seelenwanderung der Stoiker s. m. S. 141, 1 g. E.

1) Der eigenthümliche Einfall dagegen, dessen Seneca ep. 57, 7 als stoisch erwähnt: *animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi, quia non fuerit illi exitus liber*, war, wie auch Seneca zeigt,

punkt aus geneigt sein könnte, theils den Determinismus, theils die Läugnung einer endlosen Fortdauer nach dem Tode in einem System von so streng ethischer Richtung unbegreiflich zu finden, so liegt vielmehr gerade bei diesen Punkten ihr Zusammenhang mit der stoischen Ethik deutlich am Tage: beide Annahmen mussten sich den Stoikern, ähnlich wie in der neueren Zeit einem Spinoza und Schleiermacher, besonders auch desshalb empfehlen, weil sie ihrer ethischen Grundanschauung entsprachen, der zufolge der Einzelne sich nur als ein Werkzeug der allgemeinen Vernunft, ein unselbständiges Moment im Weltganzen betrachten soll. Da die Stoiker überdiess ein Fortleben im Jenseits zugaben, welches zwar nicht von unbegrenzter, aber doch von unbestimmt langer Dauer sein sollte, so liess sich auch von ihrer Ansicht dieselbe praktische Anwendung machen, wie von dem gewöhnlichen Unsterblichkeitsglauben. Wenn Seneca [1] dieses Leben als das Vorspiel eines besseren, den Leib als eine Herberge bezeichnet, aus welcher der Geist in seine höhere Heimath zurückkehre; wenn er sich auf den Tag freut, welcher die Fesseln des Körpers zerreissen werde, den Geburtstag der Ewigkeit, wie er ihn, mit den alten Christen auch im Ausdruck zusammentreffend, nennt [2]; wenn er den Frieden der Ewigkeit schildert, der uns drüben erwarte, die Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens, das Licht der Erkenntniss, dem dort alle Geheimnisse der Natur sich aufschliessen [3]; wenn er auch das Wiedersehen nach dem Tode,

durch die stoischen Voraussetzungen nicht gefordert, und gehört doch wohl nur Einzelnen in der Schule.

1) Vgl. Baur, Seneca und Paulus in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. I, 2, 221 ff.

2) Ep. 102, 22 ff.: *cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me Dis reddam . . . per has mortalis vitae moras illi meliori vitae longiorique proluditur.* Wie das Kind im mütterlichen Leibe, *sic per hoc spatium, quod ab infantia patet in senectutem, in alium maturescimus partum.* Was wir besitzen, und der Leib selbst, ist nur das Gepäck, welches wir in der Fremde zurücklassen, in die wir es ja auch nicht mitgebracht haben. *dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est.* ep. 120, 14 f.: der Leib ist ein *breve hospitium*, ein edler Geist fürchtet sich nicht, ihn zu verlassen. *scit enim, quo exiturus sit, qui, unde venerit, meminit.* Vgl. ep. 65, 16 ff.

3) Consol. ad Marc. 24, 5: *imago dumtaxat filii tui periit . . . ipse quidem*

das Zusammensein der vollendeten Seelen nicht vergisst [1]; wenn er den Tod zugleich als den grossen Gerichtstag auffasst, an dem über Jeden das Urtheil gesprochen werde [2], und aus dem Gedanken an's Jenseits die Kraft zu einem sittlichen Leben herleitet [3]; wenn er selbst über den dereinstigen Untergang der Seele sich mit dem Gedanken beruhigt, dass sie in einer anderen Gestalt wieder aufleben werde [4], so werden wir hierin nichts finden

aeternus meliorisque nunc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus. Unser Leib ist nur eine Fessel und Finsterniss für den Geist. *nititur illo unde dimissus est. ibi illum aeterna requies manet* u. s. w. Ebd. 26, 7: *nos quoque felices animae et aeterna sortitae.* Ebd. 19, 6: *excessit filius tuus terminos intra quos servitur. excepit illum magna et aeterna pax.* Keine Furcht, keine Sorge, keine Begierde, kein Neid, keine Beleidigung stört seine Ruhe u. s. w. Ebd. 26, 5. Consol. ad Polyb. 9, 3. 8: *nunc animus fratris mei velut ex diutino carcere emissus, tandem sui juris et arbitrii, gestit et rerum naturae spectaculo fruitur fruitur nunc aperto et libero coelo ... et nunc illic libere vagatur omniaque rerum naturae bona cum summa voluptate perspicit.* ep. 79, 12: *tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris ... totum diem admiserit et coelo redditus suo fuerit* u. s. w. ep. 102, 28: *aliquando naturae tibi arcana retegentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet,* was Sen. dann weiter ausführt.

1) Consol. ad Marc. 25, 1 f., wo Sen. schildert, wie der Geschiedene nach vollendeter Läuterung *inter felices currit animas* (den Beisatz jedoch: *excepit illum coetus sacer* hat Haase mit Recht als Glossem bezeichnet), wie sein Grossvater ihm das Himmelsgebäude zeigt u. s. f. Ebd. 26, 3.

2) Ep. 26, 4: *velut adpropinquet experimentum et ille laturus sententiam de omnibus annis meis dies quo remotis strophis ac fucis de me judicaturus sum* u. s. w. Vgl. die *hora decretoria* ep. 102, 24.

3) Ep. 102, 29: *haec cogitatio* (an den Himmel und das jenseitige Leben) *nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Deos rerum omnium esse testes ait. illis nos adprobari, illis in futurum parari jubet et aeternitatem mente proponere.*

4) Ep. 36, 10: *mors ... intermittit vitam non eripit: veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. sed postea diligentius docebo omnia, quae videntur perire, mutari. aequo animo debet rediturus exire.* Zurückkehren kann aber freilich die Seele, nach stoischer Lehre, erst nach dem Weltbrand, sofern in jeder künftigen Welt die gleichen Personen wiederkommen, wie in der jetzigen (s. S. 141, 1); so lange die letztere dauert, erhalten sich wenigstens die besseren Seelen, und nur die Bestandtheile des Körpers werden für neue Gebilde verwendet. Die angeführte Stelle, und ebenso ep. 71, 13 f., muss sich demnach entweder auf die physische Seite des Todes oder auf die Wiederkehr der Persönlichkeit nach dem Weltbrand beziehen.

können, was der stoischen Lehre widerstrebte, so stark auch die Anklänge an platonische, ja an christliche Anschauungen sind, die hier hervortreten, und so wahrscheinlich es immerhin ist, dass Seneca in diesem Fall das Dogma seiner Schule gerade nach der Seite hin ausführt, auf welcher es sich mit dem Platonismus berührte, dem er allerdings näher steht, als die älteren Vertreter des Stoicismus.

Von den weiteren psychologischen Annahmen der Stoiker wird uns mit Ausnahme zweier Punkte, welche theils früher [1]) besprochen wurden, theils später noch zu berühren sein werden, über die Entstehung der Vorstellungen und über die Affekte, nur wenig und Unbedeutendes mitgetheilt [2]).

8. Die Ethik. I. Die allgemeinen Grundzüge der stoischen Ethik. A. Das sittliche Ideal als solches.

So ausführlich auch Physik und Logik von den Stoikern behandelt wurden, so liegt doch der eigentliche Kern ihres Systems, wie wir schon früher gezeigt haben, in der Ethik, und selbst die Physik, dieser „göttlichste Theil der Philosophie“ ist in letzter

1) S. 65 ff.

2) Dahin gehört neben den Definitionen der αἴσθησις b. Diog. 52, und der Bemerkung, dass zwar der äussere Eindruck in den Sinneswerkzeugen, die Empfindung selbst dagegen im ἡγεμονικὸν seinen Sitz habe (Plut. plac. IV, 23, 1), das Folgende. Beim Sehen soll das ὁρατικὸν πνεῦμα, welches vom ἡγεμονικὸν in die Augen geht, durch seine τονικὴ κίνησις (über den τόνος s. o. 108, 4) die Luft vor dem Auge kegelförmig gestalten, und mittelst dieses Luftkegels sich mit den Dingen berühren; da hiebei vom Auge selbst Lichtstrahlen ausgehen, ist auch die Finsterniss sichtbar (Diog. 158. Alex. Aphr. De an. 149, a, m. f. Plut. plac. IV, 15). Das Hören wird durch die sphärische Wellenbewegung der Luft bewirkt, die sich zu den Ohren fortpflanzt (Diog. 158 vgl. Plut. pl. IV, 19, 5). Ueber die Stimme (auch φωνᾶεν genannt) s. m. Plut. plac. IV, 20, 2. 21, 4. Diog. 55 f. und oben 182, 3. 62, 5. Die Krankheiten entstehen durch Veränderungen des Pneuma (Diog. 158); der Schlaf ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν (Diog. 158, ganz gleich Tertull. De an. 43), und in ähnlicher Weise der Tod ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου (Jambl. b. Stob. Ekl. I, 922, der zwar die Stoiker nicht nennt, aber von den verschiedenen Meinungen über die Ursache des Todes, die er dort anführt, wohl jedenfalls diese bei ihnen gefunden hat); beim Menschen freilich ist dieses Erlöschen der animalischen Lebenskraft nur eine Befreiung der vernünftigen Seele; s. o.

Beziehung nur die wissenschaftliche Vorbereitung für jene. In der Ethik muss daher der Geist des stoischen Systems am Unmittelbarsten zum Vorschein kommen, und ebenso lässt sich zum Voraus erwarten, dass dieser Theil desselben mit besonderer Sorgfalt behandelt sein werde. Dass diess auch wirklich der Fall war, sehen wir aus unseren Quellen, welche gerade hier reichlich genug fliessen, um uns von dem Inhalt der stoischen Sittenlehre mit genügender Vollständigkeit zu unterrichten; dagegen lauten die Nachrichten über die formale Gliederung derselben so verworren und widersprechend, und die Stoiker selbst scheinen auch wirklich hierin so ungleich verfahren zu sein, und Wiederholungen so wenig gescheut zu haben, dass es kaum möglich sein dürfte, für die Darstellung ihrer Lehren sich an eine von den überlieferten Eintheilungen zu halten [1]). Indem wir daher unsern

1) Die Hauptstelle b. Diog. VII, 84 lautet: τὸ δὲ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης ὡς ἂν ἀρχαιότεροι ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον. Man kann hier allerdings über die Interpunktion des ersten Satzes, und demgemäss auch über den Sinn desselben zweifelhaft sein; doch weist schon die Ausdrucksweise darauf hin, dass die drei ersten Glieder die Haupteintheilung, die sechs folgenden die weitere Unterabtheilung (ὑποδιαιροῦσιν) enthalten, dass demnach die Ethik des Chrysippus und seiner Nachfolger in die drei Haupttheile περὶ ὁρμῆς, π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν, π. παθῶν, zerfiel, von denen freilich schwer zu sagen ist, wie die weiter genannten Abschnitte unter sie vertheilt wurden. Hiemit stimmt Epiktet Diss. III, 2 theilweise zusammen, wenn er in der Anleitung zur Tugend drei τόποι unterscheidet: ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, der im Folgenden auch ὁ π. τὰ πάθη genannt wird, ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, und endlich ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. Der erste von diesen Theilen würde dem dritten des Diog., der zweite seinem ersten entsprechen; dagegen scheint der Abschnitt π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν nicht in dem dritten Epiktet's zu stecken, welcher sich vielmehr nach dem Folgenden auf die von Diog. nicht ausdrücklich erwähnte dialektische Sicherung der sittlichen Grundsätze bezieht, sondern eher in dem ersten, von den ὀρέξεις und ἐκκλίσεις handelnden Hauptstück. Von den beiden Genannten weicht dann wieder Stobäus ab. In seiner Uebersicht über die stoische Ethik Ekl. II, c. 5 ff. handelt er zuerst S. 90 ff. von den Gütern, den Uebeln und den Adiaphoren, dem Begehrens-

Stoff so vertheilen, wie er uns den deutlichsten Einblick in die Eigenthümlichkeit und den inneren Zusammenhang der stoischen Sätze zu gewähren scheint, so unterscheiden wir zunächst die allgemeine und die specielle Moral. Innerhalb der ersteren sondern wir sodann die Bestimmungen, welche das sittliche Ideal der Stoiker als solches darstellen, von denen, welche dasselbe mit Rücksicht auf das praktische Bedürfniss modificiren. Jene selbst endlich lassen sich auf drei Gesichtspunkte zurückführen: die Untersuchung über das höchste Gut, über die Tugend und über den Weisen.

Die Untersuchung über die Bestimmung und die sittliche Aufgabe des Menschen knüpft sich bei den Stoikern, wie in der

und Verabscheuenswerthen, dem letzten Ziel und der Glückseligkeit, und er bespricht in diesem Abschnitt auch die Tugendlehre ausführlich; hierauf geht er S. 158 zu der Lehre vom καθῆκον und von den Trieben über, wendet sich weiter S. 166 zu den Affekten (πάθη) als einer Unterart des Triebs, schiebt sodann S. 186 ff. eine Erörterung über die Freundschaft und einiges Andere ein, und schliesst endlich S. 192 bis 242 mit einer ausführlichen Abhandlung über die ἐνεργήματα (κατορθώματα, ἁμαρτήματα, οὐδέτερα), deren grösserer Theil der Schilderung des Weisen und des Thoren gewidmet ist. Vergleichen wir weiter Sen. ep. 95, 65, so wird hier aus Posidonius angeführt, dass nicht nur die *praeceptio*, sondern auch die *suasio*, *consolatio* und *exhortatio*, ferner die *causarum inquisitio* (die aber von Posidon. nicht wohl *etymologia*, wie Haase liest, sondern nur *aetiologia* genannt worden sein kann) und die Ethologie (Beschreibung der sittlichen Zustände) nothwendig sei; bestimmter werden ep. 89, 14 drei Theile der Moral namhaft gemacht, von denen der erste den Werth der Dinge bestimmen, der zweite *de actionibus*, der dritte *de impetu* (περὶ ὁρμῆς) handeln solle; wiewohl aber zwei Glieder der letzteren Eintheilung mit den zwei ersten von den Haupttheilen des Diogenes übereinkommen, so ist diess doch bei dem dritten nicht mehr der Fall, dieses findet sich vielmehr nur unter den Unterabtheilungen des Diog. (περὶ τῶν πράξεων), und auch der erste Theil Seneca's hat unter diesen sein genaueres Gegenbild (περὶ τῆς πρώτης ἀξίας). Seine Quelle hat Sen. leider nicht genannt, und so sind wir auch nicht sicher, ob seine Eintheilung rein stoischen Ursprungs ist; die gleiche wird uns später bei dem eklektischen Akademiker Eudorus (unter Augustus) begegnen. Keiner von den angeführten Eintheilungen lassen sich die drei von Cic. Off. II, 5, 18 genannten sittlichen Aufgaben, oder die drei Stücke gleichsetzen, welche Epikt. Enchir. c. 51 (76) aufzählt, und in denen Petersen phil. Chrys. fund. S. 260 die drei Haupttheile der Ethik bei Seneca wiederfindet. Aus diesem Gewirre zwiespältiger Angaben auch nur die Haupteintheilung der stoischen Ethik festzustellen, scheint mir unmöglich, und nur so viel geht daraus hervor, dass die Stoiker hierin selbst nicht einig waren. Petersen's Versuch a. a. O. S. 258 ff. ist, wie ich glaube, verfehlt.

gesammten Moralphilosophie seit Sokrates, an die Frage über den Begriff des Guten und über die Bestandtheile des höchsten Guts, oder der Glückseligkeit [1]. Diese glauben sie aber nur in der vernunftmässigen Thätigkeit oder der Tugend suchen zu dürfen. Der allgemeine Grundtrieb aller Wesen nämlich, so wird diess ausgeführt [2], ist der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe [3]. Hieraus folgt unmittelbar, dass jedes Wesen nach dem

1) Stob. Ekl. II, 138: τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν, οὐδενὸς δὲ ἕνεκα.

2) Diog. VII, 85 ff. Cic. Fin. III, 5 ff. Gell. N. A. XII, 5, 7 ff. Dass die beiden Ersteren derselben Quelle folgen, erhellt ausser ihrer übrigen zum Theil wörtlichen Uebereinstimmung namentlich aus der gleichmässig eingefügten Abweisung der epikureischen Behauptung, dass das Verlangen nach Lust der Grundtrieb sei. Da sich Diog. ausdrücklich auf Chrysippus π. τέλους beruft, ist wohl eben dieser jene Quelle. Von ihm führt Plut. Sto. rep. 12, 4 an: ὡς οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν. Eine ganz unwesentliche Differenz ist die von Alex. Aphr. De an. 154, u. angeführte, dass bald unbestimmter die Selbstliebe, bald genauer die Erhaltung der eigenen Natur als Grundtrieb bezeichnet wurde.

3) Diog. VII, 85: τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ, οἰκειούσης αὐτῷ [αὐτῷ] τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτοῦ [Cobet mit Unrecht: αὐτὸ] τὸ ζῷον, οὔτε ποιῆσαι ἂν [l. ποιήσασαν sc. τὴν φύσιν] αὐτὸ μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οὐκ [dieses οὐκ, aus der nächsten Sylbe entstanden, ist offenbar zu streichen] οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκείως πρὸς ἑαυτό· οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προςίεται. Ebenso Cic. a. a. O. 5, 16. Auf den Begriff des οἰκεῖον hatte schon Antisthenes, aber ohne diese genauere Begründung, den des Guten zurückgeführt (s. Bd. II, a, 215); hier verbindet sich damit der akademische Grundsatz des naturgemässen Lebens (ebd. 680. 695), welchen namentlich Polemo, Zeno's Lehrer, vorgetragen hatte. Einige Schwierigkeit machte dabei den Stoikern die Frage, ob denn alle lebenden Wesen von ihrer eigenen Natur ein Bewusstsein (συνείδησις, *sensus*) haben; denn ohne ein solches schien ihnen die natürliche Selbstliebe unmöglich zu sein. Sie glaubten aber diese Frage (nach Seneca ep. 121, 5 ff. vgl. Cic. a. a. O.) unbedingt bejahen zu dürfen, und sie beriefen sich hiefür auf die instinktiven Thätigkeiten, durch welche schon Kinder und Thiere ihre körperlichen Bewegungen regeln, sich vor Gefahren schützen, Nützliches erstreben, die Kunsttriebe der Thiere u. s. w., ohne im Uebrigen zu läugnen, dass die Vorstellung der Thiere und Kinder über sich selbst noch undeutlich sei, dass sie nur ihre *constitutio* selbst, noch nicht den Begriff derselben (*constitutionis finitio* Sen. s. 11) kennen. Die *constitutio* oder σύστασις definirten die Stoiker nach Sen. s. 10: *principale animi quodam modo se habens erga corpus.*

strebt, und dass für jedes dasjenige einen Werth (ἀξία) hat, was seiner Natur gemäss ist [1]), dass mithin das höchste Gut und der höchste Zweck [2]), oder die Glückseligkeit, nur in dem naturgemässen Leben liegen kann [3]). Naturgemäss kann aber für den Einzelnen immer nur das sein, was mit dem Gang und Gesetz des Weltganzen, oder mit der allgemeinen Weltvernunft übereinstimmt [4]), und für das bewusste und vernünftige Wesen nur dasjenige, was aus der Erkenntniss dieses allgemeinen Gesetzes, aus vernünftiger Einsicht hervorgeht [5]). Denn bei der Frage nach dem Naturgemässen handelt es sich um die Uebereinstimmung mit

1) Cic. Fin. III, 5, 17. 6, 20.

2) Welche Begriffe wir hier gleichbedeutend gebrauchen, ohne die Haarspalterei weiter zu berücksichtigen, mit der die Stoiker (Stob. Ekl. II, 136) dreierlei Bedeutungen des τέλος zählten, zwischen τέλος und σκοπὸς unterschieden u. s. w.

3) Stob. II, 134. 138. Diog. VII, 88. 94. Plut. c. not. 27, 9. Cic. Fin. III, 7, 26 vgl. 10, 33. Sen. v. beat. 3, 3 vgl. ep. 118, 8 ff. Ebd. und bei Sext. Pyrrh. III, 171 f. Math. XI, 30. Stob. II, 78 f. 96 u. ö. finden sich formelle Definitionen des ἀγαθὸν, des τέλος, der εὐδαιμονία. Die letztere wird gewöhnlich, nach Zeno's Bestimmung, durch εὔροια βίου umschrieben. Verschiedene Formeln für den Begriff des naturgemässen Lebens, von Kleanthes, Antipater, Archedemus, Diogenes, Panätius, Posidonius u. A. b. Klem. Al. Strom. II, 416 Sylb. Stob. 134. Diog. a. a. O., welche alle derselben Quelle zu folgen scheinen.

4) Diog. VII, 88: διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῇν. ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅςπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ ... εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.

5) Stob. II, 160 (vgl. 158): διττῶς θεωρεῖσθαι τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις. Diog. 86: Die Pflanze wird ohne Trieb und Empfindung von der Natur bewegt, das Thier vermittelst des Triebs. Für dieses ist daher τὸ κατὰ τὴν φύσιν und τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν dasselbe. Bei den vernünftigen Wesen kommt zur Beherrschung des Triebs die Vernunft hinzu; für sie ist ein Naturgemässes nur das Vernunftgemässe. Galen Hippocr. et Plat. V, 2. S. 460: Chrysipp sagt, ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν. M. Aurel. VII, 11: τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον. Daher die Definitionen des tugendhaften oder naturgemässen Lebens: ζῇν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων (Chrysippus b. Stob. 134. Diog. 87. Klemens a. a. O. — ebd. ähnliche von Diogenes, Antipater, Archedemus, Posidonius) und des Guten: τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ (Diog. 94).

der Grundzusammensetzung jedes Wesens, diese liegt aber für den Menschen nur in der Vernunft [1]. Ob man daher den Grundsatz des naturgemässen Lebens mit Zeno in der Forderung seiner Uebereinstimmung mit sich selbst ausdrückte, oder statt dessen mit Kleanthes Uebereinstimmung des Lebens mit der Natur verlangte, und ob man im letztern Fall die φύσις auf die Natur überhaupt oder mit bestimmterer Unterscheidung theils auf die gemeinsame, theils auf die menschliche Natur bezog [2], die Meinung

1) Sen. ep. 121, 14: *omne animal primum constitutioni suae conciliari: hominis autem constitutionem rationalem esse: et ideo conciliari hominem sibi non tanquam animali sed tanquam rationali. ea enim parte sibi carus est homo, qua homo est.* Ders. ep. 92, 1 f.: Der Leib dient der Seele, der unvernünftige Theil der Seele dem vernünftigen. Hieraus folgt: *in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.* Aehnlich ep. 76, 8 ff. M. Aurel VI, 44: συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική. Vgl. VIII, 7. 12.

2) Nach Stob. II, 132 f. Diog. VII, 89 wären die älteren Stoiker in dem Ausdruck ihres Princips nicht ganz einig gewesen: Zeno nämlich, berichtet Stob., habe als das τέλος nur das ὁμολογουμένως ζῆν bezeichnet, erst Kleanthes dem ὁμολογουμένως die Worte τῇ φύσει beigefügt, Chrysipp und seine Nachfolger die Formel durch verschiedene (für ihren Sinn unerhebliche) Zusätze erweitert. Diog. lässt §. 87 schon den Zeno das ὁμολογουμένως τῇ φύσει aussprechen, dagegen sagt er §. 89, unter dieser φύσις verstehe Chrysippus τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην, Kleanthes τὴν κοινὴν μόνην οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους. Diese Differenzen haben aber schwerlich viel auf sich. Bezeichnet auch das einfache ὁμολογουμένως ζῆν zunächst ohne Zweifel nur das ἀκόλουθον ἐν βίῳ, das ζῆν καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον (Stob. II, 132. 158), die ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου (Diog. VII, 89), die *vita sibi concors*, die *concordia animi* (Sen. ep. 89, 15. vita be. 8, 6), jenes *unum hominem agere*, welches sich nach Sen. ep. 120, 22 nur bei dem Weisen findet, mit Einem Wort: Gleichmässigkeit des Lebens, Consequenz, so liegt doch am Tage, dass diese nur da möglich ist, wo alle einzelnen Handlungen dem gemäss sind, was durch die Natur des Handelnden gefordert ist; wesshalb denn auch bei Stob. II, 158 dem ἀκόλουθον ἐν βίῳ das ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει zur Seite steht. Wenn daher Kleanthes die Formel Zeno's durch den Zusatz: (ὁμολογουμένως) τῇ φύσει erweiterte (den aber nach Diog. 87, wie bemerkt, schon Zeno hatte), so gieng er damit nur auf die nächste Bedingung des ὁμολογουμένως ζῆν zurück. Dass aber Kleanthes hiebei unter der φύσις nur die Natur überhaupt, nicht die menschliche Natur verstanden habe, können wir dem Laërtier nicht unbedingt glauben. Er mag immerhin in seiner Formel nur von der κοινὴ φύσις oder dem κοινὸς νόμος, mit dessen Preise auch sein bekannter Hymnus schliesst, ausdrücklich gesprochen haben, aber unmöglich kann es seine Absicht gewesen sein, die menschliche Natur, die

kann immer nur die sein, dass sich das Leben des Einzelnen dem Ziele der Glückseligkeit in demselben Maass nähere oder von ihm entferne, in dem es mit den allgemeinen Gesetzen des Weltlaufs und der vernünftigen Menschennatur übereinstimmt oder im Zwiespalt liegt. Die Vernünftigkeit des Lebens aber, die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Weltordnung, ist mit Einem Worte die Tugend. Das stoische Moralprincip liess sich daher auch kurz in dem Satz ausdrücken, die Tugend allein sei ein Gut, die Glückseligkeit bestehe ausschliesslich in der Tugend [1]. Oder wenn das Gute, nach dem Vorgang des Sokrates, als das Nützliche definirt wurde [2], so war zu sagen: nur die Tugend sei nützlich, der Vortheil sei von der Pflicht nicht verschieden, für den Schlechten dagegen sei nichts von Nutzen [3], denn für das vernünftige Wesen liege Gut und Uebel nicht in dem, was ihm widerfährt, sondern einzig und allein in seinem Thun [4]. So ergiebt sich hier eine Lebensansicht, wornach die Glückseligkeit mit der Tugend, das Gute und Nützliche mit der pflicht- und vernunftmässigen Thätig-

ja nur eine bestimmte Erscheinung der allgemeinen ist, auszuschliessen; Chrysippus hat demnach durch seine Fassung die seines Lehrers zwar genauer bestimmt, aber ihr nicht widersprochen.

1) Diog. VII, 30. 94. 101. Stob. II, 200 f. 138. Sext. Pyrrh. III, 169 ff. Math. XI, 184. Cic. Tusc. II, 25, 61. Fin. IV, 16, 45. Acad. I, 10. Parad. 1. Sen. Benef. VII, 2, 1. ep. 71, 4. 74, 1. 76, 11. 85, 17. 120, 3. 118, 10 ff. (wo namentlich auch das Verhältniss der Begriffe *honestum, bonum, secundum naturam* besprochen wird) u. A. Zum Beweis ihres Satzes bedienten sich die Stoiker jener Kettenschlüsse, die bei ihnen überhaupt so beliebt sind. M. s. Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 13, 11: τὸ ἀγαθὸν αἱρετόν· τὸ δ' αἱρετὸν ἀρεστόν· τὸ δ' ἀρεστὸν ἐπαινετόν· τὸ δ' ἐπαινετὸν καλόν. (Dasselbe b. Cic. Fin. III, 8, 27 und IV, 18, 50, wo ich aber statt *vitiosius* vermuthen möchte: *validius*.) Ferner: τὸ ἀγαθὸν χαρτόν· τὸ δὲ χαρτὸν σεμνόν· τὸ δὲ σεμνὸν καλόν. (Das Gleiche, etwas erweitert, Cic. Tusc. V, 15, 43.) Vgl. Stob. II, 126: πᾶν ἀγαθὸν αἱρετὸν εἶναι, ἀρεστὸν γὰρ καὶ δοκιμαστὸν καὶ ἐπαινετὸν ὑπάρχειν· πᾶν δὲ κακὸν φευκτόν. Ein anderer hergehöriger Sorites, b. Sen. ep. 85, 2, wird uns noch vorkommen.

2) Stob. II, 78. 94 f. Diog. VII, 94. 98. Sext. Pyrrh. III, 169. Math. XI, 22. 25. 30. Die gleiche Bestimmung verband Diogenes nach Cic. Fin. III, 10, 33 mit der S. 193, 5 angeführten Definition des Guten als des Vollkommenen durch die Bemerkung, das Nützliche sei ein *motus aut status natura absoluti.*

3) Sext. a. d. a. O. Stob. II, 188 (μηδένα φαῦλον μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ὠφελεῖν. εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἴσχειν κατ' ἀρετήν, καὶ τὸ ὠφελεῖσθαι κινεῖσθαι κατ' ἀρετήν). 202. Plut. Sto. rep. 12. comm. not. 20, 1. Cic. Off. II, 3, 10. III, 3, 11. 7, 34.

4) M. Aurel IX, 16.

keit schlechthin zusammenfällt, so dass es weder ausser der Tugend ein Gut giebt, noch innerhalb ihrer und für sie ein Uebel.

Wenn daher die gewöhnliche Denkweise und auch die Mehrzahl der Philosophen verschiedene Arten und Grade von Gütern unterschied, und neben den geistigen und sittlichen Eigenschaften auch körperliche Vorzüge und äussere Dinge zu den Gütern rechnete, so liessen die Stoiker jenen Unterschied und diese Zusammenstellung schlechterdings nicht gelten. Auch sie wollten zwar einen gewissen Unterschied unter den Gütern nicht läugnen; die verschiedenen Arten derselben werden nach ihrer Weise in formalistischen Eintheilungen aufgeführt [1]. Aber diese Unter-

1) M. s. darüber Diog. 94 ff. Stob. II, 96 ff. 124 f. 130. 136 f. Sext. Pyrrh. III, 169 ff. Math. XI, 22 ff. Cic. Fin. III, 16, 55. Sen. ep. 66, 5. Das Gute ist, wie es hier definirt wird, entweder ὠφέλεια oder οὐχ ἕτερον ὠφελείας (mit der ὠφέλεια, dem an und für sich Guten, unzertrennlich verbunden, wie der tugendhafte Mensch mit der Tugend, die ein Theil von ihm ist; vgl. Sextus a. d. a. O. und oben 88, 2), oder was dasselbe: es ist ἀρετὴ ἢ τὸ μετέχον ἀρετῆς (Sext. Math. XI, 184). Näher wird dreierlei Gutes unterschieden: τὸ ὑφ' οὗ ἢ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, τὸ καθ' ὃ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι, τὸ οἷόν τε ὠφελεῖν. Unter die erste Bedeutung des Guten fällt nur die Tugend, unter die zweite auch die tugendhaften Handlungen, unter die dritte, ausser diesen beiden, die tugendhaften Subjekte, Menschen, Götter und Dämonen. Eine zweite Eintheilung der Güter (Diog. Stob. Sext. P. III, 181) ist die in Güter der Seele, äussere Güter (wie der Besitz tugendhafter Freunde und eines tugendhaften Vaterlands), und solche, die keines von beiden sind (τὸ αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι σπουδαῖον καὶ εὐδαίμονα, die Tugend und Glückseligkeit als Verhältniss des Einzelnen zu sich selbst, sein individueller Besitz, betrachtet). Die Güter der Seele werden sodann in διαθέσεις (die Tugenden), ἕξεις (die ἐπιτηδεύματα, für welche Stob. II, 100. 128 vgl. 122 die Mantik, die φιλογεωμετρία u. dgl. als Beispiel anführt; diese sind nicht so unwandelbar, wie die Charaktereigenthümlichkeit, daher nach dem S. 87, 2, Schl. berührten Sprachgebrauch blosse ἕξεις), und das, was weder ἕξις noch διάθεσις ist, die Thätigkeit selbst. — Eine dritte Eintheilung der Güter (Diog. und Cic. a. a. O. Stob. 80. 100. 114) unterscheidet τελικὰ oder δι' αὑτὰ αἱρετὰ (die sittliche Thätigkeit), ποιητικὰ (z. B. Freunde und die Dienste, die sie uns leisten), τελικὰ καὶ ποιητικά (die Tugenden selbst); eine vierte und fünfte die μικτὰ (wie εὐτεκνία und εὐγηρία) und ἁπλᾶ oder ἄμικτα (wie die Wissenschaft), und die ἀεὶ παρόντα (die Tugenden) und οὐκ ἀεὶ παρόντα („οἷον χαρὰ, περιπάτησις"). Die entsprechenden Eintheilungen der Uebel geben Diogenes und Stobäus. Dazu fügt der Letztere II, 126 f. 136 f. die ἀγαθὰ ἐν κινήσει (χαρὰ u. s. w.) und ἐν σχέσει (εὔτακτος ἡσυχία u. s. f.), welche letzteren wieder theil-

schiede kommen schliesslich doch nur darauf hinaus, dass das Eine unmittelbar an sich selbst gut und nützlich ist, das Andere ein Mittel für jenes. Mehrere gleich ursprüngliche Güter scheinen den Stoikern mit dem Begriff des Guten zu streiten. Ein Gut ist nach ihrer Ueberzeugung nur dasjenige, was einen unbedingten Werth hat; was nur um eines Andern willen oder im Vergleich mit einem Andern von Werth ist, verdient diesen Namen gar nicht; der Unterschied des Guten von dem Nichtguten liegt nicht blos im Grad, sondern in der Art; was nicht an und für sich ein Gut ist, kann es unter keinen Umständen werden [1]. Dasselbe gilt aber natürlich auch von den Uebeln: was nicht an sich ein Uebel ist, kann durch sein Verhältniss zu Anderem nicht dazu gemacht werden. Als ein Gut ist daher nur das absolut Gute oder die Tugend zu betrachten, als ein Uebel nur das absolute Uebel, die Schlechtigkeit [2]; alle anderen Dinge dagegen, wie eingreifend ihr Einfluss auf unseren Zustand auch sein mag, gehören weder zu den Gütern noch zu den Uebeln, sondern zu dem Gleichgültigen, den Adiaphora [3]: weder Gesundheit, noch

weise, wie die Tugend und die sittlich behandelten Kunstfertigkeiten, zugleich ἐν ἕξει seien; ferner die ἀγαθὰ καθ' ἑαυτὰ (die Tugenden) und πρός τί πως ἔχοντα (Ehre, Wohlwollen, Freundschaft); die Güter, welche zur Glückseligkeit nothwendig sind (die Tugenden und tugendhaften Thätigkeiten), und welche diess nicht sind (χαρὰ, ἐπιτηδεύματα). — Weit beschränkter ist die Aufzählung Seneca's, wenn sie sich gleich als eine allgemeine giebt. Dieser nennt nämlich a. a. O. *prima bona, tanquam gaudium, pax, salus patriae; secunda, in materia infelici expressa, tanquam tormentorum patientia; tertia, tanquam modestus incessus* u. dgl.

1) Cic. Fin. III, 10, 33: *ego assentior Diogeni, qui bonum definiit id quod esset natura absolutum* [αὐτοτελές] ... *hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando sed propria vi et sentimus et appellamus bonum. ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis, dulce esse sentitur, sic bonum hoc de quo agimus est illud quidem plurimi aestimandum sed ea aestimatio genere valet non magnitudine* u. s. w.

2) Sen. Benef. VII, 2, 1: *nec malum esse ullum nisi turpe, nec bonum nisi honestum.* Alex. Aphr. De Fato c. 28, S. 88: ἡ μὲν ἀρετή τε καὶ ἡ κακία μόναι κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν ἀγαθὸν ἡ δὲ κακόν. Vgl. S. 195. 198, 2.

3) Sext. Math. XI, 61 (nachdem zwei nicht hieher gehörige Bedeutungen des ἀδιάφορον angegeben sind): κατὰ τρίτον δὲ καὶ τελευταῖον τρόπον φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον. Dahin

Reichthum, noch Ehre, noch das Leben selbst ist ein Gut, ebensowenig sind aber auch die entgegengesetzten Zustände, Armuth, Krankheit, Schmach, Tod, ein Uebel [1], sondern diese, wie jene, sind an sich gleichgültige Dinge, ein Stoff, der gleichsehr zum Guten, wie zum Schlechten benützt werden kann [2]. Die Akademiker und Peripatetiker, welche auch äussere und vom Zufall abhängige Dinge zu den Gütern rechnen, werden von unseren Philosophen auf's Lebhafteste bestritten. Was mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhang stehe, ja vielleicht geradezu mit sittlichen Nachtheilen erkauft sei, das,

gehören äussere Güter, Gesundheit u. s. w. ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σώματι ποτὲ μὲν εὖ ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι. Ebenso Pyrrh. III, 177. Aehnlich, mit derselben Begründung, Diog. 102 f., welcher die οὐδέτερα definirt: ὅσα μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει. Stob. II, 142: ein ἀδιάφορον sei τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν, καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν. Plut. Sto. rep. 31, 1: ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ χρήσασθαι καὶ κακῶς τοῦτό φασι μητ' ἀγαθὸν εἶναι μήτε κακόν u. A.

1) Vom Tode beweist diess Zeno b. Sen. ep. 82, 9 mit dem Schlusse, dessen Bündigkeit er doch selbst nicht ganz getraut zu haben scheint: *nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est* (es giebt einen ruhmvollen Tod); *ergo mors non est malum.* Sonst treten in den stoischen Ausführungen hierüber besonders die zwei Erwägungen hervor: dass etwas Naturgemässes kein Uebel sein könne, und dass das Leben als solches kein Gut sei; auch andere Gründe zur Beschwichtigung der Todesfurcht werden aber nicht verschmäht. M. vgl. Sen. ep. 30, 4 ff. 77, 11 f. 82, 8 ff. cons. ad Marc. 19, 3 ff. M. Aurel IX, 3. VIII, 58 und andere Stellen, die man bei Baumhauer Vet. philosoph. doctr. de morte voluntaria S. 211 ff. findet.

2) Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 15, 4: alle Tugend werde zerstört, ἂν ἢ τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ὑγείαν ἤ τι τῶν ἄλλων, ὃ μὴ καλόν ἐστιν, ἀγαθὸν ἀπολίπωμεν. Ders. b. Dems. c. not. 5, 2: ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν βιοῦν μόνον ἐστὶ τὸ εὐδαιμόνως, τῶν ἄλλων οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδ' εἰς τοῦτο συνεργούντων. (Ebenso Sto. rep. 17, 2.) Sen. vita be. 4, 3: das einzige Gut sei die *honestas*, das einzige Uebel die *turpitudo*, *cetera vilis turba rerum, nec detrahens quicquam beatae vitae nec adjiciens.* Ders. ep. 66, 14: zwischen der Freude des Weisen und der Standhaftigkeit, mit der er Schmerzen erträgt, ist kein Unterschied *quantum ad ipsas virtutes, plurimum inter illa, in quibus virtus utraque ostenditur virtutem materia non mutat.* ep. 71, 21: *bona ista aut mala non efficit materia, sed virtus.* ep. 85, 39: *Tu illum [sapientem] premi putas malis? utitur.* Ders. ep. 44. 120, 3. Plut. c. not. 4, 1. Sto. rep. 18, 5. 31, 1. Chrysippus b. Ps. = Plut. De nobilit. 12, 2. Diog. 102 f. Stob. II, 90. Sext. a. a. O. und Pyrrh. III, 181. Alex. Aphr. Top. 43, m. 107, m.

sagen sie, könne kein Gut sein [1]; wenn die Tugend den Menschen glückselig mache, müsse sie ihn auch für sich allein vollkommen glückselig machen, denn glückselig könne überhaupt nur der sein, der es ganz sei; werde umgekehrt irgend etwas, das der Mensch nicht in seiner eigenen Gewalt hat, ein Einfluss auf seine Glückseligkeit eingeräumt, so werde der unbedingte Werth der Tugend beeinträchtigt, und der Mensch könne nie zu der unerschütterlichen Sicherheit des Gemüths kommen, ohne die keine Glückseligkeit denkbar sei [2]. Am Allerwenigsten darf aber ihrer Ansicht

1) Sext. Math. XI, 61 (s. o. 197, 3). Diog. 103: das Gute kann nur nützen, nie schaden; οὐ μᾶλλον δ' ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔθ' ὑγίεια. Ferner: ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι u. s. w. Sen. ep. 87, 11 ff., wo für den Satz, dass nichts ausser der Tugend ein Gut sei, die nachstehenden Beweise aus der Ueberlieferung der Schule *(interrogationes nostrorum)*, zunächst, wie es scheint, nach Posidonius (vgl. s. 31. 35. 38) angeführt werden: 1) *Quod bonum est, bonos facit; fortuita bonum non faciunt; ergo non sunt bona.* (Aehnlich M. Aurel II, 11. IV, 8: was den Menschen nicht schlechter macht, mache auch das menschliche Leben nicht schlechter.) 2) *Quod contemptissimo cuique contingere ac turpissimo potest, bonum non est; opes autem et lenoni et lanistae contingunt; ergo* u. s. w. (So auch M. Aurel V, 10.) 3) *Bonum ex malo non fit; divitiae fiunt, fiunt autem ex avaritia; ergo* u. s. w. (Aehnlich b. Alex. Aphr. Top. 107, m: τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτος δὲ καὶ διὰ πορνοβοσκίας κακοῦ ὄντος γίνεται u. s. w.) 4) *Quod dum consequi volumus in multa mala incidimus, id bonum non est; dum divitias autem consequi volumus, in multa mala incidimus* u. s. w. 5) *Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, contra autem insolentiam, tumorem, arrogantiam creant, mala sunt; a fortuitis autem* (vorher war in dieser Beziehung nicht blos Reichthum, sondern auch Gesundheit genannt worden) *in haec impellimur; ergo non sunt bona.* Dass der Reichthum kein Gut sei, beweist Diogenes b. Cic. Fin. III, 15, 49; dass Armuth und Schmerz keine Uebel seien, wird mit dem Schluss dargethan, welchen Sen. ep. 85, 30 anführt und vertheidigt: *quod malum est, nocet. quod nocet, deteriorem facit. dolor et paupertas deteriorem non faciunt: ergo mala non sunt.* Auch vom theologischen Standpunkt aus wird der stoische Satz bewiesen: die Natur, sagt M. Aurel II, 11. IX, 1, hätte unmöglich zugeben können, dass Güter und Uebel den Guten und Schlechten gleicherweise zufallen; was daher beiden gleichsehr zutheilwerde, wie Leben und Tod, Ehre und Schande, Lust und Mühsal, Reichthum und Armuth, das könne weder ein Gut noch ein Uebel sein. Gegen den Werth des Nachruhms Ders. IV, 19 u. ö.

2) Diess wird den Akademikern (über welche Bd. II, a, 663. 681 z. vgl.) bei Cic. Tusc. V, 13, 39 f. 18, 51 ff. Sen. ep. 85, 18 f. 71, 18. 92, 14 ff. entgegengehalten. In der letztern Stelle wird die Annahme, dass die Glückselig-

nach die Lust für ein Gut oder gar mit Epikur für den letzten und höchsten Lebenszweck erklärt werden. Wer die Lust auf den Thron setzt, der macht die Tugend zur Sklavin [1]), wer sie auch nur überhaupt für ein Gut hält, der läugnet den richtigen Begriff des Guten und den eigenthümlichen Werth der Tugend [2]), er verweist uns auf's Leiden, statt auf's Handeln [3]), er verlangt, dass das vernünftige Wesen nach dem Unvernünftigen, der gott-

keit durch äussere Güter vermehrt werden könne, und mithin eines Gradunterschieds fähig sei, mit Sätzen zurückgewiesen, wie diese (s. 4. 24): *quid potest desiderare is, cui omnia honesta contingunt?* ... *et quid stultius turpiusve, quam bonum rationalis animi ex irrationalibus nectere?* *non intenditur virtus, ergo ne beata quidem vita, quae ex virtute est.* Vgl. ep. 72, 7: *cui aliquid accedere potest, id inperfectum est.*

1) Wie diess Kleanthes b. Cic. Fin. II, 21, 69 rednerisch ausführt. Vgl. Sen. Benef. IV, 2, 2: *[virtus] non est virtus si sequi potest. primae partes ejus sunt: ducere debet, imperare, summo loco stare: tu illam jubes signum petere.* Ders. vita be. 11, 2. 13, 5. 14, 1 u. ö.

2) Man vgl. hierüber die S. 198, 2 angeführten Worte Chrysipp's bei Plut. Sto. rep. 15, und zu ihrer Erläuterung Sen. Benef. IV, 2, 4: *non indignor, quod post voluptatem ponitur virtus, sed quod omnino cum voluptate conferatur contemptrix ejus et hostis et longissime ab illa resiliens,* und denselben vita be. 15, 1: *pars honesti non potest esse nisi honestum, nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se viderit dissimile meliori.* Mit jener Aeusserung des Chrysippus stände es nach Plut. (a. a. O. 15, 3. 13, 3. comm. not. 25, 2) im Widerspruch, dass Chrysipp auch wieder sagte: wenn die Lust zwar für ein Gut, aber nicht für das höchste Gut (das τέλος) erklärt werde (die peripatetische Ansicht), liesse sich vielleicht die Gerechtigkeit retten, indem sie im Vergleich mit der Lust als das höhere Gut betrachtet würde. Allein diess war wohl nur eine vorläufige und versuchsweise Einräumung, von der Chrysippus im Verfolge nachwies, dass sie in Wirklichkeit doch unzulässig sei, weil schon diese Behauptung sich mit dem wahren Begriff des Guten nicht vertrage und den specifischen Vorzug der Tugend von allem Andern (worüber S. 197, 1 z. vgl.) in einen blossen Gradunterschied verwandle. Mit mehr Recht tadelt es Plut. Sto. rep. 15, 6 f. an Chrysippus, dass er gegen Aristoteles behauptete, wenn man die Lust für das höchste Gut halte, werde zwar die Gerechtigkeit, nicht aber die übrigen Tugenden, unmöglich gemacht; denn gerade der Stoiker durfte die verschiedenen Tugenden am Wenigsten in dieser Art trennen. Der Eifer des Widerspruchs hat den Philosophen hier offenbar, wie so oft, weiter geführt, als er vor seinen eigenen Grundsätzen verantworten konnte.

3) M. Aurel VI, 51: ὁ μὲν φιλόδοξος ἀλλοτρίαν ἐνέργειαν ἴδιον ἀγαθὸν ὑπολαμβάνει· ὁ δὲ φιλήδονος ἰδίαν πεῖσιν· ὁ δὲ νοῦν ἔχων ἰδίαν πρᾶξιν. Vgl. IX, 16: οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ, τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθόν.

verwandte Geist nach den Genüssen des Thiers strebe [1]). Nicht einmal in dem Sinn darf die Lust Ziel unseres Strebens sein, dass zugleich in der Tugend die unerlässliche Bedingung der wahren Lust anerkannt wird. Sie ist diess allerdings [2]): mit der sittlichen Handlungsweise ist immer eine eigenthümliche Befriedigung, eine unerschütterliche Heiterkeit und Gemüthsruhe, mit der unsittlichen eine innere Unseligkeit verbunden, und es kann insofern gesagt werden, nur der Weise kenne eine wahre und dauernde Freude [3]). Aber auch dieser Genuss der sittlichen Vortrefflichkeit darf nicht der Zweck, sondern nur eine natürliche Folge der tugendhaften Thätigkeit sein, wenn nicht der selbständige Werth der Tugend nothleiden soll [4]). Noch weit weniger kann die Lust überhaupt als ein Theil des höchsten Guts der Tugend zur Seite gesetzt oder für unzertrennlich von der Tugend erklärt werden. Lust und Tugend sind dem Wesen und der Art nach verschieden: die Lust kann unsittlich, das sittliche Handeln mit Beschwerden und

1) Sen. ep. 92, 6—10. vita be. 5, 4. 9, 4. Posidonius b. Sen. ep. 92, 10.

2) Sofern wir nämlich den Ausdruck in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen; die Stoiker allerdings wollen diess, wo sie strenger sprechen, nicht erlauben. Da sie mit ἡδονὴ einen Affekt, also etwas Naturwidriges und Tadelnswerthes bezeichnen, sagen sie, der Weise empfinde Freude (χαρὰ, *gaudium*), aber nicht Lust (ἡδονὴ, *laetitia*, *voluptas*); vgl. Sen. ep. 59, 2. Diog. 116. Alex. Aphr. Top. 96, u., wo auch die Definitionen von χαρὰ, ἡδονὴ, τέρψις, εὐφροσύνη.

3) Sen. ep. 23, 2 ff. 27, 3. 59, 2. 14 ff. 72, 8. vita be. 3, 4. 4, 4. De ira II, 6, 2.

4) Diog. 94: ein Gut sei die Tugend; ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια. Sen. Benef. IV, 2, 3: Es frage sich, *utrum virtus summi boni causa sit*, *an ipsa summum bonum*. Seneca kann natürlich nur das Letztere behaupten; vgl. De vita be. 4, 5: der Weise erfreue sich seiner Gemüthsruhe und Heiterkeit *non ut bonis*, *sed ut ex bono suo ortis*. Ebd. 9, 1: *non*, *si voluptatem praestatura virtus est*, *ideo propter hanc petitur* *voluptas non est merces nec causa virtutis*, *sed accessio*, *nec quia delectat placet*, *sed si placet et delectat*. Das höchste Gut bestehe nur in der geistigen Vollkommenheit und Gesundheit selbst, *in ipso judicio et habitu optimae mentis*, in der *sanitas et libertas animi* u. s. w., es werde nichts begehrt, als die Tugend: *ipsa pretium sui*. Ebd. 15, 2: *ne gaudium quidem*, *quod ex virtute oritur*, *quamvis bonum sit*, *absoluti tamen boni pars est*, *non magis quàm laetitia et tranquillitas* ... *sunt enim ista bona*, *sed consequentia summum bonum*, *non consummantia*. Ebendahin gehört der Satz b. Stob. II, 184. 188 (vgl. M. Aurel VII, 74): πάντα τὸν ὁντινοῦν ὠφελοῦντα ἴσην ὠφέλειαν ἀπολαμβάνειν παρ' αὐτὸ τοῦτο, aus dem S. 195, 3 angeführten Grunde.

Schmerzen verknüpft sein; die Lust findet sich bei den Schlechtesten, die Tugend nur bei den Guten; die Tugend ist erhaben, unermüdlich, unzerstörbar, die Lust niedrig, weichlich, vergänglich. Wer die Lust für ein Gut hält, der muss ihr dienen, wem die Tugend das Höchste ist, der wird sie beherrschen und im Zaum halten [1]). Die Lust darf daher in keiner Beziehung in unsere sittliche Zweckbestimmung mitaufgenommen werden: sie ist nicht Zweck, sondern Folge unserer Thätigkeit [2]), nicht ein Gut, sondern etwas durchaus Gleichgültiges, und nur darüber sind die Stoiker nicht ganz einig, ob alle Lust naturwidrig sei [3]), wie der Rigorist Kleanthes im Geist des Cynismus behauptete, oder ob es auch eine naturgemässe und wünschenswerthe Lust gebe [4]). Die Tugend ihrerseits bedarf keiner anderweitigen Zuthaten, sondern trägt alle Bedingungen der Glückseligkeit in sich selbst [5]): wie die Strafe des Bösen, so liegt der Lohn der guten Handlung unmittelbar in ihrer inneren Beschaffenheit, darin, dass jenes naturwidrig, diese naturgemäss ist [6]); und so unbedingt ist diese

1) Sen. vita be. c. 7 f. 10—12. Vgl. M. Aurel VIII, 10. Zu den stoischen Gründen gegen die Gleichstellung von Lust und Schmerz mit Gut und Uebel gehört wohl auch der Schluss bei Klemens Strom. IV, 483, C, welcher mit dem dritten von den S. 199, 1 angeführten Argumenten grosse Aehnlichkeit hat: wenn der Durst ein Schmerz, das Trinken eine Lust sei, so sei jener die Ursache von dieser Lust; ἀγαθοῦ δὲ ποιητικὸν τὸ κακὸν οὐκ ἂν γένοιτο u. s. w.

2) Diog. 85: ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστὶν, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. Vgl. S. 201, 4.

3) Die Lust im weiteren Sinn nämlich; in der engeren Bedeutung, wornach unter ἡδονὴ ein bestimmter Affekt zu verstehen ist, verwerfen sie, wie wir finden werden, die Lust unbedingt. Vgl. S. 201, 2.

4) Sext. Math. XI, 73: τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν εἶναί φησιν· ὁ δὲ εἰπὼν „μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην" (Antisthenes) κακόν· οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον. ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν αὐτὴν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι· ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν. Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.

5) Wesshalb sie auch als τέχνη εὐδαιμονίας ποιητικὴ definirt wurde; Alex. Aphr. De an. 156, b, o.

6) Diog. 89: τήν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην καὶ αὐτὴν δι' αὑτὴν εἶναι αἱρετὴν, οὐ διά τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἤ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὔσῃ [-ης] ψυχῇ [-ῆς] πεποιημένῃ [-ης] πρὸς ὁμολογίαν παντὸς τοῦ

Autarkie der Tugend [1]), dass die Glückseligkeit, welche sie gewährt, auch durch ihre eigene Dauer nicht vermehrt werden soll [2]). Eben weil hier nur die vernünftige Selbstbestimmung als ein Gut anerkannt wird, weiss sich der Mensch in ihr schlechthin unabhängig von allem Aeusseren, schlechthin frei und in sich befriedigt [3]).

βίου. Sen. De clement. I, 1, 1: *quamvis enim recte factorum verus fructus sit fecisse, nec ullum virtutum pretium dignum illis extra ipsas sit.* Dasselbe ep. 81, 19. ep. 94, 19: *aequitatem per se expetendam nec metu nos ad illam cogi nec mercede conduci. non esse justum, cui quicquam in hac virtute placet praeter ipsam.* Ders. ep. 87, 24: *maximum scelerum supplicium in ipsis est.* Benef. IV, 12: *quid reddat beneficium? dic tu mihi, quid reddat justitia* u. s. w. *si quicquam praeter ipsas, ipsas non expetis.* M. Aur. IX, 42: τί γὰρ πλέον θέλεις εὖ ποιήσας ἄνθρωπον; οὐκ ἀρκῇ τούτῳ, ὅτι κατὰ φύσιν τὴν σήν τι ἔπραξας, ἀλλὰ τούτου μισθὸν ζητεῖς; Wenn der Mensch Gutes thut, πεποίηκε πρὸς ὃ κατεσκεύασται καὶ ἔχει τὸ ἑαυτοῦ. Ders. VII, 73. VIII, 2. Vgl. S. 195, 3. 201, 4.

1) Der bekannte Satz: αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν Diog. VII, 127. Cic. Parad. 2 u. A. Vgl. Sen. ep. 74, 1: *qui omne bonum honesto circumscripsit intra se felix est* u. s. w. Selbst von einzelnen Tugenden wird, vermöge des Satzes vom Zusammenhang aller Tugenden (s. u.), diese Autarkie ausgesagt; so von der *prudentia* (φρόνησις) mittelst des Schlusses, den Sen. ep. 85, 2 berichtet: *Qui prudens est, et temperans est. qui temperans, est et constans. qui constans est, inperturbatus est. qui inperturbatus est, sine tristitia est. qui sine tristitia est, beatus est: ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam vitam satis est.* Aehnlich (ebd. s. 24) in Betreff der Tapferkeit. Für die Gegner bildete natürlich diese Autarkie der Tugend einen Hauptangriffspunkt. Ausführlich bestreitet sie z. B. Alex. Aphr. De an. 156, u. ff., welcher ihr namentlich entgegenhält, dass weder die Dinge, welche die Stoiker selbst für naturgemäss und wünschenswerth erklären (die προηγμένα s. u.), noch auch andererseits die natürlichen Bedingungen der tugendhaften Thätigkeit für die Glückseligkeit gleichgültig sein können, und dass es nicht angehe, die letztern mit den Stoikern blos als negative Bedingungen (ὧν οὐκ ἄνευ) derselben gelten lassen zu wollen. Weiter s. m. Plut. c. not. 4 f. 11, 1 u. a. St.

2) Plut. Sto. rep. 26. c. not. 8, 4 (wo Chrysipp der Widerspruch vorgerückt wird, dass er bald eine Vermehrung der Glückseligkeit durch die Zeitdauer läugne, bald eine blos momentane Weisheit und Glückseligkeit für werthlos erkläre). Cic. Fin. III, 14, 45 f. Sen. ep. 74, 27. 93, 6 f. Benef. V, 17, 6. M. Aurel XII, 35. Die Stoiker stellen sich hiemit namentlich Aristoteles entgegen; vgl. Bd. II, b, 475.

3) Dieser Gedanke wird besonders von den Stoikern der römischen Periode, Seneca, Epiktet und M. Aurel vielfach ausgesprochen. Da ich aber auf diese Männer später ausführlicher zurückkommen werde, enthalte ich mich hier der näheren Nachweisungen.

Dieses Glück des Tugendhaften wird aber hier — und es ist diess ein für den Stoicismus sehr bezeichnender Zug — weit mehr in dem Negativen der Unabhängigkeit und Gemüthsruhe, als in dem Positiven des Genusses gefunden, den die sittliche Thätigkeit mit sich bringt. In der Unruhe des Gemüths, sagt Cicero, wo er als Stoiker spricht, besteht die Unseligkeit, in ihrer Beschwichtigung die Glückseligkeit. Was kann dem zum Glücke fehlen, fragt er, den seine Tapferkeit vor Kummer und Furcht, seine Selbstbeherrschung vor leidenschaftlicher Lust und Begierde bewahrt? [1]) Wie sollte der nicht schlechthin glücklich sein, der in keiner Beziehung vom Glück, sondern einzig und allein von sich selbst abhängt? [2]) Von Unruhe frei zu sein, erklärt Seneca, ist der eigenthümliche Vorzug des Weisen [3]); das ist der Gewinn, den wir von der Philosophie haben, dass wir ohne Furcht leben, dass wir die Uebel des Lebens überwinden [4]). Lauter aber, als durch alle einzelne Erklärungen, wird diese überwiegend negative Auffassung der sittlichen Ziele durch den ganzen Charakter der stoischen Ethik bezeugt, und schon die Eine Lehre von der Apathie des Weisen legt es deutlich an den Tag, dass es eben die Freiheit von Störungen, die unbedingte Sicherheit und Selbstgewissheit des Tugendhaften ist, welche für unsere Philosophen den höchsten Werth hat.

Sofern nun das Gute in der allgemeinen Weltordnung begründet ist, welcher der Einzelne sich zu unterwerfen hat, tritt es dem Menschen als Gesetz gegenüber; weil aber dieses Gesetz das Gesetz seiner eigenen Natur ist, so ist das Gute der natürliche Gegenstand seines Begehrens, es entspricht seinem natürlichen Triebe. Der erstere Gesichtspunkt, welcher der Moralphilosophie freilich nie fremd war, ist doch von den Stoikern mit

1) Tusc. V, 15, 43. 14, 42.

2) Parad. 2.

3) De constant. 13, 5; vgl. 75, 18: *exspectant nos, si ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. quaeris, quae sit ista? non homines timere non Deos. nec turpia velle nec nimia. in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est, suum fieri.* Aehnliches häufig.

4) Vgl. vor. Anm. und ep. 29, 12: *quid ergo ... philosophia praestabit? scilicet ut malis tibi placere, quam populo, ... ut sine metu Deorum hominumque vivas, ut aut vincas mala aut finias.*

besonderer Vorliebe verfolgt worden [1], und diese Betrachtung des Sittlichen bildet einen von den Punkten, an denen sich der Stoicismus in der Folge theils mit der römischen Rechtswissenschaft, theils mit der jüdisch-christlichen Sittenlehre berührte. Wie die weltordnende Vernunft von der stoischen Schule als das gemeinsame Gesetz aller Wesen aufgefasst wird [2], so sieht sie auch in den sittlichen Anforderungen der Vernunft das gebietende und verbietende Gesetz der Gottheit [3]. Indem dieses göttliche Gesetz vom Menschen erkannt und anerkannt wird, entsteht das menschliche [4]. Das Rechts- und Sittengesetz ist mithin ein Gebot, das für jedes Vernunftwesen als solches unbedingt gilt [5]. Der Mensch kann sich nicht als vernünftig fühlen, ohne sich zugleich sittlich verpflichtet zu fühlen [6]. Ebendesshalb ist aber die Erfüllung die-

1) Vgl. Krische Forschungen 368 ff. 475 f.

2) Vgl. S. 127.

3) Der νόμος ist nach stoischer Definition (b. Stob. Ekl. II, 190. 204. Floril. 44, 12 und in dem Fragment des Chrysippus, welches Marcian in Digest. I, 3, 2 und der Scholiast des Hermogenes bei Spengel Συναγ. τεχν. 177. Krische Forsch. 475 mittheilt) der λόγος ὀρθὸς προστακτικὸς μὲν τῶν ποιητέων, ἀπαγορευτικὸς δὲ τῶν οὐ ποιητέων, und er ist ebendesshalb ein σπουδαῖον oder ἀστεῖον, etwas sittlich Werthvolles und den Menschen Verpflichtendes. Die letzte Quelle dieses λόγος kann aber selbstverständlich nur in dem λόγος κοινὸς, der göttlichen oder Weltvernunft, liegen: das allgemeine Gesetz ist nach Diog. VII, 88 (welcher hier, nach dem S. 127 aus Cic. N. D. I, 15, 40 Angeführten, zunächst Chrysippus zu folgen scheint) ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί, es ist die *ratio summa insita in natura*, *quae jubet ea*, *quae facienda sunt*, *prohibetque contraria* (Cic. Legg. I, 6, 18; vgl. was S. 128 über Zeno aus N. D. I, 14, 36 angeführt ist), oder wie es bei Cic. Legg. II, 4, 8. 10 heisst: es ist nichts von Menschen Gemachtes, *sed aeternum quiddam*, *quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*, die *mens omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei*, die *ratio recta summi Jovis* (ähnlich Fin. IV, 5, 11; in dem Bruchstück bei Lactant. Instit. VI, 8 u. ö.), und es ist ebendesshalb, wie Chrysipp a. a. O. nach Pindar (b. Plato Gorg. 484, B) sagt, πάντων βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

4) Cic. Leg. I, 6, 18. II, 4, 8. 5, 11.

5) Oder wie diess auch ausgedrückt wird (Stob. II, 184): das δίκαιον ist φύσει καὶ μὴ θέσει.

6) Wie diess bei Cic. Legg. I, 12, 33 in dem Sorites bewiesen wird, dem man seinen stoischen Ursprung sofort ansieht: *quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est: ergo et lex*, *quae est recta ratio in jubendo et vetando: si lex*, *jus quoque. At omnibus ratio. jus igitur datum est omnibus.*

ses Gesetzes eine Forderung, welche dem Menschen nicht blos von aussenher, sondern durch seine eigene Natur gestellt wird. Das Gute ist für ihn das Erstrebenswerthe, der natürliche Gegenstand seines Wollens, ebenso umgekehrt das Schlechte das, wovon sein Wille sich abwendet [1]; jenes ruft sein Streben (ὁρμή), dieses sein Widerstreben (ἀφορμή) hervor [2], und wie die sittliche

Auf diesem Begriff des Gesetzes beruht, wie wir finden werden, die stoische Bestimmung des κατόρθωμα als εὐνόμημα, des ἁμάρτημα als ἀνόμημα.

1) Das Gute allein oder die Tugend ist ein αἱρετὸν, das Schlechte ein φευκτόν (s. o. 195, 1. 202, 6 und Stob. Ekl. II, 202.). Ein αἱρετὸν ist aber (ebd. 126. 132), ὃ αἵρεσιν εὔλογον κινεῖ, oder genauer τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικὸν, und das αἱρετὸν wird insofern von dem ληπτόν unterschieden: ein αἱρετὸν ist nur das sittlich Gute, ein ληπτὸν alles, was einen Werth hat, also auch äussere Güter. Weiter unterschieden die Stoiker, nach Stob. II, 140. 194, mit unnützer Subtilität zwischen dem αἱρετὸν und αἱρετέον (und ebenso zwischen dem ὀρεκτὸν und ὀρεκτέον, ὑπομενετὸν und ὑπομενετέον u. s. w.), indem sie jene Form für das Gute als solches (z. B. die φρόνησις), diese für den Besitz des Guten (z. B. das φρονεῖν) gebrauchten.

2) Die ὁρμὴ wird bei Stob. II, 160 f. definirt: φορὰ ψυχῆς ἐπί τι, die ἀφορμὴ (welche auch bei Epiktet Enchir. 2, 2. Diss. III, 2, 2. 22, 36 u. ö. der ὁρμὴ entgegengestellt wird) nach der wahrscheinlichsten Ergänzung des Textes: φορὰ διανοίας ἀπό τινος. Vgl. S. 207, 3. Weiter wird hier (um an diesem Ort anzuknüpfen, was sich den Mittheilungen des Stobäus über die stoische Lehre von den Trieben sonst noch entnehmen lässt) zunächst zwischen den Trieben der vernunftlosen und denen der vernunftbegabten Wesen unterschieden. Nur auf die Vernunftwesen wird es sich beziehen, wenn gesagt wird, der Trieb werde durch die Vorstellung dessen, was zu thun sei, (die φαντασία ὁρμητικὴ τοῦ καθήκοντος) hervorgerufen, und wenn weiter bemerkt ist: jeder Trieb schliesse ein zustimmendes Urtheil (συγκατάθεσις) in sich, aber zu demselben komme hier noch das κινητικὸν hinzu; die συγκατάθεσις gehe auf gewisse Sätze (in denen allein Wahrheit und Unwahrheit ihren Sitz haben; s. o. 93, 5. 70, 2), die ὁρμὴ (wie auch II, 196 — vgl. vor. Anm. Schl. — ausgeführt ist) auf κατηγορήματα (d. h. Thätigkeiten; κατηγόρημα bezeichnet das Zeitwort, das eine Thätigkeit ausdrückt, s. o. 80, 1. 2), sofern jeder Trieb und jedes Verlangen auf das Haben des Guten gerichtet ist. Die ὁρμὴ λογικὴ wird als φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν definirt, und auch ὁρμὴ πρακτικὴ genannt (weil nur das Vernunftwesen einer πρᾶξις fähig ist); bezieht sich die φορὰ διανοίας auf ein Zukünftiges, so wird die ὁρμὴ zur ὄρεξις (wofür unser Text zweimal ὄρουσις hat). Von den mancherlei Arten der ὁρμὴ πρακτικὴ nennt Stob. die πρόθεσις, ἐπιβολή, παρασκευή, ἐγχείρησις, αἵρεσις, πρόθεσις, βούλησις, θέλησις, deren Definitionen er anführt, und wendet sich dann zu der Lehre von den Affekten, da auch sie eine Art der ὁρμὴ seien. Unter dem Begriff der ὁρμὴ werden demnach hier Gefühls- und Willensthätigkeiten zusammenge-

Anforderung ursprünglich aus dem Naturtrieb des vernünftigen Wesens hervorgieng, so ist sie auch das Ziel, auf welches sein Streben sich naturgemäss richtet [1]).

So natürlich diess aber für das Vernunftwesen auch sein mag, so ist doch der Mensch nicht blos Vernunftwesen [2]); es sind daher in ihm neben den vernünftigen auch vernunftlose Triebe [3]); er ist nicht von Hause aus tugendhaft, sondern er wird es erst durch Ueberwindung der Affekte. Der Affekt oder die Leidenschaft [4]) ist die vernunft- und naturwidrige Gemüthsbewegung,

fasst, wie sich diess uns auch durch die Lehre von den Affekten, deren Begriff gleichfalls Beides umfasst, noch weiter bestätigen wird.

1) Stob. II, 116 (und ähnlich 108): πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν καὶ οἱονεὶ τὸ [l. τὸν] τῶν ἡμιαμβειαίων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην, ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους. Diog. 89 (s. o. 202, 6): die Seele ist auf die Uebereinstimmung des Lebens mit sich selbst (die Tugend) angelegt; nur anderweitige Einflüsse verderben sie, ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους. Sen. ep. 108, 8: *facile est auditorem concitare ad cupiditatem recti. omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum.* Vgl. auch Anm. 3.

2) Eben diess unterscheidet ihn nach der Darstellung bei Cic. N. De. II, 12, 34 von der Gottheit, dass diese schlechthin vernünftig, von Natur gut und weise ist.

3) Chrysipp b. Galen De Hippocr. et Plat. IV, 2 (Bd. V, 368 Kühn): τὸ λογικὸν ζῷον ἀκολουθητικὸν φύσει ἐστὶ τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον ὡς ἂν ἡγεμόνα πρακτικόν· πολλάκις μέντοι καὶ ἄλλως φέρεται ἐπί τινα καὶ ἀπό τινων (so ist nämlich zu interpungiren; es geht auf die ὁρμὴ und ἀφορμὴ, nach der S. 206, 2 angeführten Definition) ἀπειθῶς τῷ λόγῳ ὠθούμενον ἐπὶ πλεῖον u. s. w. Hieraus ergiebt sich, dass wir auch die chrysippische Definition der ὁρμὴ (b. Plut. Sto. rep. 11, 6): τοῦ ἀνθρώπου λόγος προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν nicht (mit Baumhauer Vet. philosoph. doctrina de morte voluntaria S. 74) so auffassen dürfen, als ob der Mensch nur vernünftige, nicht auch unvernünftige Triebe hätte; sondern entweder redet Chrysippus hier nur von dem Trieb, welcher dem Menschen eigenthümlich und für ihn naturgemäss ist, oder λόγος steht hier in der allgemeineren Bedeutung: Vorstellung, Gedanke. Alle Triebe beruhen ja (nach S. 206, 2) auf einem Urtheil. Dass die ὁρμὴ nicht als solche vernunftgemäss ist, sondern diess erst durch die Richtung wird, welche ihr der Mensch giebt, erhellt auch aus Cic. Fin. III, 7, 23: wie die Glieder uns zu einer gewissen Art des Gebrauchs gegeben seien, so sei uns auch die ὁρμὴ nicht zu jeder beliebigen Verwendung, sondern nur für eine bestimmte Art des Lebens (das vernünftige Leben) gegeben.

4) Um mit diesen Wörtern das griechische πάθος zu bezeichnen, für welches unser heutiger psychologischer Sprachgebrauch keinen ganz ent-

der Trieb, welcher das rechte Maass überschreitet [1]; der peripatetischen Annahme von der Naturgemässheit gewisser Affekte wird von der Stoa durchaus widersprochen [2]. Der Sitz der Affekte, wie aller Triebe und aller Seelenthätigkeit überhaupt [3], ist die Vernunft des Menschen, das ἡγεμονικόν [4]. Der Affekt ist derjenige Zustand des ἡγεμονικὸν, in welchem dasselbe durch das Uebermaass eines Triebes zum Vernunftwidrigen fortgerissen wird, er beruht ebenso, wie andererseits die Tugend, auf einer mit ihm vorgehenden Veränderung, nicht auf der Wirkung einer eigenen, von ihm verschiedenen Kraft [5]. Nur die Vorstellung kann es daher auch sein, welche ihn, wie den Trieb überhaupt [6], hervorruft: alle Affekte entspringen aus einem Fehler des Ur-

sprechenden Ausdruck bietet, wie denn schon Cicero (vgl. Fin. III, 10, 35) um einen solchen verlegen war.

1) Diog. VII, 110: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Dieselben Definitionen b. Stob. II, 36. 166 (nur dass hier, wie auch bei Mark Aurel II, 5) statt ἄλογος steht: ἀπειθὴς τῷ αἱροῦντι λόγῳ). Cic. Tusc. III, 11, 24. IV, 6, 11. 21, 47, welche sie gleichfalls Zeno beilegen. Chrysipp. b. Galen de Hipp. et Plat. IV, 2. 4. V, 2, 4. (Bd. V, 368 f. 385. 432. 458 Kühn.) u. ö. vgl. Dens. b. Plut. virt. mor. 10, Schl. S. 450. Sen. ep. 75, 12 u. A. Eine ähnliche Definition schreibt Stob II, 36 schon dem Aristoteles zu, aber in seinen uns erhaltenen Schriften findet sie sich wenigstens genau so nicht, und es fragt sich, ob sie in einer verlorenen (Heeren z. d. St. vermuthet, in dem Buch περὶ παθῶν ὀργῆς Diog. V, 23) stand, und ob diese ächt war.

2) Cic. Acad. I, 10, 39: *cumque eas perturbationes* [πάθη] *antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem collocarent, ne his quidem assentiebatur [Zeno]. nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque judicio suscipi et omnium perturbationum arbitrabatur esse matrem immoderatam quandam intemperantiam.* Fin. III, 10, 35: *nec vero perturbationes animorum vi aliqua naturali moventur.* Tusc. IV, 28, 60: *ipsas perturbationes per se esse vitiosas, nec habere quidquam aut naturale aut necessarium.* Vgl. vor. Anm. Weiteres später.

3) S. o. S. 183, 4. 206, 2.

4) Chrysippus b. Galen a. a. O. III, 7, S. 335. V, 1 (s. u.). V, 6. S. 476 und oben S. 183, 4.

5) Plut. virt. mor. 3, S. 441 (der Anfang dieser Stelle wurde schon S. 183, 4 angeführt, das Weitere lautet:) λέγεσθαι δὲ [τὸ ἡγεμονικὸν] ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρός τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος u. s. w. (s. u. 209, 1).

6) S. S. 206, 2.

theils, aus einer falschen Meinung über Gut und Uebel, und sie werden insofern auch wohl geradezu als Urtheile oder Meinungen bezeichnet [1]; der Geiz z. B. als eine falsche Meinung über den Werth des Geldes [2], die Furcht als eine falsche Meinung in Betreff bevorstehender, die Bekümmerniss in Betreff gegenwärtiger Uebel [3]. Doch ist die Meinung hiebei, wie schon aus der allgemeinen Ansicht der Stoiker über die Triebe [4] hervorgeht, nicht die, als ob der Affekt selbst ein blos theoretisches Verhalten wäre, sondern die Wirkungen der falschen Vorstellung, die Gefühle und Willensbewegungen, welche sie hervorruft, werden in seinen Begriff ausdrücklich miteingeschlossen [5]; und dass diess,

1) Diog. VII, 111: δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν. Plut. virt. mor. c. 3, S. 441: τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προςλαβόντα. Stob. II, 168: ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ἐπὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι· [wofür man vermuthen möchte: πάντων — παθῶν δόξας αἰτίας λέγ. εἶν.] παραλαμβάνεσθαι [add. δὲ] τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως; vgl. Cic. Tusc. IV, 7, 14: *sed omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione opinationem autem volunt esse imbecillam assensionem.* Ders. ebd. III, 11, 24: *est ergo causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum.* Fin. III, 10, 35: *perturbationes autem nulla naturae vi commoventur; omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis.* Acad. 1, 10 (s. o. 208, 2). Weiter s. m. Anm. 5 ff.).

2) Diog. a. a. O.

3) Cic. Tusc. III, 11, 25. IV, 7, 14. Posidon. bei Galen a. a. O. IV, 7. S. 416: Chrysippus definirt die Bekümmerniss (ἄση): δόξα πρόςφατος κακοῦ παρουσίας.

4) Oben S. 206, 1.

5) Cic. Tusc. IV, 7, 15: *sed quae judicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam, quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum quendam doloris efficiat; metus recessum quendam animi et fugam; laetitia profusam hilaritatem; libido effrenatam appetentiam.* Galen. Hippocr. et Plat. IV, 3. S. 377: (Ζήνωνι καὶ πολλοῖς ἄλλοις τῶν Στωϊκῶν,) οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ (vielleicht zu streichen] τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δείξεις [sowohl für dieses δείξεις als für das λήξεις in der gleich anzuführenden plutarchischen Stelle schlägt Thurot Études sur Aristote S. 249 δέσεις vor; weit näher liegt aber δήξεις, was auch durch den *morsus doloris* bei Cicero bestätigt wird, dem eine ähnliche stoische Aeusserung, wie Galen und Plutarch, vorzuschweben scheint] ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη. Plut. virt. mor. 10, S. 449 f.: τὰς ἐπιτάσεις τῶν παθῶν καὶ τὰς σφοδρότητας οὔ φασι γίνεσθαι κατὰ τὴν κρίσιν, ἐν ᾗ τὸ ἁμαρτητικὸν, ἀλλὰ τὰς λήξεις [δήξεις] καὶ

wie Galen behauptet [1]), nur von Zeno, nicht auch von Chrysippus geschehen sei, ist nicht glaublich [2]). Die Stoiker stimmten daher

τὰς συστολὰς καὶ διαχύσεις εἶναι τὰς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον τῷ ἀλόγῳ δεχομένας. Dasselbe liegt aber schon in den S. 208, 1 angeführten Definitionen des Affekts. Weiteres in den folgenden Anmm. und in dem, was über die Definitionen der einzelnen Affekte beizubringen sein wird. Auf diese pathologische Wirkung der Vorstellungen bezog es sich nach Stob. Ekl. II, 170 f. (dessen lückenhafter Text nach der auf die gleiche Quelle zurückweisenden Darstellung Cicero's Tusc. IV, 7, 14 zu ergänzen ist), wenn gewisse Affekte als δόξα πρόςφατος, *opinio recens boni* (oder: *mali*) *praesentis* definirt wurden, weil nämlich das πρόςφατον das κινητικὸν συστολῆς ἀλόγου ἢ ἐπάρσεως sei.

1) De Hippocr. et Plat. V, 1. S. 429: Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. Vgl. IV, 2. S. 367. IV, 3. S. 377.

2) Dass Chrysippus an der Stelle, auf welche Galen sich beruft, die Affekte für κρίσεις erklärt hatte, wird auch durch Diog. 111 (s. o. 209, 1) und die S. 209, 3 angeführte Definition bestätigt. Andererseits sagt aber Galen selbst a. a. O. IV, 2. S. 367, dass er die λύπη als μείωσις ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι, die ἡδονὴ als ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν bezeichne, und IV, 6. S. 403 hält er ihm vor, dass er selbst die Affekte von der ἀτονία und ἀσθένεια ψυχῆς herleite, was er sofort mit Stellen aus Chrysippus belegt. Dass ferner Chrysippus mit den zenonischen Definitionen des Affekts einverstanden war, haben wir schon S. 208, 1 gesehen; ebenso weist es auf ihn, wenn b. Stob. II, 166 der Affekt durch πτοία (heftige Gemüthsbewegung) definirt wird; denn wie es hier heisst: πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι καὶ πάλιν πάθος πτοίαν, so sagt Chrysippus b. Galen a. a. O. IV, 5. S. 392: οἰκείως δὲ τῷ τῶν παθῶν γένει ἀποδίδοται καὶ ἡ πτοία κατὰ τὸ ἐνσεσοβημένον τοῦτο καὶ φερόμενον εἰκῆ. Ja er hebt wiederholt und bestimmt den Unterschied zwischen Affekt und Irrthum hervor, dass dieser in mangelnder Erkenntniss bestehe, jener in einem Widerstreben gegen die Aussprüche der Vernunft, einer Störung des natürlichen Verhältnisses der Triebe (τὴν φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν), und er zeigt, dass die beiden zenonischen Definitionen hierauf zurückzuführen seien (b. Galen a. a. O. IV, 2. S. 368 f. IV, 4. S. 385; ebenso Stob. II, 170); und anderswo (b. Plut. virt. mor. 10, S. 450) führt er aus, wie der Affekt die Besinnung raube und zu vernunftwidrigem Thun fortreisse. Auch was S. 209, 5 aus Cicero und Stobäus angeführt wurde, ist eine Erläuterung chrysippischer Bestimmungen, deren Quelle Chrysippus selbst sein wird; wäre er es aber auch nicht unmittelbar, so sagt uns doch Galen selbst a. a. O. IV, 4. S. 390, seine Lehre über die Affekte sei in der stoischen Schule nach ihm allgemein anerkannt gewesen. Wenn daher Chrysippus die Affekte als κρίσεις bezeichnete, so kann er nicht die Absicht gehabt haben, die Erregung des Triebs

auch dem sokratischen Satze, dass Niemand freiwillig fehle, trotz ihres Determinismus ursprünglich nicht bei [1], wenn ihn auch jüngere Mitglieder der Schule zur Entschuldigung menschlicher Fehler benützen [2], denn mit der Freiwilligkeit der Affekte fürchteten sie auch ihre sittliche Unzulässigkeit und die Möglichkeit ihrer Ueberwindung aufgeben zu müssen [3]; wie vielmehr alles, was aus unserem Willen und Trieb hervorgeht, von ihnen für ein Freiwilliges erklärt wird [4], so sollen auch die Affekte in unserer Gewalt sein, und wie bei allen unseren Ueberzeugungen [5], soll es auch bei denen, aus welchen die Affekte entspringen, auf uns ankommen, ob wir ihnen zustimmen oder nicht [6]. Ebensowenig geben sie zu, dass zur Ueberwindung der Affekte nichts weiter nöthig sei, als Belehrung, denn alle Affekte beruhen, wie sie sa-

und Gefühls dadurch auszuschliessen, sondern was er mit dieser Bezeichnung ausdrücken wollte, ist nur dieses, dass die Affekte als Vorgänge in dem Einen Seelenwesen (wir würden sagen: als Zustände des Bewusstseins) durch Vorstellungen hervorgerufen werden. Diess erhellt deutlich daraus, dass auch die Erscheinungen, in welchen sich gerade der pathologische Charakter der Affekte äussert, von ihm zum Beweis seines Satzes gebraucht werden. Vgl. seine Worte bei Galen a. a. O. IV, 6. 409: τῷ [l. τό] τε γὰρ θυμῷ φέρεσθαι καὶ ἐξεστηκέναι καὶ οὐ παρ' ἑαυτοῖς οὐδ' ἐν ἑαυτοῖς εἶναι καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα φανερῶς μαρτυρεῖ τῷ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη κἀν τῇ λογικῇ δυνάμει τῆς ψυχῆς συνίστασθαι καθάπερ καὶ τὰ οὕτως ἔχοντα. Anderntheils hatte aber auch Zeno den Antheil der Vorstellungen an den Affekten nicht geläugnet, wie diess aus den S. 210, 1. 209, 5 abgedruckten Aeusserungen Galen's deutlich hervorgeht.

1) Stob. Ekl. II, 190 (Floril. 46, 50): der Weise übt nach stoischer Lehre keine Nachsicht, denn diess würde voraussetzen, τὸν ἡμαρτηκότα μὴ παρ' αὑτὸν ἡμαρτηκέναι, πάντων ἁμαρτανόντων παρὰ τὴν ἰδίαν κακίαν.

2) Epiktet Diss. I, 18, 1—7. 28, 1—10. II, 26. M. Aurel II, 1. IV, 3. VIII, 14. XI, 18. XII, 12.

3) Dieses Motiv erhellt namentlich aus den S. 208, 2 angeführten ciceronischen Stellen und aus Sen. De ira II, 2, 1: der Zorn vermöge (nach c. 1) nichts für sich, sondern nur *animo adprobante ... nam si invitis nobis nascitur, numquam rationi succumbet. omnes enim motus qui non voluntate nostra fiunt invicti et inevitabiles sunt* u. s. w.

4) S. o. 152, 4. 5.

5) S. S. 74, 1.

6) Cic. Acad. I, 10, 39: *perturbationes voluntarias esse.* Tusc. IV, 7, 14: die Affekte stammen aus dem Urtheil. *itaque eas definiunt pressius, ut intelligatur non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate;* worauf die S. 209, 5 berührten Begriffsbestimmungen folgen.

gen, auf dem Mangel an Selbstbeherrschung [1]) und sie unterscheiden sich gerade dadurch von blossen Irrthümern, dass sie sich gegen die richtigere Einsicht behaupten und ihr widerstreben [2]). Wie aber freilich in der Vernunft ungeordnete und vernunftwidrige Triebe entstehen können, diess zu erklären, haben die Stoiker, so viel uns bekannt ist, keinen ernstlichen Versuch gemacht.

Da die Affekte durch Vorstellungen hervorgerufen werden, so wird auch die nähere Beschaffenheit derselben durch die Vorstellungen bedingt sein, von denen sie ausgehen. Nun beziehen sich alle unsere Triebe auf Güter und Uebel, sie bestehen in dem Streben nach dem, was uns als ein Gut, dem Widerstreben gegen das, was uns als ein Uebel erscheint [3]). Diese Güter und Uebel sind aber theils gegenwärtige, theils zukünftige. Hieraus ergeben sich vier Hauptklassen falscher Vorstellungen, und ihnen entsprechend vier Gattungen der Affekte. Aus der unvernünftigen Meinung über Güter entspringt, wenn sie auf gegenwärtige geht, die Lust, wenn auf künftige, die Begierde; die unrichtige Vorstellung gegenwärtiger Uebel erzeugt Bekümmerniss, die zukünftiger Furcht [4]). Schon Zeno hatte diese vier Hauptarten der Affekte unterschieden [5]), die gleiche Eintheilung finden wir bei

1) Cic. Tusc. IV, 9, 22: *omnium autem affectionum fontem esse dicunt intemperantiam* (ἀκράτεια), *quae est a tota mente et a recta ratione defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant.*

2) Stob. Ekl. II, 170 (wohl nach Chrysippus, von dem S. 210, 2 Verwandtes anzuführen war): πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστιν, ὡς καὶ πολλάκις ὁρῶντας τοὺς ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντας ὅτι συμφέρει τόδε οὐ ποιεῖν, ὑπὸ τῆς σφοδρότητος ἐκφερομένους . . . ἀνάγεσθαι πρὸς τὸ ποιεῖν αὐτό πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες ἀποστρέφονται τὸν λόγον, οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν ὁτῳοῦν, ἀλλ' ἰδιαζόντως. οἱ μὲν γὰρ ἠπατημένοι . . . διδαχθέντες . . ἀφίστανται τῆς κρίσεως· οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, κἂν μάθωσι κἂν μεταδιδαχθῶσιν, ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι ἢ ὅλως ἐν τοῖς πάθεσιν εἶναι τῆς ψυχῆς, ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τούτων κρατεῖσθαι τυραννίδος. Anders auch hier Epiktet, welcher Diss. I, 28, 8 aus Anlass der Medea meint: ἐξηπάτηται. δεῖξον αὐτῇ ἐναργῶς, ὅτι ἐξηπάτηται, καὶ οὐ ποιήσει.

3) S. o. 206, 2. Das Gleiche drückt die Bezeichnung der Güter und Uebel als αἱρετὸν und φευκτὸν (Stob. II, 126. 142, s. o. 195, 1. 197, 3) aus.

4) Stob. II, 166 f. Cic. Tusc. III, 11. IV, 7, 14 f. 15, 43. Fin. III, 10, 35.

5) Sie fand sich nach Diog. 110 in der Schrift περὶ παθῶν.

seinem Schüler Aristo [1]) und seitdem ganz allgemein. Dagegen tritt in der Definition der einzelnen Affekte das früher besprochene Schwanken hervor, dass ihr Wesen von den Einen (zunächst Chrysippus) mehr in der Vorstellung gesucht wird, von der sie ausgehen, von den Andern in dem Gemüthszustand, den diese Vorstellung hervorruft [2]). Die vier Hauptklassen der Affekte wurden dann weiter in zahlreiche Unterarten getheilt, bei deren Aufzählung sich aber unsere Philosophen mehr von dem Sprachgebrauch, als von psychologischen Erwägungen leiten lassen [3]).

1) Bei Klemens Strom. II, 407, A in den Worten: πρὸς ὅλον τὸ τετράχορδον, ἡδονὴν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης.

2) Auf Chrysippus werden die Definitionen der λύπη oder ἄση (Cicero: *aegritudo*): „δόξα πρόςφατος κακοῦ παρουσίας" (ausführlicher Cic. Tusc. IV, 7, 14: *opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur*) und der φιλαργυρία: „ὑπόληψις τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι" (s. o. 209, 2. 3) ausdrücklich zurückgeführt; ähnlich, bemerkt Diog. 110, sei die μέθη, die ἀκολασία und die übrigen Leidenschaften definirt worden. Ihm gehören hiernach, und nach dem früher Bemerkten, auch die Tusc. IV, 7, 14. III, 11, 25 angeführten Definitionen der ἡδονή (*laetitia, voluptas gestiens*): *opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur;* der Furcht: *opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur* (womit die προςδοκία κακοῦ b. Diog. 112 zusammenfällt); der Begierde (*cupiditas, libido*, ἐπιθυμία): *opinio venturi boni, quod sit ex usu jam praesens esse atque adesse.* Häufiger ist jedoch die Angabe (Diog. 111 ff. Stob. 172 f. Cic. Tusc. III, 11), die λύπη werde als συστολὴ ψυχῆς ἀπειθὴς λόγῳ (kürzer: συστολὴ ἄλογος) bezeichnet, der φόβος als ἔκκλισις ἀπειθὴς λόγῳ, die ἡδονή (auch nach Alex. Aphr. Top. 96, u.) als ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν (wovon bei Cic. a. a. O. und Fin. II, 4, 13 zwei verschiedene Uebersetzungen), die ἐπιθυμία als ὄρεξις ἀπειθὴς λόγῳ, *immoderata appetitio opinati magni boni.* Diese letzteren Definitionen scheinen schon Zeno anzugehören; wahrscheinlich hatte sie aber auch Chrysippus sich angeeignet, und jene Zusätze, welche wir bei Stobäus finden, über die jeden Affekt erzeugende Vorstellung, beigefügt.

3) Näheres darüber theilen Diog. VII, 111 ff. Stob. II, 174 ff. mit. Unter die λύπη stellen Beide die Unterarten: ἔλεος, φθόνος, ζῆλος, ζηλοτυπία, ἄχθος, ἀνία, ὀδύνη, denen Diog. noch die ἐνόχλησις und σύγχυσις, Stob. πένθος, ἄχος, ἄση beifügt; unter den φόβος Beide: δεῖμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις θόρυβος, ἀγωνία, Stob. noch δέος und δεισιδαιμονία; unter die ἡδονή Diog. die κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, τέρψις, διάχυσις, Stob. die ἐπιχαιρεκακίαι, ἀσμενισμοὶ, γοητεῖαι καὶ τὰ ὅμοια; unter die ἐπιθυμία Diog. σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός, Stob. ὀργὴ καὶ τὰ εἴδη αὐτῆς (θυμὸς, χόλος, μῆνις, κότος, πικρία u. s. w.), ἔρωτες σφοδροὶ, πόθοι, ἵμεροι, φιληδονίαι, φιλοπλουτίαι, φιλοδοξίαι. Die stoischen Definitionen aller dieser Begriffe, die ohne Zweifel

Indessen handelt es sich für die Stoiker bei der Lehre von den Affekten weit weniger um ihre psychologische Erklärung, als um ihre moralische Würdigung. Dass nun diese nur sehr ungünstig ausfallen konnte, folgt schon aus unseren bisherigen Nachweisungen. Die Affekte sind Triebe, welche das natürliche Maass überschreiten, das richtige Verhältniss der Seelenkräfte aufheben, der Vernunft widersprechen, sie sind mit Einem Wort Verfehlungen [1]), Störungen der geistigen Gesundheit, und wenn sie habituell werden, förmliche Seelenkrankheiten [2]). Vom stoischen

mit der ganzen Eintheilung auf Chrysippus zurückzuführen sind, findet man bei den Genannten. Die griechische Lexikographie würde wohl diesen, wie den stoischen Definitionen überhaupt, manchen nützlichen Wink entnehmen können.

1) Plut. virt. mor. 10. S. 449: πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἁμαρτία κατ' αὐτούς ἐστι, καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἁμαρτάνει. Die Stoiker wollen desshalb auch im Ausdruck zwischen den Affekten und den erlaubten Gemüthsbewegungen, wie z. B. zwischen der Lust und der Freude (s. o. 201, 2), der Furcht und der Vorsicht (εὐλάβεια), der Begierde und dem Willen (βούλησις Diog. 116, *cupere et velle* Sen. ep. 116, 1), der αἰσχύνη und der αἰδὼς (Plut. vit. pud. c. 2, S. 529) streng unterschieden wissen.

2) M. s. über diesen bei den Stoikern so beliebten Satz: Diog. 115. Stob. II, 182. Cic. Tusc. IV, 10 f. III, 10, 23 (dessen auffallende Uebereinstimmung mit Stobäus auch hier auf mittelbare oder unmittelbare Benützung der gleichen Quelle hinweist). Galen Hippocr. et Plat. V, 2. S. 432 ff. Sen. ep. 75, 11 f. Die Stoiker unterschieden nach diesen Stellen zunächst zwischen den einfachen Affekten und den Krankheiten der Seele. Die Affekte sind nach Seneca *motus animi inprobabiles soluti et concitati;* wiederholen sie sich und werden sie vernachlässigt, so entstehen die *inveterata vitia et dura*, die Krankheiten. Die Seelenkrankheit wird daher definirt: δόξα ἐπιθυμίας ἐῤῥυηκυῖα εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιῤῥωμένη καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἱρετὰ σφόδρα αἱρετὰ εἶναι (Stob.; Uebersetzungen dieser Definition bei Cicero und Seneca); das Gegenstück dazu, eine aus falscher Furcht entsprungene Verirrung, ist die *opinio vehemens inhaerens atque insita de re non fugienda tanquam fugienda*, wie Misogynie, Misanthropie u. s. w. Sofern das fehlerhafte Verhalten auf einer Schwäche beruht, welche uns verhindert, der besseren Erkenntniss zu folgen, heissen die krankhaften Seelenzustände ἀῤῥωστήματα, *aegrotationes* (Diog. Stob. Cic. Tusc. IV, 13, 29); natürlich ist aber diese Unterscheidung sehr schwankend. Derselbe Fehler wird bald zu den νόσοι bald zu den ἀῤῥωστήματα gerechnet, und Cicero (c. 11, 24. 13, 29) bemerkt wiederholt, dass sich beide nur in Gedanken trennen lassen. Wie es ferner gewisse Dispositionen (εὐεμπτωσίαι) für körperliche Krankheiten giebt, so auf geistigem Gebiete die εὐκαταφορίαι εἰς πάθος. (Diog. Stob. Cic. c. 12). Mit der Unterscheidung der Affekte und Krankheiten fällt

Standpunkt aus kann daher nur ihre gänzliche Unterdrückung verlangt, und nur da, wo sie gelungen ist, eine wahre Tugend anerkannt werden. Sind die Affekte etwas Naturwidriges und Krankhaftes, so muss der Weise von ihnen frei sein [1]; haben wir Alles nach seinem wahren Werth schätzen, in Allem die unverbrüchliche Naturordnung erkennen gelernt, so wird nichts uns in die Aufregung des Affekts versetzen können [2]. Wenn daher Plato und Aristoteles zwar eine Mässigung, aber keine Ausrottung der Affekte gefordert hatten, so wird diese Beschränkung von unsern Philosophen auf's Lebhafteste bekämpft. Ein mässiges Uebel, sagen sie, bleibt doch immer ein Uebel; das Fehlerhafte und Vernunftwidrige darf überhaupt nicht, auch nicht im geringsten Maass, zugelassen werden [3]. Wird umgekehrt der Affekt wirklich gemässigt und der Vernunft unterworfen, so ist er kein Affekt

nach Cic. c. 13 die der *vitia* und *morbi* der Sache nach zusammen: jene bestehen in dem Widerspruch des Verhaltens gegen die Grundsätze, der *inconstantia et repugnantia*, ebenso die *vitiositas* in dem *habitus in tota vita inconstans*, diese in der *corruptio opinionum*. Damit stimmt aber nicht, dass die κακίαι διαθέσεις, die νόσοι ebenso, wie die ἀῤῥωστήματα und εὐκαταφορίαι, blosse ἕξεις sein sollen (Stob. II, 100; über den Unterschied von ἕξις und διάθεσις s. m. S. 87, 1, Schl.), wesshalb Heine (De font. Tuscul. Disputat. Weimar 1863. S. 18) hier einen Verstoss auf Seiten Cicero's vermuthet. Die Unweisen, welche der Weisheit nahe sind, sollen von den Seelenkrankheiten, nicht aber von Affekten frei sein (Sen. Cic.). Die Vergleichungspunkte zwischen den geistigen und körperlichen Krankheiten hatte Chrysippus mit übermässiger Sorgfalt erörtert, und Posidonius hatte ihm theilweise widersprochen (Galen a. a. O. Cic. c. 10, 23. 12, 27); für uns hat diese Differenz kaum ein Interesse.

1) Cic. Acad. I, 10, 38: *cumque perturbationem animi illi [superiores] ex homine non tollerent, . . . sed eam contraherent in angustumque deducerent; hic omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem.* Ebd. II, 43, 135 u. a. St. Dass aber die den Affekten zu Grunde liegenden Gemüthsbewegungen dennoch als unvermeidlich anerkannt wurden, werden wir später finden.

2) Cic. Tusc. IV, 17, 37 f.

3) Cic. Tusc. III, 10, 22: *omne enim malum, etiam mediocre, magnum est. nos autem id agimus, ut id in sapiente nullum sit omnino.* Ebd. IV, 17, 39: *modum tu adhibes vitio? an vitium nullum est non parere rationi?* u. s. w. c. 18, 42: *nihil interest, utrum moderatas perturbationes approbent, an moderatam injustitiam* u. s. w. *qui enim vitiis modum apponit, is partem suscipit vitiorum.* Sen. ep. 85, 5 ff., wo u. A.: Mässigung der Affekte sei soviel als: *modice insaniendum, modice aegrotandum.* ep. 116, 1: *ego non video, quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi.*

mehr; dieser Name kommt ja nur dem übermässigen und vernunftwidrigen Trieb zu [1]). Die peripatetische Behauptung vollends, dass gewisse Affekte nicht allein zulässig, sondern auch nützlich und nothwendig seien, erscheint den Stoikern höchst verkehrt [2]). Nützlich ist, ihren Grundsätzen zufolge, nur was sittlich gut ist; der Affekt aber ist unter allen Umständen fehlerhaft; sollte ein Affekt Nutzen bringen, so müsste die Tugend durch Fehler zu fördern sein [3]). Das allein richtige und sittlich zulässige Verhalten zu den Affekten ist ihre unbedingte Bekämpfung: der Weise ist, wie die Stoiker lehren, affektlos [4]). Er fühlt zwar den Schmerz, aber er betrachtet ihn nicht als ein Uebel, er leidet desshalb auch keine Qual und kennt keine Furcht [5]); er kann zwar geschmäht und misshandelt, aber er kann nicht verletzt und beschimpft werden [6]); er ist ohne Eitelkeit, denn Ehre und Schande berühren ihn nicht; er geräth nie in Zorn, und er bedarf dieses vernunftlosen Antriebs auch nicht zur Tapferkeit und zur Bekämpfung des Unrechts [7]); er empfindet aber auch andererseits kein Mitleid [8]), und übt keine Nachsicht [9]), denn was er bei

1) Sen. De ira I, 9, 2 f., zunächst mit Beziehung auf den Zorn. Vgl. ep. 85, 10.

2) Sehr ausführlich handeln darüber, hauptsächlich aus Anlass der Frage über den Nutzen des Zorns, Cic. Tusc. IV, 19—26 vgl. Off. I, 25, 88 f. Sen. De ira I, 5—21. II, 12 u. ö.

3) In diesem Sinn hält Sen. I, 9, 1. 10, 2 der Behauptung, dass die Tapferkeit den Zorn nicht entbehren könne, entgegen: *nunquam virtus vitio adjuvanda est se contenta absit hoc a virtute malum, ut unquam ratio ad vitia confugiat.*

4) Diog. VII, 117: φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφὸν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον (fehlerfrei) εἶναι. Von dieser Apathie des Weisen sei aber die Gefühllosigkeit und Härte, die ein Fehler ist, zu unterscheiden.

5) Chrysipp. b. Stob. Floril. VII, 21: ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφὸν μὴ βασανίζεσθαι δέ· μὴ γὰρ ἐνδιδόναι τῇ ψυχῇ. Sen. De prov. 6, 6. ep. 85, 29. Cic. Tusc. II, 12, 29. 25, 61. III, 11, 25 u. A.

6) Plut. Sto. rep. 20, 12. Musonius b. Stob. Floril. 19, 16. Sen. De const. 2. 3. 5. 7. 12 f. (Der zweite Titel dieser Schrift lautet: *nec injuriam nec contumeliam accipere sapientem.*)

7) S. Anm. 2. 3 und Cic. Tusc. III, 9, 19.

8) Cic. Tusc. III, 9, 20 f. Sen. De clement. II, 5 f. Diog. VII, 123.

9) Stob. Ekl. II, 190. Floril. 46, 50. Sen. a. a. O. c. 5, 2. c. 7. Diog. a. a. O. Gell. N. A. XIV, 4, 4.

sich selbst für kein Uebel erachten würde, wegen dessen kann er nicht Andere bemitleiden, er kann sich um ihretwillen so wenig, als um seiner selbst willen, einer krankhaften Erregung überlassen, und wenn die Gerechtigkeit Strafe fordert, wird ihn seine Empfindung nicht zur Vergebung verleiten. Die weitere Anwendung dieser Grundsätze kennen zu lernen, werden wir auch später noch Gelegenheit finden.

Hiernach bestimmt sich nun die Tugend zunächst negativ als Freiheit von Affekten, als Apathie [1]. Das Positive zu dieser Negation ist, sofern wir auf den Inhalt der tugendhaften Thätigkeit sehen, die Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz der Natur, sofern wir ihre Form in's Auge fassen, die vernunftmässige Selbstbestimmung [2]: die Tugend ist ausschliesslich Sache der Vernunft [3], ja sie selbst ist gar nichts anderes, als die richtig beschaffene Vernunft [4]. Näher enthält die Tugend zwei Elemente, ein theoretisches und ein praktisches. Die Wurzel und Bedingung alles vernunftmässigen Handelns ist nach der Ansicht der Stoiker, welche sich hierin an die bekannten sokratischen Sätze und an die cynisch-megarische Lehre anschliessen, die richtige Erkenntniss: eine natürliche oder durch blosse Uebung erworbene Tugend wird von ihnen ausdrücklich verworfen, die Tugend überhaupt in sokratischer Weise als Wissenschaft, die Untugend als Unwissenheit definirt [5], und ihre Lehrbarkeit be-

1) Ps. Plut. v. Hom. 134: οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ.

2) S. o. S. 193 ff. Alex. Aphr. De an. 156, b, o.: Die Tugend gehe auf die ἐκ λογῇ τῶν κατὰ φύσιν. Diog. VII, 89 (vgl. Plut. aud. po. c. 6, S. 24): τήν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην u. A.

3) Cic. Acad. I, 10, 38: *cumque superiores* (Aristoteles u. A.) *non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas: hic [Zeno] omnes in ratione ponebat.*

4) Cic. Tusc. IV, 15, 34: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.* Vgl. Sen. ep. 113, 2: *virtus autem nihil aliud est quam animus quodammodo se habens*, und was S. 108, 3. 109, 3 weiter angeführt ist.

5) Der nähere Nachweis hiefür wird sogleich in den stoischen Definitionen der verschiedenen Tugenden und Fehler gegeben werden; vorläufig vgl. m. ausser Anm. 3 Diog. VII, 93: εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι. Stob. Ekl. II, 108: ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων. Damit streitet es nicht, dass b. Stob. II,

hauptet [1]; selbst der abgesagte Feind aller blos theoretischen Forschung, der Chier Aristo, war in dieser Beziehung mit der übrigen Schule einverstanden, wenn er alle Tugenden auf die Weisheit zurückführte [2], und ebendesshalb die Mehrheit derselben läugnete [3]. So entschieden aber die Stoiker daran festhalten, dass sich alle Tugend auf's Wissen gründen müsse, und ihrem inneren Wesen nach nichts anderes sei, als ein Wissen, so wenig wollen sie doch bei dem Wissen als solchem stehen bleiben, oder dasselbe mit Plato und Aristoteles über die praktische Thätigkeit stellen; wie wir vielmehr schon früher gesehen haben, dass das Wissen überhaupt nur ein Mittel für das vernunftmässige Handeln sein soll [4], so wird es auch ausdrücklich als eine Abweichung von der Lehre der Schule bezeichnet, wenn Zeno's Zuhörer Herillus aus Karthago die Wissenschaft für das Lebensziel und für das einzige unbedingte Gut erklärte [5]; und mag auch die Tugend ein Wissen genannt werden, so wird sie doch zugleich wesentlich als Gesundheit und Stärke des Geistes, als die richtige, mit ihrer Natur übereinstimmende Beschaffenheit der Seele beschrieben [6],

92. 110 von den Tugenden, welche τέχναι und ἐπιστῆμαι sind, andere unterschieden werden, und dass ebenso Hekato b. Diog. VII, 90 die Tugenden in die ἐπιστημονικαὶ καὶ θεωρηματικαὶ (σύστασιν ἔχουσαι ἐκ θεωρημάτων) und die ἀθεώρητοι theilt, denn unter den letztern werden nach eben diesen Stellen nicht die tugendhaften Thätigkeiten selbst, sondern nur die aus ihnen entspringenden Zustände (Gesundheit der Seele, Seelenstärke u. s. w.) verstanden. Ueber die Gesundheit der Seele in ihrem Verhältniss zur Tugend vgl. m. Cic. Tusc. IV, 13, 30.

1) Diog. VII, 91, nach Kleanthes, Chrysippus u. A. Ps. Plut. v. Hom. 144.

2) S. u. S. 222, 4.

3) Plut. Sto. rep. 7. Diog. VII, 161. Galen a. a. O. ebd. VII, 2, S. 595. Weiteres später.

4) S. 46 ff.

5) S. o. S. 48, 1. Diog. VII, 165 (vgl. 37): Ἤριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. (Ueber diese Definition vgl. m. S. 69, 1).

6) Kleanthes b. Plut. Sto. rep. 7: Der τόνος (über welchen S. 108, 4 z. vgl.), wenn er in genügendem Maasse in der Seele vorhanden ist, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος· ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται ἐγκράτειά ἐστιν u. s. w. Ebenso leitete nach Galen Hippocr. et Plat. IV, 6, S. 403 f. (s. o. 210, 2) Chrysippus das Gute in unsern Handlungen von der εὐτονία und ἰσχὺς, das Verfehlte darin von der ἀτονία καὶ

und es wird von dem Menschen gefordert, dass er nie aufhöre zu wirken und für das gemeine Beste zu arbeiten [1]. Die Tugend erscheint daher nach stoischen Grundsätzen als eine solche Verknüpfung des Praktischen mit dem Theoretischen, wornach das Handeln zwar durchaus auf die wissenschaftliche Erkenntniss gegründet ist, umgekehrt aber diese am sittlichen Handeln ihr Ziel findet, sie ist mit Einem Wort die auf vernünftiger Einsicht beruhende Willenskraft [2]. Auch diese Bestimmung darf aber nicht so verstanden werden, als ob das sittliche Wissen dem Wollen vorangienge und erst nachträglich auf dasselbe bezogen würde, oder als ob umgekehrt der Wille sich des Wissens nur als eines Hülfsmittels bediente. Für die Stoiker sind beide nicht blos unzertrennlich, sondern Ein und Dasselbe: die Tugend lässt sich nicht ohne Wissenschaft, die Wissenschaft nicht ohne Tugend denken [3]; die eine wie die andere ist die richtige Beschaffenheit der Seele, oder besser, die richtig beschaffene Seele selbst, die Vernunft, welche so ist, wie sie sein soll [4]; die Tugend kann daher gleich gut als Wissenschaft und als Geistesstärke bezeichnet, und welches von diesen zwei Elementen das ursprünglichere sei, kann auf diesem Standpunkt gar nicht gefragt werden.

Nur von hier aus lässt sich auch verstehen, was in der stoischen Schule über die einzelnen Tugenden und ihr gegenseitiges Verhältniss gelehrt wird. Als die gemeinsame Wurzel derselben hatte Zeno, an Aristoteles anknüpfend [5], die Einsicht, Kleanthes

ἀσθένεια τῆς ψυχῆς her, und nach Dems. VII, 1, 590 führte er den Unterschied der einzelnen Tugenden auf qualitative Veränderungen in der Seele zurück. Von Aristo (s. u. 220, 1) wurde die Tugend als Gesundheit, bei Stob. II, 104 wird sie als διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὑτῇ, bei Diog. 89 als διάθεσις ὁμολογουμένη definirt.

1) Sen. De otio 1 (28), 4: *Stoici nostri dicunt: usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare* u. s. w. *nos sumus, apud quos usque eo nihil ante mortem otiosum est, ut, si res patitur, non sit ipsa mors otiosa.*

2) Wie sich diess ausser allem Bisherigen auch aus den sogleich anzuführenden Definitionen der Tugenden ergiebt.

3) Vgl. S. 49, 1. 46, 2 u. a. St.

4) Vgl. S. 217, 4. Sen. ep. 65, 6, wo nach der Schilderung einer edeln und grossen Seele beigefügt wird: *talis animus virtus est.*

5) Vgl. Bd. II, b, 502 ff.

die Stärke der Seele, Aristo bald die Gesundheit, bald die Kenntniss des Guten und Bösen bezeichnet [1]. Die Späteren, seit Chrysippus, fanden sie in dem Wissen oder der Weisheit, indem sie unter der letzteren eben das vollkommene Wissen, die Wissenschaft von dem Göttlichen und Menschlichen verstanden [2]. Aus dieser ihrer gemeinschaftlichen Quelle sollte nun eine Vielheit von Tugenden hervorgehen, welche nach Plato's Vorgang unter vier Grundtugenden [3] zusammengefasst werden: die Einsicht, die

1) Plut. virt. mor. 2: Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγείαν ὠνόμαζε u. s. w. Ders. über Zeno (s. u. 222, 4) und über Kleanthes (S. 218, 6). Nach Galen beschrieb Aristo die Eine Tugend als die Wissenschaft des Guten und Bösen; Hippocr. et Plat. V, 5, Schl. S. 468: κάλλιον οὖν Ἀρίστων ὁ Χῖος, οὔτε πολλὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς τῆς ψυχῆς ἀποφηνάμενος, ἀλλὰ μίαν, ἣν ἐπιστήμην ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν εἶναί φησιν. VII, 2, Anf. S. 595: νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων, μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν. Mit der Angabe Plutarch's lässt sich diese Aussage durch die Annahme vereinigen, Aristo habe die Gesundheit der Seele eben in der richtigen Ansicht über das Gute und Böse gesucht. Vielleicht hatte schon Zeno die φρόνησις als ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν definirt.

2) Vgl. S. 217, 5 und Cic. Off. I, 43, 153: *principsque omnium virtutum est illa sapientia, quam* σοφίαν *Graeci vocant: prudentiam enim, quam Graeci* φρόνησιν *dicunt, aliam quandam intelligimus; quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia. illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia.* Die gleiche Definition der Weisheit, theilweise mit der Erweiterung: *nosse divina et humana et horum causas*, ebd. II, 2, 5. Sen. ep. 85, 5. Plut. plac. prooem. 2 (s. o. 46, 2) vgl. Strabo I, 1, 1. Wahrscheinlich stammt diese Definition von Chrysippus; und Derselbe ist es ohne Zweifel, welcher den Unterschied der σοφία und φρόνησις in der stoischen Schule feststellte, wiewohl ihm mit dieser Unterscheidung selbst schon Aristo vorangegangen war (s. u. 222, 4). Da er nämlich, wie wir finden werden, die besonderen Tugenden dadurch zu Stande kommen liess, dass zu dem gemeinsamen Wesen der Tugend ein artbildender Unterschied hinzutrete, so konnte er für dieses nicht wohl den gleichen Ausdruck gebrauchen, wie für eine von jenen. Auch in Zeno's unten anzuführenden Definitionen sollte daher, wie die Späteren wollten (Plut. virt. mor. 2), φρόνησις die Bedeutung von ἐπιστήμη haben.

3) Ἀρεταὶ πρῶται Diog. 92. Stob. II, 104. Wenn der Erstere sagt, Posidonius zähle vier Tugenden, Kleanthes, Chrysippus, Antipater mehrere, so kann sich diess nur darauf beziehen, dass diese die Unterarten der Haupttugenden besonders aufführten, wogegen Posidonius, wohl im Zusammenhang mit seiner platonischen Anthropologie, mit Plato bei den vier Kardinaltugen-

Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung [1]. Die Einsicht ist das Wissen von dem Guten und Bösen und dem, was keines von beiden ist (dem Gleichgültigen) [2]; die Tapferkeit das Wissen von dem, was man zu wählen und zu meiden, und dem, was man weder zu wählen noch zu meiden hat; oder wenn wir statt des Wissens das ihm entsprechende Verhalten setzen wollen: die Tapferkeit ist der furchtlose Gehorsam gegen das Vernunftgesetz, im Ausharren und Dulden [3]. Die Selbstbeherrschung ist das Wissen von dem, was zu wählen und zu fliehen, und was weder zu wählen noch zu fliehen ist [4]; die Gerechtigkeit das

den stehen blieb. — Neben dieser die stoische Tugendlehre beherrschenden Eintheilung haben wir schon S. 46, 2. 47, 1 die Dreitheilung: logische, physische, ethische Tugend, gefunden; d. h. die Theile der Philosophie wurden ebenso, wie die Philosophie als Ganzes, unter den Begriff der Tugend gestellt, ohne dass uns doch gesagt würde, ob und wie diese Dreitheilung mit jener Viertheilung in Verbindung gebracht wurde. — Die Zweitheilung des Panätius: theoretische und praktische Tugend (deren auch Seneca ep. 94, 45 sich bedient), wird uns als Annäherung an die peripatetische Ethik später vorkommen.

1) Dass dieses Schema schon von Zeno aufgestellt war, erhellt ausser Plut. Sto. rep. 7, 1 auch aus dem S. 222, 4 Angeführten.

2) 'Επιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, oder ἐπιστ. ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων; Stob. 102 (der noch beifügt, zur vollständigen Definition gehöre noch der Zusatz, welcher auch bei den Definitionen der übrigen Tugenden hinzugedacht werden müsse: φύσει πολιτικοῦ ζῴου, indessen ist diess eigentlich entbehrlich, denn von gut und schlecht kann überhaupt nur bei einem solchen Wesen gesprochen werden). Diog. 92. Sext. Math. XI, 170. 246. Cic. (oben 220, 2).

3) 'Επιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων (Stob. 104); ἐπιστ. ὧν αἱρετέον καὶ ὧν εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων (Diog. a. a. O.); ἐπιστ. ὧν χρὴ θαῤῥεῖν ἢ μὴ θαῤῥεῖν (Galen Hipp. et Plat. VII, 2, 597). Cic. Tusc. IV, 24, 53 (vgl. V, 14, 41): *(Chrysippus) fortitudo est, inquit, scientia perferendarum rerum, vel* (nach (Sphärus) *affectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore.* Noch stärker tritt das letztere Merkmal in der Definition hervor, welche Cic. Off. I, 19, 62 den Stoikern beilegt: *virtus propugnans pro aequitate.*

4) 'Επιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων, Stob. 102. Genau so lautet aber die Definition der φρόνησις bei Cicero (s. S. 220, 2) und nicht viel anders die ebenangeführte der Tapferkeit bei Diogenes. Da sich alle Pflichten auf die ποιητέα und οὐ ποιητέα zurückführen, mussten unvermeidlich die Definitionen der übrigen Tugenden mit denen der φρόνησις und dadurch auch mit einander bis zu einem gewissen Grade zusammenfliessen.

Wissen, welches Jedem zutheilt, was ihm gebührt [1]. In entsprechender Weise werden die Hauptfehler auf den Begriff der Unwissenheit zurückgeführt [2]. Doch stammen diese Definitionen wahrscheinlich erst von Chrysippus [3]; von seinen Vorgängern sind uns andere überliefert, welche nach Maassgabe ihres Tugendbegriffs von jenen bald mehr bald weniger abweichen [4]. In diesen Rahmen wurde dann weiter eine grosse Menge von einzel-

1) Ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ, Stob. a. a. O. — Derselbe giebt S. 104 auch noch die Unterscheidung der vier Tugenden, dass sich die Einsicht auf die καθήκοντα beziehe, die Selbstbeherrschung auf die Triebe, die Tapferkeit auf die ὑπομοναὶ, die Gerechtigkeit auf die ἀπονεμήσεις. Weiter vgl. m. über die unterscheidende Eigenthümlichkeit der vier Tugenden Stob. 112 (unten S. 225).

2) Diog. 93. Stob. 104. Die πρῶται κακίαι sind: ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία; die Definition der ἀφροσύνη lautet: ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, entsprechend bei den übrigen, vgl. S. 217, 5.

3) Wie schon daraus hervorgeht, dass ihnen allen der Begriff der ἐπιστήμη zu Grunde gelegt wird; vgl. S. 220, 2.

4) Ueber Zeno sagt Plut. virt. mor. c. 2. S. 441: ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην· ἐν δὲ αἱρετέοις, σωφροσύνην· ἐν δὲ ὑπομενετέοις, ἀνδρίαν (ebenso in Betreff der Gerechtigkeit Sto. rep. 7, 2, wogegen die Tapferkeit hier φρόνησις ἐν ἐνεργητέοις heisst); über Aristo ebd. S. 440, dass nach ihm ἡ ἀρετὴ ποιητέα μὲν ἐπισκοποῦσα καὶ μὴ ποιητέα κέκληται φρόνησις· ἐπιθυμίαν δὲ κοσμοῦσα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὔκαιρον ἐν ἡδοναῖς ὁρίζουσα, σωφροσύνη· κοινωνήμασι δὲ καὶ συμβολαίοις ὁμιλοῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους, δικαιοσύνη. Genaueres erfahren wir über diesen aus Galen Hippocr. et Plat. VII, 2. S. 595: Da die Seele nach Aristo nur Ein Vermögen, die Denkkraft habe, so nehme er auch nur Eine Tugend an, die ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαί τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακὰ, τὴν ἐπιστήμην τήνδε καλεῖ σωφροσύνην· ὅταν δὲ πράττειν μὲν τἀγαθὰ, μὴ πράττειν δὲ τὰ κακὰ, φρόνησιν· ἀνδρείαν δ' ὅταν τὰ μὲν θαῤῥῇ τὰ δὲ φεύγῃ· ὅταν δὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ νέμῃ, δικαιοσύνην· ἑνὶ δὲ λόγῳ, γινώσκουσα μὲν ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ πράττειν τἀγαθά τε καὶ κακὰ σοφία τ'ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, πρὸς δὲ τὰς πράξεις ἀφικνουμένη τὰς κατὰ τὸν βίον ὀνόματα πλείω λαμβάνει τὰ προειρημένα. Von Kleanthes wissen wir aus Plut. Sto. rep. 7, 4 (s. o. 218, 6), dass die Seelenstärke ihm zufolge, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ, δικαιοσύνη· περὶ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις, σωφροσύνη. Bei ihm tritt also, wenn Plutarch vollständig berichtet, die ἐγκράτεια, die Beharrlichkeit, an die Stelle der φρόνησις, was zu seinem die Willenskraft, nicht das Wissen, betonenden Tugendbegriff gut passt. Von Sphärus theilt Cic. Tusc. IV, 24, 53 nicht weniger als drei Definitionen der Tapferkeit mit, von denen eine Chrysippus wiederholt hatte (s. S. 221, 3).

nen Tugenden vertheilt, deren Spaltung und Begriffsbestimmung besonders Chrysippus mit der logischen Pedanterie, die wir an ihm gewohnt sind, auf's Aeusserste trieb [1]; von einem Theile derselben sind uns durch Diogenes und Stobäus die Definitionen überliefert [2]. Ebenso hatten die Stoiker auch ihre Klassifikation der Fehler in's Einzelne ausgeführt [3].

Welche Bedeutung nun aber dieser Unterscheidrng verschiedener Tugenden zukomme, worauf sie in letzter Beziehung beruhe, und wie sich dieselben theils zu einander, theils zu dem gemeinsamen Wesen der Tugend verhalten, darüber hatte sich Zeno nicht näher erklärt. Plutarch wenigstens wirft ihm vor [4], dass er die Tugenden einerseits zwar als verschieden, wenn auch untrennbar, behandle, andererseits aber doch in allen nur gewisse Aeusserungen der Einsicht finde. Eine genauere Bestimmung versuchte Aristo. Nach seiner Auffassung ist die Tugend an sich selbst nur Eine; wenn wir von mehreren Tugenden reden, so wollen wir damit blos die Verschiedenheit der Gegenstände

1) Plut. virt. mor. c. 2, S. 441 wirft ihm vor, dass er ein σμῆνος ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον geschaffen habe: nach der Analogie von πρᾳότης, ἀνδρεία u. s. f. bilde er auch eine χαριεντότης, ἐσθλότης, μεγαλότης, καλότης, ἐπιδεξιότης, εὐαπαντησία, εὐτραπελία u. dgl. Bei Stob. II, 118 treffen wir unter den stoischen Tugenden eine ἐρωτικὴ als ἐπιστήμη νέων θήρας εὐφυῶν u. s. w., und eine συμποτικὴ als ἐπιστήμη τοῦ πῶς δεῖ ἐξάγεσθαι τὰ συμπόσια καὶ τοῦ πῶς δεῖ συμπίνειν. Der ἐρωτικὴ und συμποτικὴ ἀρετὴ erwähnt auch Philodem. De Mus. (Vol. Herc. I) col. 15 f.; über die συμποτικὴ hatte nach Athen. 162, b schon Persäus in seinen συμποτικοὶ διάλογοι ausführlich gehandelt; und da nach stoischer Lehre (bei Sen. ep. 123, 15. Stob. a. a. O.) nur der Weise richtig zu lieben und richtig zu zechen versteht, so gehören freilich auch diese Künste zur vollständigen Beschreibung der Weisheit.

2) Unter die φρόνησις stellt Stob. 106 die εὐβουλία, εὐλογιστία, ἀγχίνοια, νουνέχεια, εὐμηχανία; unter die σωφροσύνη die εὐταξία, κοσμιότης, αἰδημοσύνη, ἐγκράτεια; unter die ἀνδρεία die καρτερία, θαῤῥαλεότης, μεγαλοψυχία, εὐψυχία, φιλοπονία; unter die δικαιοσύνη die εὐσέβεια (über die auch Diog. 119), χρηστότης, εὐκοινωνησία, εὐσυναλλαξία. Theilweise abweichend Diog. 126. Von allen diesen Tugenden theilt Stobäus, von einigen auch Diogenes Definitionen mit. In denen des Stobäus werden dieselben durchweg als ἐπιστήμη, bei Diogenes mehr als ἕξις oder διάθεσις bezeichnet; sonst lauten sie aber bei beiden fast ganz gleich. Eine Definition der εὐταξία b. Cic. Off. I, 40, 142.

3) Diog. 93. Stob. 104.

4) Sto. rep. 7.

bezeichnen, an welchen jene Eine Tugend sich bethätigt [1]; ihr Unterschied liegt nicht in ihrer inneren Beschaffenheit, sondern nur in den äusseren Bedingungen ihres Erscheinens, er drückt nur ein bestimmtes Verhältniss zu Anderem, oder wie Herbart sagen würde: eine zufällige Ansicht aus [2]. Auf die gleiche Vorstellung würde die Art hinführen, wie Kleanthes das Verhältniss der Grundtugenden bestimmt [3]. Dagegen widersprach ihr Chrysippus: wenn wir mehrere Tugenden unterscheiden, so gründet sich diess, wie er glaubt, auf einen inneren Unterschied derselben [4], jede von ihnen wird zu dieser bestimmten, und ebenso auch jeder Fehler zu diesem bestimmten, durch eine eigenthümliche qualitative Veränderung in der Beschaffenheit der Seele [5]; es genügt mit anderen Worten, damit eine der besonderen Tugenden entstehe, nicht an der blossen Anwendung dessen, worin alle Tugend besteht, auf einen besonderen Gegenstand, sondern es muss zu jenem Gemeinsamen noch ein weiteres inneres Merkmal, ein artbildender Unterschied, hinzukommen, die Tugenden verhalten sich zu einander als verschiedene Arten innerhalb Einer Gattung. Aber doch haben alle dasselbe Ziel, welchem sie nur auf verschiedenen Wegen zustreben, und sie setzen alle die

1) Plut. virt. mor. 2: Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τι διαφόρους καὶ πλείονας, ὡς εἴ τις ἐθέλοι τὴν ὅρασιν ἡμῶν λευκῶν μὲν ἀντιλαμβανομένην λευκοθέαν καλεῖν, μελάνων δὲ μελανθέαν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ u. s. w. (s. o. 222, 4)· καθάπερ τὸ μαχαίριον ἓν μέν ἐστιν, ἄλλοτε δὲ ἄλλο διαιρεῖ· καὶ τὸ πῦρ ἐνεργεῖ περὶ ὕλας διαφόρους μιᾷ φύσει χρώμενον.

2) Galen Hippocr. et Plat. VII, 1, S. 590: νομίζει γὰρ ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος, μίαν οὖσαν τὴν ἀρετὴν ὀνόμασι πλείοσιν ὀνομάζεσθαι κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν. Vgl. Anm. 5 und Diog. VII, 161: ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοὶ, ἀλλὰ καὶ [l. κατὰ] τὸ πρός τί πως ἔχειν (scil. πολλοῖς ὀνόμ. καλουμένην).

3) S. S. 222, 4.

4) Ihre Verschiedenheit fällt, stoisch gesprochen, unter die Kategorie des ποιὸν, nicht, wie Aristo wollte, unter die des πρός τί πως ἔχον.

5) Galen a. a. O. fährt fort: ὁ τοίνυν Χρύσιππος δείκνυσιν, οὐκ ἐν τῇ πρός τι σχέσει γενόμενον τὸ πλῆθος τῶν ἀρετῶν τε καὶ κακιῶν, ἀλλ' ἐν ταῖς οἰκείαις οὐσίαις ὑπαλλαττομέναις κατὰ τὰς ποιότητας. Plut. Stq. rep. 7, 3: Χρύσιππος, Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν, ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι. Ders. virt. mor. 2: Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων.

gleiche sittliche Gesinnung und Ueberzeugung voraus [1]), welche ihrerseits nur da ist, wo sie vollkommen ist, und sofort aufhört, wenn sie um einen ihrer Bestandtheile verkürzt wird [2]). Sie unterscheiden sich zwar von einander, sofern jede ihren eigenthümlichen Zweck hat, auf den sie sich zunächst richtet; aber sie treffen auch wieder zusammen, weil keine ihren Zweck verfolgen kann, ohne die aller andern mitzuverfolgen [3]). Kein Theil der Tugend kann daher von den übrigen getrennt werden; wo Eine Tugend ist, da sind alle, ebenso umgekehrt, wo Ein Fehler ist, alle andern, und selbst in jeder einzelnen tugendhaften Handlung sind alle Tugenden enthalten, denn die sittliche Beschaffenheit, aus der sie hervorgeht, schliesst alle in sich [4]). Was die Tugend

1) Stob. II, 110: πάσας δὲ τὰς ἀρετὰς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι (über diesen Zusatz vgl. m. S. 217, 5) κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται (S. 108 — das Gleiche wird S. 112 f. nach Panätius weiter ausgeführt), τὸ αὐτὸ, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν. Diog. 125: τὰς δ' ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν· εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινὰ, wie Chrysipp, Apollodor und Hekato sagen. τὸν γὰρ ἐνάρετον θεωρητικόν τ' εἶναι καὶ πρακτικὸν τῶν ποιητέων. τὰ δὲ ποιητέα καὶ αἱρετέα ἐστὶ καὶ ὑπομενητέα καὶ ἐμμενητέα καὶ απονεμητέα, mit jenem Wissen und Thun sind mithin alle vier Grundtugenden gegeben.

2) Cic. Parad. 3, 1: *una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia. nihil huic addi potest, quo magis virtus sit; nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur.* Aehnlich Sen. ep. 66, 9 (s. u. 229).

3) Stob. 112 (vgl. Diog. 126): διαφέρειν δ' ἀλλήλων τοῖς κεφαλαίοις. φρονήσεως γὰρ εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν ὃ ποιητέον προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὸ θεωρεῖν καὶ ἃ δεῖ ἀπονέμειν, χάριν τοῦ ἀδιαπτώτως πράττειν ὃ ποιητέον· τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετὰς, ἕνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμαῖς ἀναστρέφεσθαι· ebenso die Tapferkeit, welche πᾶν ὃ δεῖ ὑπομένειν, die Gerechtigkeit, welche τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ zum Hauptstück hat. Plut. Alex. virt. 11, S. 332: die Stoiker lehren, dass μία μὲν ἀρετὴ πρωταγωνιστεῖ πράξεως ἑκάστης, παρακαλεῖ δὲ τὰς ἄλλας καὶ συντείνει πρὸς τὸ τέλος.

4) S. Anm. 1 und Stob. 116: φασὶ δὲ καὶ πάντα ποιεῖν τὸν σοφὸν κατὰ πάσας τὰς ἀρετάς· πᾶσαν γὰρ πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι. Plut. Sto. rep. 27, 1 (vgl. Alex. virt. a. a. O.): τὰς ἀρετάς φησιν [Χρύσιππος] ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὴν [l. τὸν] μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν· οὔτ' ἄνδρα φησὶ τέλειον εἶναι τὸν μὴ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετὰς, οὔτε πρᾶξιν τελείαν, ἥτις οὐ κατὰ πάσας πράττεται τὰς ἀρετάς. Dass Chrysippus, wie Plutarch im Folgenden bemerkt, doch auch wieder einräumte, der Wackere

zur Tugend, den Fehler zum Fehler macht, das ist einzig und allein die Gesinnung [1]: der Wille, welchem die Mittel zur Ausführung fehlen, ist so viel werth, wie die That [2], die schlechte Begierde so strafbar, als ihre Befriedigung [3]. Tugendhaft ist daher nur diejenige Handlung zu nennen, welche nicht blos an sich selbst gut ist, sondern auch aus dem Wollen des Guten hervorgeht; und wenn der Unterschied der Pflichterfüllung und Pflichtverletzung (κατόρθωμα und ἁμάρτημα) zunächst allerdings auf der objektiven Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Handlungen mit dem Sittengesetz beruht [4], so ist doch eine wahre und vollkommene Pflichterfüllung nur die, welche aus einem sittlich vollkommenen Charakter entspringt [5].

sei nicht immer muthig, der Schlechte nicht immer feig, ist eben ein von der Erfahrung abgedrungenes, dem stoischen Dogma widersprechendes Zugeständniss.

1) Cic. Acad. I, 10, 38: *nec virtutis usum modo [Zeno dicebat], ut superiores* (denen aber der Stoiker offenbar unrechtthut), *sed ipsum habitum per se esse praeclarum.* Ders. Parad. 3, 1: *nec enim peccata rerum eventu, sed vitiis hominum metienda sunt.* Sen. Benef. VI, 11, 3: *voluntas est, quae apud nos ponit officium,* wie diess Kleanthes in einer hier angeführten Parabel von zwei Sklaven erläutert hatte, von welchen der eine den, welchen er holen soll, eifrig sucht, und nicht findet, der andere, statt ihn zu suchen, müssiggeht, und ihm dann zufällig begegnet. Ebd. I, 5, 2: eine Wohlthat ist nur *ipsa tribuentis voluntas.* 6, 1: *non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente* u. a. St.

2) M. vgl. in dieser Beziehung ausser dem eben Angeführten auch das Paradoxon: *qui libenter beneficium accipit, reddidit,* welches Sen. a. a. O. II, 31, 1 mit dem Satz rechtfertigt: *cum omnia ad animum referamus, fecit quisque quantum voluit.*

3) Kleanthes b. Stob. Floril. 6, 19:

ὅστις ἐπιθυμῶν ἀνέχετ' αἰσχροῦ πράγματος
οὗτος ποιήσει τοῦτ' ἐὰν καιρὸν λάβῃ.

4) Ueber den Begriff des κατόρθωμα und ἁμάρτημα vgl. m. Plut. Sto. rep. 11, 1: τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι, τὸ δ' ἁμάρτημα νόμου ἀπαγόρευμα. Zu den Schlechten verhalte sich das Gesetz nur verbietend, nicht gebietend; οὐ γὰρ δύνανται κατορθοῦν. Chrysipp ebd. 15, 10: πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστι. Stob. II, 192: ἔτι δὲ τῶν ἐνεργημάτων φασὶ τὰ μὲν εἶναι κατορθώματα, τὰ δὲ ἁμαρτήματα, τὰ δ' οὐδέτερα. (Beispiele der letztern das Sprechen, Gehen u. s. f.) ... πάντα δὲ τὰ κατορθώματα δικαιοπραγήματα εἶναι καὶ εὐνοήματα [εὐνομήμ.] καὶ εὐτακτήματα u. s. w. τὰ δὲ ἁμαρτήματα ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἀδικήματα καὶ ἀνομήματα καὶ ἀτακτήματα.

5) Auf diese Bestimmung bezieht sich nach der einen Seite hin die Unterscheidung des κατόρθωμα und des καθῆκον. Wenn nämlich ein καθῆκον (über

Dieser Charakter kann aber, wie die Stoiker glauben, nur ganz oder gar nicht vorhandensein; denn die Tugend ist, wie wir so eben gehört haben, ein untheilbares Ganzes, man kann sie nicht blos theilweise haben, sondern nur haben oder nicht haben [1]. Wer die rechte Gesinnung, die richtige Schätzung der Güter und Uebel hat, der besitzt sie, wer dieselbe nicht hat, dem fehlt sie, ein Drittes giebt es nicht: die Tugend ist keiner Steigerung und keiner Verminderung fähig [2], und zwischen Tugend und

dessen Begriff später ausführlicher zu sprechen sein wird) im Allgemeinen jede Pflichterfüllung, d. h. jede vernunftgemässe Handlung ist, so ist ein κατόρθωμα nur die vollkommene Pflichterfüllung oder die tugendhafte Handlung; vgl. Stob. 158: τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα ... τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι. Aehnlich S. 184: das κατόρθωμα sei ein καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς. Cic. Fin. III, 18, 59: *quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium; erit autem etiam inchoatum; ut, si juste depositum reddere in recte factis sit, in officiis* (καθήκοντα) *ponatur depositum reddere.* Off. I, 3, 8: *et medium quoddam officium dicitur et perfectum*, jenes heisse κατόρθωμα, dieses, das *commune*, καθῆκον. Einer tugendhaften Handlung ist aber nur der fähig, welcher eine tugendhafte Gesinnung hat, nur der Weise; vgl. Cic. Fin. IV, 6, 15: wenn unter dem naturgemässen Leben das vernünftige verstanden wird, *rectum est, quod* κατόρθωμα *dicebas, contingitque sapienti soli.* Off. III, 3, 14: *illud autem officium, quod rectum iidem [Stoici] appellant, perfectum atque absolutum est, et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet, nec praeter sapientem cadere in quemquam potest.* Daher Off. III, 4, 16: Wenn man die Decier und Scipionen tapfer, Fabricius und Aristides gerecht, Cato und Lälius weise nenne, so solle ihnen damit nicht die Weisheit im eigentlichen Sinn und die Tugend des Weisen zugeschrieben werden; *sed ex mediorum officiorum frequentia similitudinem quandam gerebant speciemque sapientum.*

1) S. o. 225, 2.

2) Vgl. folg. Anm. und Simpl. Categ. 61, β f. (Schol. in Arist. 70, b, 28 ff.): die Stoiker sagen: τὰς μὲν ἕξεις ἐπιτείνεσθαι δύνασθαι καὶ ἀνίεσθαι· τὰς δὲ διαθέσεις ἀνεπιτάτους εἶναι καὶ ἀνέτους. Die Geradheit z. B. sei eine διάθεσις, keine blosse ἕξις. οὕτωσὶ δὲ καὶ τὰς ἀρετὰς διαθέσεις εἶναι, οὐ κατὰ τὸ μόνιμον ἰδίωμα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀνεπίτατον καὶ ἀνεπίδεκτον τοῦ μᾶλλον· τὰς δὲ τέχνας, ἤτοι δυςκινήτους οὔσας ἢ μὴ, (add. οὐχ) εἶναι διαθέσεις. (Vgl. hiezu S. 87, 2, Schl.) Ebd. 72, δ (Schol. 76, a, 12): τῶν Στωϊκῶν, οἵτινες διελόμενοι χωρὶς τὰς ἀρετὰς ἀπὸ τῶν μέσων τεχνῶν ταύτας οὔτε ἐπιτείνεσθαι λέγουσιν οὔτε ἀνίεσθαι, τὰς δὲ μέσας τέχνας καὶ ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν δέχεσθαι φασίν. Simpl. wendet (73, α f. Schol. 76, a, 24 ff.) dagegen ein: diess wäre richtig, wenn die Tugend nur in einer theoretischen Ueberzeugung bestände, denn eine solche müsse wahr oder falsch, und könne nicht mehr oder

Schlechtigkeit liegt nichts in der Mitte [1]). Ist dem aber so, und ist zugleich der Werth der Handlungen ausschliesslich nach der Gesinnung zu beurtheilen, so folgt unabweisbar, dass er gleichfalls keinen Gradunterschied zulässt; wenn vielmehr die Gesinnung nur eines von beiden, entweder gut oder schlecht, sein kann, so wird das Gleiche auch von den Handlungen gelten müssen; und wenn die gute Gesinnung, oder die Tugend, nichts Schlechtes, die schlechte Gesinnung nichts Gutes an sich hat, so wird es sich auch mit den Handlungen nicht anders verhalten: die gute Handlung ist unbedingt löblich, die schlechte unbedingt verwerflich, denn jene kommt nur da vor, wo die Tugend rein und ganz ist, diese nur da, wo sie ganz fehlt. Alle guten Handlungen auf der einen, alle Verfehlungen auf der andern Seite stehen mithin, nach einem bekannten Paradoxon, sich an Werth gleich: der Maasstab der sittlichen Beurtheilung ist ein absoluter, und wenn unser Verhalten diesem Maasstab nicht durchaus entspricht, so widerspricht es ihm durchaus [2]).

weniger wahr sein (eben der Grund, welchen die Stoiker von ihrer Voraussetzung aus geltend machten; s. S. 228, 2); anders verhalte es sich aber, wenn sie Sache der Uebung sei. — Ein weiterer Unterschied der ἀρετὴ von der τέχνη, dass dieser als natürliche Vorbereitung nur eine einfache ἐπιτηδειότης, jener eine ἀξιόλογος προκοπὴ vorangehe (Simpl. Categ. 62, β f. Schol. 71, a, 38), mag ebenso, wie die Definitionen der τέχνη, welche Olympiodor in Gorg. 53 f. (Jahrbb. für Philol. Supplementb. XIV, 239) von Zeno, Kleanthes und Chrysippus anführt (die zenonische auch bei Sext. Pyrrh. III, 241. Math. VII, 109. 373, vollständiger bei Lucian Paras. c. 4 vgl. Cic. Acad. II, 7, 22) hier nur beiläufig berührt werden.

1) Diog. VII, 127: ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας· τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· ὡς γὰρ δεῖν, φασιν, ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλὸν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον· οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. Aehnlich Sen. ep. 71, 18: *quod summum bonum est supra se gradum non habet ... hoc nec remitti nec intendi posse, non magis, quam regulam, qua rectum probari solet, flectes. quicquid ex illa mutaveris injuria est recti.* Stob. II, 116: ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.

2) Das vielbesprochene Paradoxon (b. Cic. Parad. 3. Fin. IV, 27 f. Diog. 101. 120. Stob. 218. Plut. Sto. rep. 13, 1. Sext. Math. VII, 422. Sen. ep. 66, 5 ff. u. A.) lautet: ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα. Begründet wurde es nach Diog. einerseits mit dem Satze: πᾶν ἀγαθὸν ἐπ' ἄκρον εἶναι αἱρετὸν καὶ μήτε ἄνεσιν μήτε ἐπίτασιν δέχεσθαι, andererseits mit der Bemerkung, auf die auch Sextus und Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 76, a, 30 hinweist: wenn Wahr-

Aus dem Vorstehenden folgt nun unmittelbar, dass auch unter den **Personen** nur Ein durchgreifender sittlicher Unterschied möglich ist, der Gegensatz der Tugendhaften und Schlech-

heit und Falschheit keinen Gradunterschied zulassen, so müsse diess auch von dem Verfehlten in unsern Handlungen gelten. Ob Jemand hundert Stadien vom Ziel entfernt sei, oder eines, so sei er eben nicht bei demselben. Aehnlich Stobäus: die Stoiker erklären die Verfehlungen für ἴσα, wenn auch nicht für ὅμοια; πᾶν γὰρ τὸ ψεῦδος ἐπίσης ψεῦδος συμβέβηκεν (ein Satz, den auch Alex. in Metaph. S. 258, 3 Bon. 667, a, 19 Brand. als stoisch anführt), jede ἁμαρτία aber sei Folge einer διάψευσις. Unmöglich können aber die κατορθώματα ungleich sein, wenn die Verfehlungen gleich seien; πάντα γάρ ἐστι τέλεια, διόπερ οὔτ' ἐλλείπειν οὔθ' ὑπερέχειν δύναιτ' ἂν ἀλλήλων. Besonders ausführlich haben sich Cicero und Seneca mit unserer Frage beschäftigt. Die Erörterung des **Ersteren** in den Paradoxa führt, was die Tugenden betrifft, auf den S. 225, 2 angeführten Satz zurück, aus dem sofort folgt, dass *nihil recto rectius* und *bono melius* sein könne. Die Gleichheit der Fehler ergiebt sich theils aus der der Tugenden, theils aus der Erwägung, dass alles, was verboten ist, gleichsehr verboten sei. Ebenso fasst sich die Begründung, welche De Fin. angeführt wird, in dem Satze zusammen, alle Verfehlungen seien gleich, *quia nec honesto quidquam honestius, nec turpi turpius.* Seneca wirft ep. 66, 5 die Frage auf, wie trotz des Unterschieds unter den Gütern (s. o. 196, 1 Schl.) doch alle an Werth sich gleich sein können, und er antwortet gleichfalls: ein ursprünglich Gutes sei nur die richtig beschaffene Seele, oder was dasselbe, die Tugend. Diese nehme nun zwar, nach Maassgabe der Thätigkeiten, die ihr obliegen, verschiedene Gestalten an, aber sie könne weder zu- noch abnehmen. Dieses nicht: *decrescere enim summum bonum non potest, nec virtuti ire retro licet.* Ebensowenig aber auch jenes, *quando incrementum maximo non est: nihil invenies rectius recto, non magis quam verius vero, quam temperato temperatius.* Alle Tugend bestehe *in modo*, in einer *certa mensura. Quid accedere perfecto potest? nihil, aut perfectum non erat, cui accessit: ergo ne virtuti quidem, cui si quid adici potest, defuit ... ergo virtutes inter se pares sunt et opera virtutis et omnes homines, quibus illae contigere ... una inducitur humanis virtutibus regula. una enim est ratio recta simplexque. nihil est divino divinius, coelesti coelestius. mortalia minuuntur ... crescunt* u. s. w. *divinorum una natura est. ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa ... nullum porro inter divina discrimen est: ergo nec inter bona.* Ebd. s. 32: *omnes virtutes rationes sunt: rationes sunt rectae: si rectae sunt, et pares sunt. qualis ratio est, tales et actiones sunt: ergo omnes pares sunt* — gleich nämlich an sittlichem Werth; *ceterum magna habebunt discrimina variante materia* u. s. w. Von demselben Standpunkt aus vertheidigt Seneca ep. 71 die Gleichheit aller Güter und aller guten Handlungen; so namentlich s. 18 ff., wo dem S. 228, 1 Angeführten noch beigefügt wird: *si rectior ipsa [virtus] non potest fieri, ne quae ab illa quidem fiunt, alia aliis rectiora sunt.*

ten; dass dagegen innerhalb jeder von diesen zwei Klassen kein Gradunterschied stattfindet. Wer die Tugend besitzt, der kann sie nur vollkommen besitzen, wem sie fehlt, dem muss sie ganz fehlen, und ob er ihrem Besitz näher oder ferner steht, darauf kommt nichts an: wer eine Elle unter dem Wasser ist, der ertrinkt gerade so gut, wie der, welcher fünfhundert Klafter darunter ist, wer blind ist, der sieht gleich wenig, ob er sein Gesicht morgen oder ob er es niemals erlangen wird [1]. Die Gesammtheit der Menschen zerfällt demnach den Stoikern in zwei Klassen, die Weisen und die Thoren [2], und diese zwei Klassen werden von ihnen als völlig getrennt und jede in ihrer Art als schlechthin vollendet beschrieben: in dem Weisen soll gar keine Thorheit Raum finden, in dem Thoren keinerlei Weisheit [3]. Der Weise soll von Fehler und Irrthum durchaus frei sein, Alles was er thut, ist vollkommen, alle Tugenden sind in ihm vereinigt; er hat von Allem die richtige Ansicht, und über nichts eine falsche Meinung, oder überhaupt eine blosse Meinung; der Schlechte umgekehrt kann nichts recht thun, hat alle Fehler an sich, besitzt über gar nichts ein richtiges

1) Plut. c. not. 10, 4: ναὶ, φασὶν· ἀλλὰ ὥσπερ ὁ πῆχυν ἀπέχων ἐν θαλάττῃ τῆς ἐπιφανείας οὐδὲν ἧττον πνίγεται τοῦ καταδεδυκότος ὀργυιὰς πεντακοσίας, οὕτως οὐδὲ οἱ πελάζοντες ἀρετῇ τῶν μακρὰν ὄντων ἧττόν εἰσιν ἐν κακίᾳ· καὶ καθάπερ οἱ τυφλοὶ τυφλοί εἰσι κἂν ὀλίγον ὕστερον ἀναβλέπειν μέλλωσιν, οὕτως οἱ προκόπτοντες ἄχρις οὗ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένουσιν. Diog. 127 (s. o. 228, 1). Stob. II, 236: πάντων τε τῶν ἁμαρτημάτων ἴσων ὄντων καὶ τῶν κατορθωμάτων καὶ τοὺς ἄφρονας ἐπίσης πάντας ἄφρονας εἶναι τὴν αὐτὴν καὶ ἴσην ἔχοντας διάθεσιν. Cic. Fin. III, 14, 48: *consentaneum est his quae dicta sunt, ratione illorum, qui illum bonorum finem quod appellamus extremum quod ultimum crescere putent posse, iisdem placere, esse alium alio etiam sapientiorem, itemque alium magis alio vel peccare vel recte facere. quod nobis non licet dicere, qui crescere bonorum finem non putamus.* Und nun folgen dieselben Vergleichungen, wie bei Plutarch. Sen. ep. 66, 10 (s. vor. Anm.): wie die Tugenden sich gleich sind, so auch *omnes homines, quibus illae contigere.* Ep. 79, 8: das Vollendete lässt keine Steigerung zu: *quicunque fuerint sapientes pares erunt et aequales.*

2) Stob. II, 198: ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.

3) Plut. aud. poët. 7, S. 25: μήτε τι φαῦλον ἀρετῇ προςεῖναι μήτε κακίᾳ χρηστὸν ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ πάντως μὲν ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλὸν εἶναι τὸν ἀμαθῆ, περὶ πάντα δ' αὖ κατορθοῦν τὸν ἀστεῖον.

Wissen, ist durchaus ungebildet, gewaltthätig, grausam, undankbar u. s. w. [1]. Die Stoiker lieben es, diese Vollkommenheit des Weisen im Gegensatz zu der absoluten Fehlerhaftigkeit des Thoren in den bekannten Paradoxen auszudrücken [2]. Der Weise allein soll frei sein, weil er allein sich aus sich selbst bestimmt [3]; er allein schön, weil nur die Tugend wahrhaft schön und liebenswürdig ist [4]; er allein reich und glücklich (εὐτυχής), weil die geistigen Güter die werthvollsten sind, der wahre Reichthum in der Bedürfnisslosigkeit besteht [5]; ja absolut reich, denn wer von Allem die richtige Ansicht hat, der hat Alles in seinem geistigen Besitz [6], und wer von Allem den rechten Gebrauch macht, der verhält sich zu Allem als Eigenthümer [7]. Nur die Weisen verstehen zu gehorchen, aber auch nur sie zu herrschen; sie allein sind daher Könige, Feldherrn, Steuermänner u. s. f. [8]; ebenso sind sie die alleinigen Redner, Dichter, Wahrsager u. s. w. [9], und da nur ihre Ansicht über die Götter und die Gottesverehrung die richtige, nur bei ihnen eine wahre Frömmigkeit möglich ist, so sind sie auch die alleinigen Priester und Freunde der Götter, wogegen alle Thoren nothwendig gottlos, unheilig, Feinde der Götter sein sollen [10]. Nur der Weise ist der Dank-

1) Stob. Ekl. II, 116 f. 120. 196. 198 ff. 220. 232 f. Diog. VII, 117 ff. 125. Cic. Acad. I, 10, 38. II, 20, 66. Plut. Sto. rep. 11, 1. Sen. Benef. IV, 26 f. Sext. Math. VII, 434.

2) M. vgl. zum Folgenden die reichhaltige, aber ungeordnete Sammlung von Aussprüchen über Weise und Unweise bei Baumhauer Vet. philosoph. doctr. de morte volunt. 169 ff.

3) Diog. 121. 32 f. Cic. Acad. II, 44, 136. Parad. 5: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος.

4) Plut. c. not. 28, 1. Cic. Acad. a. a. O. Sext. Math. XI, 170.

5) Cic. Parad. 6. Acad. a. a. O. Kleanthes b. Stob. Floril. 94, 28. Sext. a. a. O. Alex. Aphr. Top. 79, o. m.

6) Sen. Benef. VII, 3, 2 f. 6, 3. 8, 1.

7) Cic. Acad. a. a. O. Diog. VII, 125.

8) Cic. a. a. O. Diog. VII, 122. Stob. II, 206. Plut. Arat. 23; über die sämmtlichen bisher besprochenen Bestimmungen: Plut. c. not. 3, 2. De adulat. 16, S. 58 tranqu. an. 12, S. 472. Ps. Plut. De nobilit. 17, 2. Cic. Fin. III, 22, 75. Horaz ep. I, 1, 106 ff. Sat. I, 3, 124 ff. u. A.

9) Plut. tranq. an. 12. Cic. Divin. II, 63, 129. Stob. II, 122 vgl. Ps.-Plut. v. Hom. 143.

10) Stob. II, 122 f. 216. Diog. 119. Sen. provid. 1, 5. Dass die Weisen

barkeit, der Liebe, der Freundschaft fähig [1]), nur ihm kann eine Wohlthat erwiesen werden, für den Schlechten dagegen ist nichts nützlich und brauchbar u. s. w. [2]). Um es mit Einem Wort zu sagen: der Weise ist schlechthin vollkommen, schlechthin leidens- und bedürfnisslos, schlechthin glückselig [3]), er steht, wie die Stoa abschliessend erklärt, selbst hinter Zeus an Glückseligkeit nicht zurück [4]) — denn der einzige Unterschied, der der Zeit, soll ja zur Vermehrung der Glückseligkeit nichts beitragen [5]). Der Unweise dagegen ist durchaus thöricht, unglückselig und verkehrt, oder wie der stoische Kraftausdruck lautet: jeder Unweise ist ein Verrückter, denn verrückt ist, wer über sich selbst und das, was ihn zunächst angeht, kein Bewusstsein hat [6]).

Diese Behauptung musste um so tiefer einschneiden, je weniger die Stoiker ausser ihrer eigenen oder einer der ihrigen verwandten Philosophie eine wirkliche Tugend und Weisheit zugaben, und je ungünstiger sie überhaupt über den sittlichen Zustand der Menschheit urtheilten. Dass dieses Urtheil nur ein sehr herbes sein konnte, diess war in ihrem ganzen Standpunkt begründet. Eine Philosophie, welche ihr sittliches Ideal den herrschenden Begriffen so schroff entgegenstellt, kann einerseits nur aus einer durchgreifenden Missbilligung der bestehenden Zustände entsprungen

Freunde der Götter seien, und die Götter der Weisen, führt auch Philodemus π. θεῶν διαγωγῆς Vol. Hercul. VI, 29 als stoisch an.

1) Sen. ep. 81, 11 f. Stob. II, 118.

2) Sen. Benef. V, 12, 3 ff. Plut. St. rep. 12, 1. c. not. 20, 1 und oben 195, 3.

3) Stob. II, 196 f. Plut. Stoic. abs. poët. dic. c. 1. 4 u. A. Vgl. das Frühere über die Apathie und die Autarkie der Tugend.

4) Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 13, 2. c. not. 33, 2. Stob. II, 198. Sen. prov. 1, 5: *bonus ipse tempore tantum a Deo differt.* Ebd. 6, 4 ff., wo Jupiter den Tugendhaften sogar sagt: *hoc est, quo Deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.* Ep. 73, 11 f. De const. 8, 2. Cic. N. D. II, 61, 153. Epiktet Diss. I, 12, 26. Man. 15. Horaz ep. I, 1, 106 ff.

5) S. S. 203, 2 und Sen. ep. 53, 11: *non multo te Di antecedent ... diutius erunt: at mehercules magni artificis est clusisse totum in exiguo. tantum sapienti sua, quantum Deo omnis aetas patet.* 73, 13: *Jupiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris aestimat, quod virtutes ejus spatio breviore cluduntur.*

6) πᾶς ἄφρων μαίνεται Cic. Parad. 4. Tusc. III, 5, 10. Diog. VII, 124. Stob. Ekl. II, 124. Horaz Sat. II, 3, 43.

sein, und andererseits muss sie dazu hinführen. Nach stoischem Maasstab musste ja die überwiegende Mehrzahl, ja fast die Gesammtmasse der Menschen der Klasse der Unweisen zugezählt werden; und wenn nun alle Unweisen gleichsehr und durchaus schlecht sind, so konnte man in der Menschheit nur ein Meer von Verkehrtheit und Lastern erblicken, aus dem höchstens einige wenige Schwimmer an weit zerstreuten Punkten auftauchen [1]. Der Mensch wandelt, wie schon Kleanthes klagt [2], sein Leben lang in Schlechtigkeit; kaum dass Einzelne nach langem Irrthum am Abend ihres Lebens zur Tugend durchdringen. Dass diess die allgemeine Ansicht seiner Schule war, wird durch ihre Sätze über die Verrücktheit der Unweisen und die Seltenheit des Weisen [3] zur Genüge erwiesen. Kein Anderer aber aber hat dieses Urtheil öfter und stärker ausgesprochen, als Seneca. Wir sind schlecht, sagt er, wir sind schlecht gewesen, und wir werden schlecht sein. Unsere Voreltern haben über den Verfall der Sitten geklagt, wir klagen darüber und unsere Nachkommen werden darüber zu klagen haben. In Wahrheit sind es nur geringe Schwankungen, denen der sittliche Zustand unterliegt: die Erscheinungsformen des Bösen wechseln, seine Macht bleibt dieselbe [4]. Alle sind schlecht, und wer noch nichts Böses gethan hat, der wäre doch im Stand,

1) Wie diess der Peripatetiker Diogenian b. Eus. praep. ev. VI, 8, 10 Chrysippus vorhält: πῶς οὖν οὐδένα φῂς ἄνθρωπον, ὃς οὐχὶ μαίνεσθαί σοι δοκεῖ κατ' ἴσον Ὀρέστῃ καὶ Ἀλκμαίωνι, πλὴν τοῦ σοφοῦ; ἕνα δὲ ἢ δύο μόνους φῂς σοφοὺς γεγονέναι; Aehnlich Plut. Sto. rep. 31, 5.

2) Bei Sext. Math. IX, 90 (im Zusammenhang der S. 124, 1 berührten Beweisführung): der Mensch kann nicht das vollkommenste Wesen sein, οἷον εὐθέως, ὅτι διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μή γε, τὸν πλεῖστον· καὶ γὰρ εἴ ποτε περιγένοιτο ἀρετῆς, ὀψὲ καὶ πρὸς ταῖς τοῦ βίου δυσμαῖς περιγίνεται.

3) Ich werde auf diesen Punkt im nächsten Kapitel noch einmal zurückkommen; vorläufig vgl. m. Anm. 1 und Sext. Math. IX, 133: εἰσὶν ἄρα σοφοί· ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς, μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος κατ' αὐτοὺς τοῦ σοφοῦ. Alex. Aphrod. De fato c. 28, S. 90: τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοὶ, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εἷς ἢ δεύτερος ὑπ' αὐτῶν γεγονέναι μυθεύεται, ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ παρὰ φύσιν, σπανιώτερον τοῦ Φοίνικος ... οἱ δὲ πάντες κακοὶ καὶ ἐπίσης ἀλλήλοις τοιοῦτοι, ὡς μηδὲν διαφέρειν ἄλλον ἄλλου, μαίνεσθαι δὲ ὁμοίως πάντας. Philodem. De Mus. (Vol. Herc. I) col. 11. 18: der Stoiker dürfe sich nicht auf das Urtheil der Menge (den *consensus gentium*) stützen, da er ja diese durchweg für verrückt und gottverhasst halte.

4) Benef. I, 10, 1—3.

es zu thun; Alle sind undankbar, habsüchtig, feige, gottlos u. s. w., Alle sind verrückt [1]). Wir alle haben gefehlt, der Eine leichter, der Andere schwerer, und wir werden alle fehlen bis an's Ende unseres Daseins [2]); Einer drängt den Andern zum Bösen, und die Menge der Schlechten duldet es nicht, dass Einzelne sich bessern [3]); wer über die Laster der Menschen zürnen wollte, statt ihre Irrthümer zu beklagen, der fände in der Masse der Frevel kein Ende [4]). Einem Seneca bot allerdings sein Zeitalter zu derartigen Ergüssen nur allzu reichliche Veranlassung; aber auch seinen Vorgängern konnte es in dem ihrigen nicht daran fehlen, und alle Voraussetzungen des stoischen Systems machten es bei folgerichtigem Denken unmöglich, die grosse Mehrzahl der Menschen für etwas anderes, als für eine Schaar von Thoren und Sündern zu halten. Selbst die berühmtesten Namen wussten die Stoiker von diesem Urtheil nicht auszunehmen. Fragte man sie um Beispiele der Weisheit, so verwiesen sie auf einen Sokrates, Diogenes, Antisthenes [5]), und in späterer Zeit auf einen Cato [6]); dagegen mussten sie den grössten Staatsmännern und Helden der Vorzeit nicht blos mit Plato die philosophische, sondern alle und jede wahre Tugend absprechen [7]), und kaum das Zugeständniss will sich mit ihren Sätzen von der Gleichheit aller

1) De ira III, 26, 4 f. Benef. V, 17, 3.

2) De clement. I, 6, 3 vgl. De ira II, 28, 1. III, 27, 3.

3) Ep. 41, 9. v. be. 1, 4.

4) M. s. die pathetische Schilderung De ira II, 8—10, wo u. A.: *ferarum iste conventus est ... certatur ingenti quidem nequitiae certamine: major cotidie peccandi cupiditas*, *minor verecundia est* u. s. w.

5) Diog. VII, 91: τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτήν εἶναι τὴν ἀρετήν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ ἠθικοῦ λόγῳ τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην. (Ueber die Beschränkung, die auch hierin noch liegt, wird sogleich gesprochen werden.) Epikt. Man. 15, der neben Diogenes auch Heraklit als θεῖοι nennt.

6) M. s. über ihn die maasslosen Lobsprüche seines Bewunderers Seneca z. B. De const. 7, 1: der Weise sei kein unwirkliches Ideal, wenn er auch, wie alles Grosse, nur selten vorkomme. *ceterum hic ipse M. Cato vereor ne supra nostrum exemplar sit.* Ebd. 2, 1: *Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis Deos immortales dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus seculis.*

7) Plutarch prof. in virt. 2, S. 76. Cic. Off. III, 4, 16 (S. 226, 5, Schl.) u. A.

Nichtweisen vertragen, dass die allgemeinen Fehler den Einen in geringerem Maasse beiwohnen als den Andern [1]).

Sind aber die beiden sittlichen Zustände so schroff geschieden, so ist natürlich kein allmähliger Uebergang von dem einen zum andern möglich. Mochten daher die Stoiker auch einen Fortschritt von der Thorheit und Schlechtigkeit zur Weisheit annehmen [2]), so mussten sie doch den wirklichen Eintritt in die letztere für etwas Momentanes erklären [3]): die Fortschreitenden ohne Ausnahme gehören noch zu den Thoren [4]), und der weise Gewordene soll sich seines neuen Zustandes im ersten Anfang nicht bewusst sein [5]); der Uebergang in denselben erfolgt so rasch, und

1) Sen. Benef. IV, 27, 2: *itaque errant illi, qui interrogant Stoicos: quid ergo? Achilles timidus est? quid ergo? Aristides, cui justitia nomen dedit, injustus est?* u. s. w. *non hoc dicimus, sic omnia vitia esse in omnibus, quomodo in quibusdam singula eminent: sed malum ac stultum nullo vitio vacare ... omnia in omnibus vitia sunt, sed non omnia in singulis exstant* (d. h. nicht alle sind in Jedem gleich hervorragend). Es bedarf kaum der Bemerkung, wie nahe diese Behauptung mit der augustinischen Lehre von den Tugenden der Heiden, die stoische Schilderung des Thoren mit der christlichen Ansicht über den Unwiedergeborenen, und der ganze Dualismus der Weisen und Thoren mit dem Dualismus der Glaubigen und Unglaubigen verwandt ist.

2) Plut. c. not. 10, 1. prof. in virt. 12, S. 82. Sen. ep. 75, 8 ff. u. a. St.

3) Plut. c. not. 9 (s. Anm. 5) Stoic. abs. poët. dic. c. 2 ff., wo die Stoiker darüber verspottet werden, dass Jemand ihrer Meinung nach hässlich, arm, schlecht, elend u. s. f. zu Bett gehen, und am andern Morgen weise, tugendhaft, reich, glückselig, als König u. s. w. aufstehen könne. Dasselbe prof. in virt. c. 1, S. 75, wo auch die Bemerkung Zeno's, man könne an seinen Träumen sehen, ob man im Guten fortschreite.

4) S. o. 228, 1. Plut. prof. in virt. c. 1, Anf. c. not. 10, 2 ff. (vgl. S. 230, 1). Sen. ep. 75, 8.

5) Plut. c. not. 9, 1: τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον οἴονται διαλεληθέναι δ' αὐτὸν ὅτι μικρῷ πρόσθεν ἀθλιώτατος ὢν καὶ ἀφρονέστατος νῦν ὁμοῦ φρόνιμος καὶ μακάριος γέγονεν. Aehnlich Sto. rep. 19, 3. Zur Erläuterung dieser Angabe verweist Ritter III, 657 sehr richtig neben Stob. II, 234 (γίγνεσθαι δὲ καὶ διαλεληθότα τινὰ σοφὸν νομίζουσι κατὰ τοὺς πρώτους χρόνους) auf Philo de agric. S. 325 (211, A Hösch.): die noch ungeübten Vollkommenen παρὰ τοῖς φιλοσόφοις διαλεληθότες εἶναι λέγονται σοφοί. τοὺς γὰρ ἄχρι σοφίας ἄκρας ἐληλακότας καὶ τῶν ὅρων αὐτῆς ἄρτι πρῶτον ἁψαμένους ἀμήχανον εἰδέναι, φασὶ, τὴν ἑαυτῶν τελείωσιν. μὴ γὰρ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἄμφω συνίστασθαι, τήν τε πρὸς τὸ πέρας ἄφιξιν καὶ τὴν τῆς ἀφίξεως κατάληψιν, ἀλλ' εἶναι μεθόριον ἄγνοιαν u. s. w. Auch Sen. ep. 75, 9 erörtert diesen Gegenstand,

in dem früheren Zustand sind so wenig Anknüpfungspunkte für den neuen gegeben, dass das Selbstbewusstsein mit der thatsächlichen Aenderung in der Beschaffenheit des Menschen nicht gleichen Schritt hält, diese vielmehr erst aus der nachfolgenden Erfahrung erkannt wird.

In dieser Schilderung des Weisen hat der moralische Idealismus des stoischen Systems seinen Gipfel erreicht. Der tugendhafte Wille erscheint hier so vollständig abgelöst von allen sinnlichen Lebensbedingungen, so schlechthin frei von allen Schranken des natürlichen Daseins, das Individuum ist so rein zum Organ des allgemeinen Gesetzes geworden, dass wir uns nur fragen müssen, mit welchem Recht ein solches Wesen noch ein Individuum genannt würde, ob und wie es als Mensch unter Menschen lebend gedacht werden könne? Aber auch den Stoikern selbst musste sich diese Frage aufdrängen, und wenn sie nicht von vorne herein auf die praktische Durchführbarkeit, und ebendamit auch auf die wissenschaftliche Wahrheit ihres Ideals verzichten wollten, so konnten sie sich der Aufgabe nicht entziehen, seine Vereinbarkeit mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens und den Bedingungen der Wirklichkeit nachzuweisen. Machten sie aber einmal diesen Versuch, so konnte es nicht fehlen, dass sie nun doch wieder eine gewisse Verständigung mit den Meinungen und Neigungen der Menschen suchten, gegen die sie erst eine so schroff abweisende Stellung eingenommen hatten; es konnte diess um so weniger ausbleiben, je grösser der Werth war, der von ihrem System selbst theils auf seine praktische Wirkung, theils auf seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Urtheil gelegt wurde. Geht daher auch die ursprüngliche Richtung der stoischen Moral auf die ganz reine und unbedingte Unterwerfung des Einzelnen unter das allgemeine Gesetz, so macht doch in ihrer weiteren Ausführung das Recht der Individualität seinen Einfluss unvermerkt geltend, und aus diesen

nur dass er diejenigen, welche das Bewusstsein ihrer Vollendung noch nicht erreicht haben, nicht den Weisen, sondern erst den Fortschreitenden, als höchste Klasse derselben, zuzählt. Prantl's Vermuthung, dass der σοφὸς διαλεληθὼς mit dem unter dem Namen διαλανθάνων bekannten Fangschluss combinirt worden sei, (Gesch. der Logik I, 490, 210) kann ich mir nicht aneignen.

entgegengesetzten Strömungen erzeugt sich eine Abweichung von der geraden Linie des Systems, deren verschiedene Ausbeugungen nach der Seite der gewöhnlichen Lebensansicht wir zunächst in's Auge fassen müssen.

9. Fortsetzung. B. Die Milderung des sittlichen Idealismus durch die Rücksicht auf das praktische Bedürfniss.

Die ganze Ethik der Stoiker wurzelt in dem Satze, dass nur die Tugend ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Uebel sei. Eben dieser Satz brachte aber die Stoiker nicht blos mit der gewöhnlichen Meinung in auffallenden Widerstreit, sondern er war auch in ihrem System selbst nicht ohne Schwierigkeiten. Für's Erste nämlich ist die Tugend in ihrem Dasein an gewisse Bedingungen geknüpft, und sie hat gewisse Folgen, die sich nicht von ihr trennen lassen; und wir haben früher gesehen, dass die Stoiker auch diese unter die Güter mitaufnahmen [1]. Weiter aber soll die Tugend desshalb das einzige Gut sein, weil nur das Naturgemässe ein Gut und nur das vernünftige Handeln für den Menschen naturgemäss sei. Allein lässt sich dieses so unbedingt und ausschliessend behaupten? Der Grundtrieb ist nach stoischer Lehre der Selbsterhaltungstrieb; dieser schliesst aber offenbar auch die Erhaltung und Förderung des sinnlichen Lebens in sich. Die Stoiker konnten daher nicht umhin, auch physische Güter und Thätigkeiten unter die naturgemässen Dinge zu rechnen: zu dem ersten Naturgemässen soll vor Allem die Gesundheit, die richtige sinnliche Wahrnehmung u. s. w. gehören [2], und derselbe

1) S. 196, 1.

2) Cic. Fin. III, 5, 17. Gell. N. A. XII, 5, 7: der ursprüngliche Gegenstand der natürlichen Selbstliebe sind die πρῶτα κατὰ φύσιν, und jene Selbstliebe besteht darin, *ut omnibus corporis sui commodis gauderet* [*unusquisque*], *ab incommodis omnibus abhorreret.* Stob. Ekl. II, 142: Einiges ist naturgemäss, Anderes naturwidrig, noch Anderes keines von beiden. Zu dem Naturgemässen gehört Gesundheit, Stärke u. dgl. Ebd. S. 148: τῶν δὲ κατὰ φύσιν ἀδιαφόρων ὄντων τὰ μέν ἐστι πρῶτα κατὰ φύσιν τὰ δὲ κατὰ μετοχήν. πρῶτα μέν ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις ἢ σχέσις κατὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους γινομένη, οἷον ὑγεία καὶ αἴσθησις, λέγω δὲ τὴν κατάληψιν καὶ ἰσχύν. κατὰ μετοχὴν δὲ . . . οἷον χεὶρ ἀρτία καὶ σῶμα ὑγιαῖνον καὶ αἰσθήσεις μὴ πεπηρωμέναι. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν παρὰ φύσιν

Satz musste sich der Schule auch aus dem praktischen Gesichtspunkt empfehlen, denn wenn unter den Dingen als solchen kein Werthunterschied ist, so ist auch keine vernünftige Auswahl und kein Handeln nach Gründen möglich [1]. Nun verwahren sie sich freilich gegen die Meinung, als ob das erste Naturgemässe schon das Vollendete oder Gute sei, wie ja auch auf der theoretischen Seite in der sinnlichen Wahrnehmung zwar die Quelle alles Wissens, aber doch nicht die Wahrheit liegen soll: wenn der Mensch das allgemeine Gesetz des Handelns erkannt hat, so wird er ihrer Ansicht nach ihm gegenüber alles Sinnliche und blos Individuelle gering achten, es für ein blosses Mittel im Dienste der Tugend und Vernunft ansehen [2]. Aber wie diess möglich sein soll, lässt sich schwer angeben. Wie vielmehr schon die gleichzeitigen Gegner der Stoa daran Anstoss nahmen, dass das erste Naturgemässe in keiner Beziehung unter die Zwecke des naturgemässen Lebens gehören solle [3], so werden auch wir einige Bedenken nicht unterdrücken können, wenn uns gesagt wird: alle Pflichten beziehen sich auf die Erlangung jenes ursprünglich Naturgemässen, aber doch dürfe dasselbe nicht für das

κατ' ἀνάλογον. Vgl. ebd. S. 60, wo die Aufzählung der πρῶτα κατὰ φύσιν gleichfalls stoisch ist, und oben S. 192.

1) Cic. Fin. III, 15, 50: *Deinceps explicatur differentia rerum; quam si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone: nec ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas, quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset neque ullum delectum adhiberi oporteret.* Den gleichen Grund kehrte ja die Stoa (s. o. S. 73, 3) auch gegen die theoretische Adiaphorie der Skeptiker, mit welcher die praktische Aristo's, von der skeptischen Ataraxie nur dem Namen nach verschieden, um so mehr zusammenhängt, da auch Aristo zur Skepsis hinneigte; vgl. S. 50, 4.

2) Cic. Fin. III, 6, 21: *prima est enim conciliatio* [οἰκείωσις] *hominis ad ea quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant* ἔννοιαν *illi, viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae primum dilexerat: atque ita cognitione et ratione collegit ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum ... cum igitur in eo sit id bonum, quo referenda sint omnia ... quanquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est, eorum autem quae sunt prima naturae propter se nihil expetendum* u. s. w. Aehnlich Gell. a. a. O.

3) Plut. comm. not. c. 4 f. Cic. Fin. IV, 17. V, 24, 72. 29, 89.

Ziel unseres Handelns gehalten werden [1]; nicht das Naturgemässe selbst, sondern die vernünftige Auswahl und Zusammenfassung des Naturgemässen sei das Gute [2]. Wussten sich aber auch die Stoiker über diese Bedenken wegzusetzen, so konnten sie sich doch nicht verbergen, dass dasjenige, was sich auf unser sinnliches Wohl bezieht, wenigstens einen gewissen Werth habe, und in allen den Fällen zu begehren sei, in denen kein höheres Gut darunter Noth leidet, und dass ebenso umgekehrt das, was unserem sinnlichen Wohl widerstreitet, abgesehen von höheren Pflichten, im Unwerth (ἀπαξία) sei, und desshalb mit Recht gemieden werde [3]. Diese Dinge und Thätigkeiten sollen allerdings nicht zu dem absolut Werthvollen oder den Gütern gerechnet werden [4]; und es war insofern ein Hinüberschwanken von der stoischen Lehre zur peripatetischen, wenn Kleanthes' Mitschüler Herillus die leiblichen und äusseren Güter als einen zweiten oder Unterzweck neben der Tugend aufführte [5]. Aber doch sind die

1) Cic. Fin. III, 6, 22: *ut recte dici possit, omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae: nec tamen ut hoc sit bonorum ultimum, propterea quod non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio. consequens enim est et post oritur* u. s. w.

2) Plut. c. not. 26, 2: εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν [τὰ] πρῶτα κατὰ φύσιν ἀγαθὰ μή ἐστιν, ἡ δ' εὐλόγιστος ἐκλογὴ καὶ λῆψις αὐτῶν καὶ τὸ πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν u. s. w. εἴπερ γὰρ οἴονται, μὴ στοχαζομένους μηδ' ἐφιεμένους τοῦ τυχεῖν ἐκείνων τὸ τέλος ἔχειν, ἀλλ' οὗ δεῖ ἐκεῖνα ἀναφέρεσθαι, τὴν τούτων ἐκλογὴν, καὶ μὴ ταῦτα. τέλος μὲν γὰρ τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα φρονίμως· ἐκεῖνα δ' αὐτὰ καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ' ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα. Cic. s. S. 238, 2.

3) Cic. a. a. O. 6, 20. Plut. a. a. O. Stob. II, 142. Diog. VII, 105. Weiteres sogleich.

4) S. S. 197 ff. und Stob. II, 132: διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἱρετὸν καὶ ληπτὸν καὶ καθόλου τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀξίαν ἔχοντος.

5) Diog. VII, 165: Herillus lehrte, διαφέρειν τέλος καὶ ὑποτελίδα (über diesen Ausdruck vgl. auch Stob. II, 60). τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν. Daher wirft ihm Cic. Fin. IV, 15, 40 vor: *facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum*, sofern er nämlich das Aeussere weder geringschätze, noch mit dem letzten Zweck in Verbindung setze. Doch lässt ihn Diog. a. a. O. auch lehren: τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι, und Cic. Off. I, 2, 6 nennt ihn sogar neben Pyrrho und Aristo als Adiaphoristen. Hienach erscheint Herill's Abweichung vom ächten Stoicismus nicht sehr bedeutend. Nach Cic. Fin. II, 13, 43 vgl. Off. a. a. O. fand er überdiess seit Chrysipp's Zeit keinen Anklang mehr.

Stoiker darum nicht gesonnen, mit dem gleichzeitigen Aristo von Chius, welcher die Stoa auch hierin auf dem Standpunkt der cynischen Philosophie festzuhalten strebte, jeden Werthunterschied unter den sittlich gleichgültigen Dingen zu läugnen [1]), und eben in dieser Gleichgültigkeit gegen alles Aeussere das höchste Lebensziel zu suchen [2]). Wie vielmehr ihre Tugend im Vergleich mit der cynischen den positiveren Charakter des thatkräftigen Willens trägt, so suchen sie auch zu den äusseren Gegenständen und Bedingungen dieser Thätigkeit ein bestimmtes Verhältniss, das für die Erwählung oder Verwerfung, überhaupt für die praktische Entscheidung massgebend sein kann. Sie theilen demnach die gleichgültigen Dinge selbst wieder in drei Klassen. Zu der ersten gehört alles dasjenige, was zwar vom sittlichen oder absoluten Standpunkt aus weder ein Gut noch ein Uebel ist, was aber doch einen gewissen Werth hat, mag ihm nun dieser an und für sich, wegen seiner Angemessenheit an die menschliche Natur, oder mag er ihm nur als einem Hülfsmittel des sittlichen und naturgemässen Lebens, oder in beiden Beziehungen zukommen. Die zweite Klasse umfasst umgekehrt alles das, was an sich selbst oder in seinem Verhältniss zu höheren Zwecken naturwidrig und schädlich zu sein pflegt; die dritte diejenigen Dinge und Thätig-

1) Cic. Legg. I, 21, 55: *si, ut Chius Aristo dixit, solum bonum esse diceret quod honestum esset malumque quod turpe, ceteras res omnes plane pares ac ne minimum quidem utrum adessent an abessent interesse.* Ebd. 13, 38. Fin. IV, 17, 47: *ut Aristonis esset explosa sententia dicentis, nihil differre aliud ab alio nec esse res ullas praeter virtutes et vitia intra quas quidquam omnino interesset.* Ebd. II, 13, 43. III, 3, 11 f. 15, 50. IV, 16, 43. 25, 68. V, 25, 73. Acad. II, 42, 130. Offic. a. a. O. Fragm. Hortens. b. Nonn. Praefract. Diog. VII, 160. Sext. Math. XI, 64. Cic. stellt den Aristo gewöhnlich mit Pyrrho zusammen.

2) Diog. a. a. O.: τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδὲ ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα. Cic. Acad. a. a. O. *huic summum bonum est in his rebus* (die sittlichen Adiaphora) *neutram in partem moveri; quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur.* Chrysippus b. Plut. c. not. 27, 2: die Adiaphorie gegen das, was weder gut noch schlecht ist, setze den Begriff des Guten voraus, und doch solle nach Aristo das Gute nur in jener Adiaphorie bestehen. Stob. I, 920. Klemens Strom. II, 416, C. Ueber Chrysipp's Polemik gegen diese Adiaphorie s. m. auch Cic. Fin. IV, 25, 68.

keiten, die nicht einmal in diesem bedingten Sinn einen Werth oder Unwerth haben. Die erste Klasse wird als das Vorzügliche oder Wünschenswerthe (προηγμένον), die zweite als das Verwerfliche (ἀποπροηγμένον), die dritte als das Mittlere bezeichnet [1]); das Letztere heisst im engern Sinn ἀδιάφορον [2]), und zu demselben wird neben dem schlechthin Gleichgültigen auch alles das gezählt, was nur einen so geringen Werth oder Unwerth hat, dass es weder Verlangen noch Abscheu zu erwecken geignet ist, und es wird insofern das προηγμένον und ἀποπροηγμένον auch als dasjenige definirt, was einen bedeutenden Werth oder Unwerth habe [3]). Zu dem Wünschenswerthen rechneten die Stoiker theils geistige Eigenschaften und Zustände, wie gute Anlagen und Kunstfertigkeiten, auch den Fortschritt zur Tugend, sofern dieser doch noch nicht die Tugend selbst ist, theils körperliche Vorzüge, die Schönheit, Stärke, Gesundheit und das Leben selbst, theils endlich äussere Güter, wie Reichthum, Ehre, edle Abkunft, Verwandte u. s. w.; zu dem Verwerflichen die entgegengesetzten Dinge

1) Diog. VII, 105: τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα τὰ δὲ ἀποπροηγμένα. προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν· ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα. Unter der ἀξία aber, deren drei Bedeutungen erörtert werden, verstehen sie hier: μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον. 107: τῶν προηγμένων τὰ μὲν δι' αὑτὰ προῆκται, τὰ δὲ δι' ἕτερα, τὰ δὲ δι' αὑτὰ καὶ δι' ἕτερα ... δι' αὑτὰ μὲν ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί. δι' ἕτερα δὲ ὅτι περιποιεῖ χρείας οὐκ ὀλίγας. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ ἀποπροηγμένον κατὰ τὸν ἐναντίον λόγον. Wesentlich gleich, es scheint nach derselben Quelle, nur ausführlicher Stob. Ekl. II, 142 ff.; vergl. ferner Cic. Acad. I, 10, 36 f. Fin. III, 15, 50 ff. IV, 26, 72. Sext. Pyrrh. III, 191. Math. XI, 60 ff. Alex. Aphr. De an. 157, m. u. A. Ueber den Begriff des προηγμένον und seinen Unterschied vom ἀγαθὸν erklärt sich Zeno b. Stob. 156 (Cic. Fin. III, 16, 52): προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον ὂν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον ... οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον, διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. τὸ δὲ προηγμένον, τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον, συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει· οὐδὲ γὰρ ἐν αὐλῇ τὸν προηγούμενον εἶναι τὸν βασιλέα, ἀλλὰ τὸν μετ' αὐτὸν τεταγμένον.

2) Stob. II, 142: ἀδιάφορα δ' εἶναι λέγουσι τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, διχῶς τὸ ἀδιάφορον νοεῖσθαι φάμενοι, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν· καθ' ἕτερον δὲ τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν (-τὰ καθάπαξ ἀδιάφορα). Ebenso Diog. VII, 104. Noch eine dritte Bedeutung unterscheidet Sext. M. XI, 60, sie ist aber nur eine Unterabtheilung der zweiten.

3) Vor. Anm. und Stob. II, 144. 156. Sext. P. III, 191. M. XI, 62.

uud Zustände; zu dem schlechthin Gleichgültigen alles das, was auf unsere Wahl keinerlei bestimmenden Einfluss haben kann, wie etwa die Frage, ob die Zahl meiner Haare gerade oder ungerade ist, ob ich ein Blatt vom Boden aufheben oder liegen lassen, ob ich dieses oder jenes Geldstück zu einer Zahlung verwenden soll [1]. Nun wollten sie allerdings den blos relativen Werth des προηγμένον von dem absoluten des sittlich Guten streng unterschieden, und nur dieses ein Gut genannt wissen, weil es allein unter allen Umständen nützlich und nothwendig sei, wogegen auch die vorzüglichsten von den sittlich gleichgültigen Dingen unter Umständen nachtheilig, und auch die verwerflichsten derselben, wie Krankheit, Armuth u. s. f., unter Umständen nützlich sein können [2]. Ebensowenig wollten sie zugeben, dass die Selbstgenügsamkeit des Weisen durch die Anerkennung eines Wünschenswerthen ausser ihm nothleide: der Weise brauche diese Dinge, sagte Chrysippus [3], doch ohne ihrer zu bedürfen. Aber doch geräth ihre Lehre vom Guten durch die Behauptungen über das Wünschenswerthe und Verwerfliche sichtbar in's Schwanken; zwischen die Güter und Uebel hat sich in demselben ein Drittes von zweifelhafter Beschaffenheit in die Mitte gedrängt, und wie wir oben gesehen haben, dass sie auf dieses den Namen des Adiaphoron nur im weiteren Sinn anwenden wollten, so konnten sie auch andererseits die Bezeichnung des Guten für das Wünschenswerthe nicht schlechthin zurückweisen [4], und manche von den

1) Diog. VII, 106. Stob. II, 142 ff. Cic. Fin. III, 15, 51. Sext. a. d. a. O. Plut. Sto. rep. 30 u. A. Nicht ganz einig waren die Stoiker darüber, ob der Nachruhm nach dem Tode zu dem Wünschenswerthen zu rechnen sei; nach Cic. Fin. III, 17, 57 verneinte es Chrysippus und Diogenes, wogegen es die Jüngeren, von dem Akademiker Karneades gedrängt, zugaben. Sen. ep. 102, 3 ff. führt sogar das als stoischen Satz aus, dass der Nachruhm ein Gut sei. Doch steht *bonum* hier wohl ungenau für das προηγμένον.

2) Cic. Fin. III, 10, 34. 16, 52. Sext. M. XI, 62 u. A. s. S. 198 f. 241, 2.

3) Bei Sen. ep. 9, 14: *sapientem nulla re egere* [δεῖσθαι], *et tamen multis illi rebus opus esse* [χρῆναι].

4) Plut. Sto. rep. 30, 4: ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τἀναντία ταύταις ταῖς λέξεσιν· ἔστιν, εἴ τις βούλεται, κατὰ τὰς τοιαύτας παραλλαγὰς (mit Rücksicht auf die Grösse des Unterschieds zwischen dem προηγμένον nnd ἀποπροηγμ.) τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτῶν λέγειν τὸ δὲ κακὸν . . . ἐν μὲν τοῖς σημαινομένοις οὐ διαπίπτοντος

Dingen, welche sie sonst für gleichgültig zu erklären pflegten, vom höchsten Gut nicht unbedingt ausschliessen [1]). Dass es sich aber dabei doch nicht blos um die Namen handelte, zeigt sich, wenn wir die konkreten Fälle in's Auge fassen; wenn wir nicht blos einen Seneca [2]) den äusseren Besitz in aristotelischer Weise als ein Hülfsmittel der Tugend vertheidigen, einen Hekato und selbst einen Diogenes mehr als zweideutige Urtheile über erlaubten und unerlaubten Gewinn fällen hören [3]), nicht blos von Panätius Einzelnes vernehmen, was mit der Strenge der stoischen Grundsätze nicht übereinstimmt [4]), sondern auch von Chrysippus erfahren, er habe es für verrückt erklärt, Gesundheit, Reichthum und Schmerzlosigkeit nicht zu begehren [5]), er habe dem Staatsmann erlaubt, Reichthum, Ehre u. s. w. wie wirkliche Güter zu behandeln [6]), er, und die ganze stoische Schule mit ihm, habe auch solchen Erwerb des Weisen würdig gefunden, an dem sonst in der öffentlichen Meinung der Griechen ein Flecken

αὐτοῦ τὰ δ' ἄλλα στοχαζομένου τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας. Vgl. S. 242, 1. Cic. Fin. IV, 25, 68 und die früheren Nachweisungen über die Eintheilung der Güter S. 196, 1. Nach Diog. 103 hätte auch Posidonius die leiblichen und äusseren Vorzüge zu den ἀγαθὰ gerechnet; bei Sen. ep. 87, 35 jedoch beweist er ausdrücklich, dass sie diess nicht seien.

1) Sen. ep. 95, 5: *Antipater quoque inter magnos sectae hujus auctores aliquid se tribuere dicit externis* (nämlich zur Vollständigkeit des höchsten Guts), *sed exiguum admodum.* Seneca deklamirt hier im Sinn des strengeren Stoicismus gegen diese Ketzerei, aber De vita be. 22, 5 sagt er selbst: *apud me divitiae aliquem locum habent*, nur nicht *summum ac postremum* — welches Letztere aber kein Philosoph jemals behauptet hat.

2) De vita beata c. 21 f.

3) Cic. Off. III, 12, 51. 13, 55. 23, 91. 15, 63. 23, 89: Diogenes von Seleucia erklärt es für erlaubt, wissentlich falsches Geld auszugeben, bei einem Kauf wesentliche Mängel des Kaufobjekts zu verschweigen u. dgl., Hekato aus Rhodus (ein Schüler des Panätius) meint nicht blos im Allgemeinen, der Weise werde auf gesetzliche und rechtliche Art für sein Vermögen besorgt sein, sondern er glaubt auch, bei grosser Theurung werde derselbe seine Sklaven lieber verhungern lassen, als mit zu grossen Opfern erhalten.

4) Nach Cic. Off. II, 14, 51 wollte er dem Sachwalter gestatten, sich auch mit der Wahrheit in Widerspruch zu setzen, wenn nur seine Behauptung sich wenigstens wahrscheinlich machen lasse.

5) Plut. Sto. rep. 30, 2.

6) Ebd. c. 5.

haftete [1]), er habe sich nicht gescheut, zu behaupten, dass es besser sei, unvernünftig zu leben, als gar nicht [2]). Wir können es uns nicht verbergen: indem die Stoiker ihr System mit dem gewöhnlichen Urtheil und den Bedingungen des praktischen Handelns ausgleichen wollen, werden sie zu Zugeständnissen gedrängt, die durch ihren Widerspruch gegen frühere Bestimmungen deutlich genug zeigen, dass der Bogen bei diesen zu stark gespannt war.

Durch diese Lehre über das Wünschenswerthe und Verwerfliche erhält nun auch der Begriff der Pflicht eine weitere Bestimmung. Wir haben früher gefunden, dass die Stoiker unter der Pflicht, oder dem Geziemenden [3]) überhaupt die vernunftgemässe Handlung verstehen, welche dadurch zur guten That oder zum κατόρθωμα wird, dass sie mit der rechten Gesinnung begangen wird [4]). Dieser Begriff bezeichnet also überhaupt den Inhalt der tugendhaften Thätigkeit. Als solcher ergab sich nun damals nur das ganz Einfache: das Gute oder Vernünftige. Jetzt zeigt sich in ihm selbst eine Zweiheit, als unmittelbare Folge von der Zwei-

1) Nach Plut. Sto. rep. 20, 3. 7. 10 f. c. 30, 3. Diog. VII, 188 f. Stob. II, 224 f. nahmen die Stoiker, nach dem Vorgang Chrysipp's, drei Arten des anständigen Erwerbs an: durch wissenschaftlichen Unterricht, durch Freundschaft mit Reichen, durch Herrschaft, Staats- und Fürstendienst. War nun auch die erste und letzte Erwerbsart in der alexandrinischen Zeit nicht mehr so verrufen, wie früher, so waren sie doch immer noch anrüchig, namentlich war aber die zweite dem Tadel ausgesetzt. Noch mehr verstösst es gegen die griechische Sitte, wenn Chrysippus nach Plut. Sto. rep. 30 vom Weisen sagte: καὶ κυβιστήσειν τρὶς ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον, wozu Bd. II, a, 60, 3 z. vgl. Chrysippus selbst setzt bei Diogenes auseinander, was man gegen die genannten Erwerbsarten und gegen den Gelderwerb überhaupt auf stoischem Standpunkt einwenden könnte; aber diese Bedenken müssen ihm nicht entscheidend erschienen sein.

2) B. Plut. Sto. rep. 18, 1. 3. c. not. 12, 4: λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα μᾶλλον ἢ μὴ βιοῦν κἂν μηδέποτε μέλλῃ φρονήσειν, oder wie diess ebd. 11, 8 ausgedrückt wird: Heraklit und Pherecydes hätten wohlgethan, ihre Weisheit fahren zu lassen, wenn sie damit auch ihre Krankheiten hätten loswerden können, und der Verständige würde lieber ein Thor in Menschengestalt, als ein Weiser in Thiergestalt sein.

3) Καθῆκον; nach Diog. 108 hatte schon Zeno diese Bezeichnung aufgebracht.

4) S. 226, 5.

heit des Guten und des Wünschenswerthen. Wäre das Gute der einzige erlaubte Gegenstand unseres Strebens, so könnte es auch nur Eine Pflicht geben, die Verwirklichung des Guten, und die verschiedenen Thätigkeiten, welche hiefür nothwendig sind, könnten sich doch nur hinsichtlich ihres Stoffes, aber nicht hinsichtlich ihrer sittlichen Nothwendigkeit unterscheiden. Giebt es dagegen neben dem absolut Guten auch noch relative Güter, die zwar nicht unbedingt, aber doch in allen den Fällen zu begehren sind, in welchen sie sich ohne Nachtheil für das absolut Gute oder die Tugend erstreben lassen, und giebt es ebenso neben der Schlechtigkeit, als dem absoluten Uebel, auch noch relative Uebel, die wir unter derselben Bedingung zu vermeiden Grund haben, so wird sich auch der Umfang unserer Pflichten in derselben Weise erweitern, und den unbedingten Pflichten wird eine Anzahl bedingter Pflichten zur Seite treten, welche im Unterschiede von jenen die Aneignung des Wünschenswerthen und die Abwehr des Verwerflichen zum Inhalt haben. Als eine Pflicht im weiteren Sinn, oder ein Geziemendes, wird auf diesem Standpunkt alles Naturgemässe betrachtet, und der Begriff des Geziemenden desshalb selbst auf Pflanzen und Thiere ausgedehnt [1]; unter den geziemenden und pflichtmässigen Thätigkeiten werden dann aber solche unterschieden, die immer, und solche, die nur in gewissen Fällen gelten; jene nannten die Stoiker auch vollkommene, diese, mittlere Pflichten [2], und als eine Eigenthümlichkeit der letzteren gaben

1) Diog. 107: καθῆκον φασὶν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμὸν οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ (ebenso Cicero; s. folg. Anm.), ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα. Stob. 158: ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθῆκον δὲ ἐναντίως. τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζῴων οὕτως ἀποδίδοται, τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. Das καθῆκον ist also überhaupt das Naturgemässe, mit welchem ja das ἀκόλουθον zusammenfällt (s. o. 194, 2); vgl. Diog. 108: ἐνέργημα δ' αὐτὸ [τὸ καθῆκον] εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον.

2) Diog. VII, 109: τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει τὰ δὲ οὐκ ἀεί· καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν· οὐκ ἀεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾶν τὸ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια. Cic. Fin. III, 17, 58: *est autem officium quod ita factum est, ut ejus facti probabilis ratio reddi possit. ex quo intelligitur, officium medium quoddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis* *quoniam enim videmus* u. s. w. (s. S. 226, 5) ... *quoniamque non dubium est, quin in*

sie an, dass in Betreff ihrer durch besondere Umstände ein Anderes zur Pflicht werden könne, als was ohne solche besondere Umstände Pflicht ist [1]). Pflichtmässig im weiteren Sinn, oder geziemend, ist jede Handlung, welche in der Wahl eines Wünschenswerthen (προηγμένον) oder der Vermeidung eines Verwerflichen besteht: eine vollkommene Pflicht dagegen wird nur durch die tugendhafte Handlung erfüllt: das tugendhafte Leben, das Wollen des Guten, ist die einzige vollkommene Pflicht [2]). In diese ganze Lehre kommt übrigens dadurch einige Verwirrung, dass die Stoiker den Maasstab für die Unterscheidung der vollkommenen und

iis quae media dicimus sit aliud sumendum aliud rejiciendum, quidquid ita fit aut dicitur communi officio continetur. Ebenso Off. I, 3, 8 (ebd.) Acad. I, 10, 37: dem προηγμένον und ἀποπροηγμένον entsprechend habe Zeno zwischen das *recte factum* und das *peccatum* als *media quaedam* das *officium* und *contra officium* gestellt. Stob. II, 158: τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. . . . οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προςαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια.

1) Stob. 160 (s. folg. Anm.). Diog. a. a. O.: τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε, ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαῤῥιπτεῖν. ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον. Diese Unterscheidung passt natürlich nur auf das μέσον καθῆκον, denn die unbedingte Pflicht des tugendhaften Lebens kann durch keinerlei Umstände aufgehoben werden.

2) M. vgl. hierüber ausser dem, was so eben und S. 226, 5 angeführt ist, noch Diog. 108: τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον, τὰ δ' οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον. καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα ὁ λόγος αἱρεῖ (fordert; vgl. S. 208, 1 den αἱρῶν λόγος) ποιεῖν, ὡς ἔχει τὸ γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθῆκον δέ, ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος, z. B. Vernachlässigung der Eltern u. s. w.; οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον, ὅσα οὔθ' αἱρεῖ λόγος πράττειν οὔτ' ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι u. s. w. Nehmen wir hiezu das früher Angeführte, so gehören zum καθῆκον sowohl die Thätigkeiten, welche ein sittlich Gutes, als auch die, welche ein blosses προηγμένον bezwecken, und mit Rücksicht auf die letzteren wird das καθῆκον ausdrücklich zu den Mitteldingen, den Adiaphora im weiteren Sinn, gerechnet; vgl. Cic. oben 245, 2. Stob. 158 f.: diejenigen καθήκοντα, welche nicht zugleich κατορθώματα sind, seien οὐδὲ τέλεια, ἀλλὰ μέσα. . . . παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθῆκον ἀδιαφόροις τισὶ καλουμένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ' εὐφυΐαν προςφερομένοις, ὥστ' εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπερισπάστως (wenn wir ohne besondere Veranlassung, oder wie es bei Diog. 109 — s. vor. Anm. — heisst, ἄνευ περιστάσεως, sie verschmähen oder verwerfen) μὴ εὐδαιμονεῖν.

unvollkommenen Pflichten von der objektiven und der subjektiven Seite der Handlungen zugleich hernehmen, ohne diese beiden Gesichtspunkte klar auseinanderzuhalten, und demgemäss mit jenen Ausdrücken sowohl den Unterschied der unbedingten und bedingten Pflicht, als den der Moralität und Legalität bezeichnen [1]. Noch bedenklicher aber, als dieser formelle Mangel, ist es, dass hier Dinge von sehr verschiedenem sittlichem Charakter unter dem Begriffe der Pflicht zusammengefasst werden. Wurde einmal dasjenige, was blos bedingten Werth hat, in den Kreis des pflichtmässigen Handelns mitaufgenommen, so konnte wohl keine Distinktion der Schule verhindern, dass demselben in der praktischen Anwendung der stoischen Lehre nicht selten eine Berechtigung zuerkannt wurde, auf die es bei der strengen Verfolgung der sonst geltendgemachten Grundsätze keinen Anspruch hatte.

Hiemit stimmt es nun vollkommen überein, wenn das stoische System auch nach der subjektiven Seite hin durch eine Milderung seines Rigorismus dem Leben und dem praktischen Bedürfniss wieder näher zu kommen sucht. In der reinen Consequenz desselben lag hier nur jene unbedingte Ausschliessung des sinnlichen Elements, welche die Forderung der Apathie ursprünglich ausdrückt. Aber wie die Schroffheit der stoischen Güterlehre durch die Annahme der προηγμένα gemildert worden war, so wurde auch jene Forderung nach zwei Seiten hin gemildert, indem theils von den verbotenen Affekten wenigstens die ersten Anfänge unter anderem Namen geduldet, theils trotz der Verbannung der Affekte doch auch wieder gewisse Gemüthsbewegungen für zulässig, ja für wünschenswerth erklärt wurden. In der ersteren Beziehung gaben die Stoiker zu, dass auch der Weise Schmerz empfinde, dass auch er bei gewissen Dingen nicht ganz ruhig bleiben werde u. s. w. [2], und sie fanden eben hierin einen Unterschied ihrer

1) Nach der letzteren Seite hin musste das καθῆκον und κατόρθωμα schon S. 226 besprochen werden.

2) Sen. de ira I, 16, 7: wenn der Weise etwas Empörendes sieht, *non . . tangetur animus ejus eritque solito commotior? fateor, sentiet levem quendam tenuemque motum. nam, ut dixit Zeno, in sapientis quoque animo etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet.* Ebd. II, 2 f. ep. 57, 3 f. De const. 10, 4. Stob. Floril. 7, 21. Plut. c. not. 25, 5. Epiktet b. Gell. N. A. XIX, 1, 17 ff. vgl. S. 216, 5. 6.

Moral von der cynischen [1]; es kann ihrer Ansicht nach nicht verlangt werden, dass man von solchen Gemüthsbewegungen ganz frei bleibe, sondern nur, dass man ihnen seine Zustimmung versage, sie nicht Herr werden lasse [2]. Auf das Andere bezieht sich die Lehre von den εὐπάθειαι oder den vernunftmässigen Stimmungen, die sich im Gegensatz zu den Affekten auch beim Weisen, und nur bei diesem, finden sollten; die Stoiker zählten derselben drei Hauptarten, nebst mehreren Unterarten [3]. Soll auch dieses Zugeständniss die Affektlosigkeit des Weisen desshalb nicht aufheben, weil jenes Erlaubte eben kein Affekt sei, so ist doch die Grenzlinie zwischen beiden so schwer zu ziehen, dass die erst so scharf betonte Unbedingtheit des Gegensatzes zwischen Weisen und Thoren auch nach dieser Seite hin in der Wirklichkeit wieder zu verschwinden droht.

Diese Gefahr erscheint noch dringender, wenn wir die Verlegenheit bemerken, in welche die Stoiker durch die Anforderung geriethen, ihren Weisen in der Erfahrung aufzuzeigen. Es sind nicht blos Andere, welche versichern, dass sich nach ihrem eigenen Zugeständniss in der bekannten Geschichte Keiner oder so gut wie Keiner nachweisen lasse, der jenes hohen Namens ganz

1) SEN. brevit. vitae c. 14, 2: *hominis naturam cum Stoicis vincere cum Cynicis excedere.* Aehnlich ep. 9, 3: *hoc inter nos et illos* (Stilpo, überhaupt die Cyniker) *interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.*

2) M. vgl. hierüber ausser SEN. De ira II, 2—4 namentlich was GELL. a. a. O. aus Epiktet anführt. Auch der Weise, heisst es hier, wird bei schreckhaften Eindrücken *paulisper moveri et contrahi et pallescere, non opinione alicujus mali percepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis, officium mentis atque rationis praevertentibus.* Aber was ihn vom Unweisen unterscheidet, ist, dass nur dieser, nicht aber jener, solchen Vorstellungen (φαντασίαι) Beifall giebt (συγκατατίθεται, προςεπιδοξάζει).

3) DIOG. VII, 115 f.: εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βούλησιν· καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν . . . τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. Unterarten der βούλησις sind: εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμὸς, ἀγάπησις; der εὐλάβεια: αἰδὼς, ἁγνεία; der χαρά: τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία. Dieselben drei εὐπάθειαι nennt CIC. Tusc. IV, 6, 12 f. mit der Bemerkung, dass sie nur dem Weisen zukommen. Vgl. auch STOB. 92 und über die Heiterkeit des Weisen SEN. ep. 59, 14 ff. 72, 4. 8.

würdig wäre [1]), sondern auch ihre eigenen Aussagen stimmen damit überein [2]). Wagten sie doch selbst einen Sokrates, Diogenes und Antisthenes nur als Fortschreitende, nicht als vollendet Tugendhafte zu bezeichnen [3]). Nur mochte es hiegegen wenig helfen, zu Herakles und Odysseus [4]), oder mit Posidonius [5]) zu dem mythischen goldenen Zeitalter zu flüchten, in dem wohl die Weisen geherrscht haben werden. Denn das Bild jener Heroën musste man erst gründlich umdeuten, wenn es mit dem des stoischen Weisen übereinstimmen sollte; was aber Posidonius betrifft, so liess sich ihm vom stoischen Standpunkt selbst aus mit gutem Grund entgegnen: Tugend und Weisheit sei Sache der freien Uebung; da diese den ersten Menschen nothwendig fehlte, so habe ihr Zustand nur ein Stand der unschuldigen Unwissenheit, nicht der Vollkommenheit sein können [6]). Giebt es aber in der Wirklichkeit gar keine Weise, so hebt die Scheidung der Menschen in Weise und Thoren sich selbst auf: alle Menschen gehören zu den Thoren, der Begriff des Weisen ist ein unwirkliches Ideal. Nur um so schwieriger wird es aber dann sein, die Sätze von der Gleichheit aller Thoren auf der einen, aller Weisen auf

1) M. s. ausser dem, was S. 232 ff. beigebracht ist, Plut. Sto. rep. 31, 5: καὶ μὴν οὐθ' αὑτὸν ὁ Χρύσιππος ἀποφαίνει σπουδαῖον, οὔτε τινὰ τῶν αὑτοῦ γνωρίμων ἢ καθηγεμόνων. Cic. Acad. II, 47, 145. Quintil. Instit. XII, 1, 18.

2) Sen. tranqu. an. 7, 4: *ubi enim istum invenies, quem tot seculis quaerimus* (den Weisen)? ep. 42, 1: *scis quem nunc virum bonum dicam? hujus secundae notae. nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur* (vgl. S. 233, 3), wie ja alles Grosse selten sei. Doch vgl. m. auch S. 234, 6.

3) S. o. 234, 5; auch Cic. Fin. IV, 20, 56.

4) *Hos enim*, sagt Sen. De const. 2, 1 von den Genannten, *Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus* u. s. w. Näheres über beide b. Heraklit Alleg. Hom. c. 33. c. 70 ff. Ich komme hierauf noch zurück.

5) Bei Sen. ep. 90, 5 ff. Von diesen Weisen der Urzeit hatte Posidonius nach dieser Stelle alle möglichen nützlichen Erfindungen hergeleitet. An ihn haben wir wohl auch bei den „jüngeren Stoikern" zu denken, welche nach Sext. Math. IX, 28 den Glauben an Götter durch sie gestiftet sein liessen.

6) Sen. a. a. O. s. 44 mit den Sätzen: *non dat natura virtutem, ars est bonum fieri . . . ignorantia rerum innocentes erant . . . virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur* u. s. w.

der anderen Seite durchzuführen; vermag vielmehr die Philosophie statt der wirklichen Weisheit nur einen Fortschritt zu diesem Ziel hin zu bewirken, so wird sie doch auch diese ihre Leistung unmöglich so gering anschlagen können, dass zwischen dem eifrigen Schüler und dem verstockten Verächter ihrer Lehren kein wesentlicher Unterschied übrig bliebe. Es war daher ganz natürlich, dass sich die Stoiker trotz jener Sätze doch wieder gedrungen fanden, unter den Schlechten, wie andererseits unter den Guten, Unterschiede anzuerkennen, die freilich dem System zu Gefallen bei jenen auf die leichtere oder schwerere Heilbarkeit der sittlichen Gebrechen, bei diesen auf sittlich gleichgültige Eigenschaften beschränkt wurden [1]), und dass sie namentlich den Zustand der προκοπὴ, den in der Wirklichkeit allein vorkommenden Fortgang zur Weisheit, dieser selbst fast bis zur Ununterscheidbarkeit nahe rückten. Denn wenn es eine Stufe der προκοπὴ giebt, auf welcher sich der Mensch von allen Affekten befreit hat, alle seine Pflichten erfüllt, alles Nothwendige weiss, und selbst gegen die Gefahr eines Rückfalls gesichert ist [2]), so wird sich ein solcher weder durch den Mangel an Uebung, noch durch das

1) Stob. Ekl. II, 236: ἴσων δὲ ὄντων τῶν ἁμαρτημάτων εἶναί τινας ἐν αὐτοῖς διαφορὰς, καθόσον τὰ μὲν αὐτῶν ἀπὸ σκληρᾶς καὶ δυσιάτου διαθέσεως γίγνεται τὰ δ' οὔ. (Vgl. S. 214, 2, über den Unterschied von Affekt und Seelenkrankheit.) καὶ τῶν σπουδαίων γε ἄλλους ἄλλων προτρεπτικωτέρους γίγνεσθαι καὶ πιστικωτέρους ἔτι δὲ καὶ ἀγχινουστέρους, κατὰ τὰ μέσα τὰ ἐμπεριλαμβανόμενα τῶν ἐπιτάσεων συμβαινουσῶν d. h. die Tugendhaften sind nicht alle gleich zuverlässig u. s. w., aber diese Gradunterschiede beziehen sich nicht auf die Weisheit (oder andererseits die Thorheit) selbst, denn diese lässt dem früher Angeführten zufolge keine Steigerung zu, sondern nur auf solche Eigenschaften, die in dem sittlichen Gesammtzustand mitbegriffen, aber nicht selbst unmittelbar sittlicher Natur sind. Weiter vgl. man Cic. Fin. IV, 20, 56 und S. 235, 1.

2) Stob. Serm. 7, 21: ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησὶ [Χρύσιππος] προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει· τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προςλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν. Von Chrysippus stammt wohl die Eintheilung der Fortschreitenden in drei Klassen, über welche Sen. ep. 75, 8 ff. ausführlich berichtet. Von denen der höchsten Stufe heisst es hier: *omnes jam affectus ac vitia posuerunt, quae erant complectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. bonum suum nondum in usu habent. jam tamen in illa quae fugerunt recidere non possunt, jam ibi sunt unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet et . . . scire se nesciunt.*

Fehlen eines deutlichen Bewusstseins über sich selbst von dem Weisen unterscheiden lassen — haben wir doch längst gehört, dass die Glückseligkeit durch die Zeitdauer nicht vermehrt werde, und dass auch der Weise zuerst seiner Weisheit sich noch nicht bewusst sei [1]. Sollte aber die höchste Stufe der Annäherung hinter dem wirklichen Besitz der Weisheit auch noch darin zurückstehen, dass jene ihres Bestandes nicht schlechthin sicher, und dass sie zwar von Gemüthskrankheiten, aber nicht von Affekten frei wäre [2], so kommen doch diese vorübergehenden Affekte den Gemüthsbewegungen, welche sich auch beim Weisen finden, so nahe, dass sich kaum noch ein erheblicher Unterschied zwischen beiden entdecken lassen will; und wenn der Fortgeschrittene bis zur Freiheit von krankhaften Gemüthszuständen gelangt ist, so kann auch die Gefahr des Rückfalls nicht mehr gross sein. Die Stoiker waren aber überdiess darüber keineswegs einig, ob selbst der wirklich Weise in dieser Beziehung ausser aller Gefahr sei, indem zwar Kleanthes mit den Cynikern die Tugend für unverlierbar erklärte, Chrysippus dagegen für gewisse Fälle die Möglichkeit ihres Verlustes zugab [3]. Auch dieses Zugeständniss

1) S. S. 203, 2. 232, 5.

2) Sen. a. a. O. 10: *quidam hoc proficientium genus de quo locutus sum ita complectuntur, ut illos dicant jam effugisse morbos animi, affectus nondum,* (über diese Distinktion vgl. m. S. 214, 2) *et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae, nisi qui totam eam excussit.* Dieser Ansicht tritt Seneca ep. 72, 6 bei.

3) Diog. VII, 127: τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητὴν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον· ὁ μὲν, ἀποβλητὴν, διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν· ὁ δὲ, ἀναπόβλητον, διὰ βεβαίους καταλήψεις. Der letzteren Ansicht waren die Cyniker gewesen (s. Bd. II, a, 221, 6); wenn Chrysippus sie verliess, so gehört auch diess zu den Punkten, an denen die ursprüngliche Verwandtschaft des Stoicismus mit dem Cynismus durch ihn gelockert wurde. Seneca ep. 72, 6 äussert sich im Sinn des Kleanthes; er hält ja aber anderswo selbst den Fortschreitenden der obersten Klasse für geschützt vor Rückfällen. Dagegen sagt Simpl. Categ. 102, α. β (Schol. in Arist. 86, a, 48. b, 30) zuerst zwar, die Stoiker erklären die Tugend für unverlierbar, beschränkt diess dann aber dahin, dass auch nach ihnen ἐν καιροῖς (besser Basil. am Rand: κάροις, im Starrkrampf) καὶ μελαγχολίαις u. s. w. mit dem gesammten Vernunftleben (der λογικὴ ἕξις) auch die Tugend verloren gehe, und zwar keine Schlechtigkeit, aber eine ἕξις μέση an ihre Stelle trete. Mit der vorliegenden Frage hängt auch die zusammen, ob der Weise verrückt werden könne, was bei Diog. VII, 118, doch nicht ohne

gehört unter die Züge, welche uns die nothgedrungene Milderung der stoischen Strenge erkennen lassen.

10. Fortsetzung. II. Die angewandte Moral.

Alles Bisherige betraf die allgemeinen Grundsätze der Stoiker über das Ziel und die Bedingungen der sittlichen Thätigkeit. Ob es an der Darstellung dieser Grundsätze genüge, oder ob auch ihre Anwendung auf die besonderen Lebensverhältnisse in der Aufgabe der Sittenlehre liege, darüber war die Schule anfangs nicht ganz einig. Aristo, auch hierin Cyniker [1]), war der Meinung, dieser ganze Theil der Moral sei nutzlos und entbehrlich, der Philosoph habe sich auf das, was auch praktisch allein wirke, die sittliche Grundanschauung zu beschränken [2]). Indessen fand diese Ansicht innerhalb der stoischen Schule keinen Anklang. Selbst ein Geistesverwandter Aristo's, wie Kleanthes, wollte jenen specielleren Ausführungen ihren Werth nicht absprechen, wofern man nur ihren Zusammenhang mit den allgemeinen Grundsätzen nicht aus den Augen verliere [3]), und dass ihnen seit Chrysippus eine eingehende Aufmerksamkeit zugewandt wurde, lässt sich nicht bezweifeln. Posidonius rechnet die Vorschrift, die Ermahnung, die Berathung ausdrücklich unter die Aufgaben der Sitten-

bedenkliche Klauseln, geläugnet wird; auch Alex. Aphr. De an. 156, b, u. hat die Behauptung zu bekämpfen, dass der Weise selbst im Wahnsinn tugendhaft handle.

1) Vgl. Bd. II, a, 207.

2) Das Genauere hierüber ist schon S. 51 nach Sextus und Seneca mitgetheilt worden. Der Letztere nennt ep. 95, 1 den angewandten Theil der Moral, welchen Aristo verworfen habe, *paraenetice* oder *pars praeceptiva*, Sextus redet von zwei τόποι, dem παραινετικὸς und dem ὑποθετικὸς, indessen scheinen beide Ausdrücke wesentlich das Gleiche zu bezeichnen, denn ὑποθετικὸς heisst: anrathend, vgl. Muson. b. Stob. Floril. 117, 8: wer selbst nicht hinreichend unterrichtet ist, der wird wohlthun ζητῶν λόγων ἀκούειν ὑποθετικῶν παρὰ τῶν πεποιημένων ἔργον εἰδέναι τίνα μὲν βλαβερὰ τίνα δὲ ὠφέλιμα ἀνθρώποις. Der ὑποθετικὸς τόπος ist also das Gleiche, wie die *suasio* des Posidonius (b. Sen. ep. 95, 65 s. S. 191, Anm.).

3) Seneca ep. 94, 4: *Cleanthes utilem quidem judicat et hanc partem, sed inbecillam, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.*

lehre [1]; sein Lehrer Panätius hatte in seinen drei Büchern von den Pflichten, welchen Cicero's bekanntes Werk nachgebildet ist [2], den paränetischen Theil der Moral ausführlich behandelt [3]; auch in der von Diogenes berichteten Eintheilung der Ethik [4], welche er selbst auf Chrysippus zurückführt, ist Raum für derartige Erörterungen [5], und wie frühe dieselben in der stoischen Schule Platz griffen, diess beweist, neben dem Widerspruch Aristo's, welcher ihr Dasein doch voraussetzt, das Beispiel seines Mitschülers Persäus, dessen Vorschriften für Trinkgelage uns schon früher [6] begegnet sind. Ebenso kann sich die weitausgesponnene Tugendlehre des Chrysippus und seiner Nachfolger [7] einer vielfachen Berücksichtigung der besonderen im Leben vorkommenden Fälle nicht wohl entschlagen haben. So kennen wir ja auch eine Menge Einzelvorschriften, welche uns theils von Anderen als stoisch überliefert, theils in den Schriften eines Seneca, Epiktet und Mark Aurel, und bei Cicero von den Pflichten niedergelegt sind. Namentlich die Casuistik wurde von den Stoikern zuerst eingehend bearbeitet [8]. In der späteren Zeit beson-

1) Vgl. S. 190, 1.

2) M. s. darüber Cic. Off. I, 2, 7. 3, 9. III, 2, 7. Cicero selbst sagt hier, dass er sich vorzugsweise an Panätius De officiis (περὶ τῶν καθηκόντων) halte, nur nicht als blosser Uebersetzer, sondern *correctione quadam adhibita;* vgl. S. 255, 1.

3) Cic. Off. I, 3, 7: *omnis de officio duplex est quaestio: unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum; alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae conformari possit.* Er wolle sich mit den *officia, quorum praecepta traduntur*, die zur *institutio vitae communis* gehören, beschäftigen. Hierin geht nun Cicero sehr in's Einzelne; er handelt z. B. von Spiel und Unterhaltung (I, 29, 103); von den eigenthümlichen Pflichten der Jünglinge und Greise, der Beamten, Bürger und Fremden (I, 34); von der äusseren Erscheinung, dem Gang, der Gesprächführung (I, 36 f.); von den Mitteln, durch die man Andere für sich gewinnt (II, 6, 21 ff.) u. s. w. Aehnlich muss es auch Panätius gemacht haben.

4) Oben S. 190, 1.

5) So namentlich in den Abschnitten περὶ τῶν καθηκόντων und π. προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν.

6) S. 223, 1.

7) Worüber S. 223, 1. 2 zu vergleichen ist.

8) Nach Cic. Off. I, 2, 7 ff. ad Att. XVI, 11 hatte Panätius für den dritten Haupttheil seiner Schrift von den Pflichten eine Untersuchung über die Col-

ders, seit die allgemeineren Untersuchungen durch Chrysippus zum Abschluss gebracht waren, scheint die Vorliebe für die speciellen Erörterungen aus dem Gebiete der angewandten Moral bei den Stoikern zugenommen zu haben [1]; und so waren es wohl auch nur jüngere Mitglieder der Schule, welche zu der unwissenschaftlichen Behauptung [2] fortgiengen, man sollte sich auf die Vorschriften für die besonderen Fälle, die ja doch allein praktischen Werth haben, beschränken. In dieser Ausbreitung der Sittenlehre lässt sich neben der Bemühung um wissenschaftliche Vollständigkeit das Bestreben nicht verkennen, alle Seiten der menschlichen Thätigkeit sittlichen Gesichtspunkten zu unterwerfen; in dem tugendhaften Manne wird, wie die Stoiker glauben, Alles zur Tugend [3], und es wird daher auch Alles in die Sittenlehre hineingezogen; und die stoische Schule hat sich dadurch ohne Zweifel um die Klärung und Befestigung der sittlichen Begriffe, nicht blos für ihre eigene, sondern auch für die Folgezeit, kein geringes Verdienst erworben. Aber je weiter sie sich in dieser Weise auf alle Einzelheiten des täglichen Lebens einliess, um so unvermeidlicher war es, dass nicht allein die Reinheit des wissenschaftlichen Verfahrens nicht selten einer empirischen Reflexion, sondern auch die Strenge der stoischen Grundsätze vielfach praktischen Rücksichten weichen musste.

lisionen zwischen dem anscheinenden Nutzen und der Pflicht beabsichtigt, dieselbe jedoch niemals ausgeführt; dagegen sehen wir aus Off. I, 45, 159. III, 12, 50 ff. 13, 55. 23, 89 ff., dass nicht blos die Schüler des Panätius, Posidonius und Hekato, sondern auch schon Diogenes von Seleucia und Antipater von Tarsus, die sittlichen Collisionsfälle vielfach besprochen hatten.

1) Wie sich diess aus allem Bisherigen ergiebt. Das Werk des Panätius besonders diente ausser Cicero auch noch Andern zum Vorbild. Antipater von Tyrus, ein Zeitgenosse Cicero's, hatte es durch Erörterungen über die Sorge für Gesundheit und Vermögen (Cic. Off. II, 24, 86), Hekato in seinen Büchern von den Pflichten durch casuistische Untersuchungen (ebd. III, 23, 89 ff.) ergänzt. Auch Brutus, welcher in der Moral wohl ebenso, wie sein Lehrer Antiochus, einem gemilderten Stoicismus huldigte, und von dem Sen. ep. 95, 45 sagt, er habe in seiner Schrift π. τοῦ καθήκοντος über das Verhalten der Eltern, Kinder, Brüder Regeln gegeben, mag Panätius gefolgt sein.

2) Bei Sen. ep. 94, 1. 95, 1.

3) Stob. II, 128: ἐν ἕξει δὲ (nicht blos ἐν σχέσει, vgl. S. 196, unt.) οὐ μόνας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἀλλὰ καὶ τὰς ἄλλας τέχνας τὰς ἐν τῷ σπουδαίῳ ἀνδρὶ, ἀλλοιωθείσας ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ γενομένας ἀμεταπτώτους, οἱονεὶ γὰρ ἀρετὰς γίγνεσθαι.

In welcher Ordnung und nach welcher Eintheilung die Stoiker in dem paränetischen Theil ihrer Ethik das Einzelne zu behandeln pflegten, und ob überhaupt in dieser Beziehung bei ihnen Gleichmässigkeit herrschte, wird uns nicht berichtet [1]. Für den Zweck unserer gegenwärtigen Darstellung wird es am bequemsten sein, zunächst die Bestimmungen, welche die sittliche Thätigkeit des Einzelnen als solchen betreffen, von den auf das menschliche Gemeinleben bezüglichen zu unterscheiden, und hierauf schliesslich die Grundsätze der Schule über das Verhalten des Menschen gegenüber vom Weltlauf und der allgemeinen Nothwendigkeit zu besprechen.

1. Der Einzelne als solcher.

Es lag in der ganzen Richtung des stoischen Systems, dass es in der Ethik dem Einzelnen, seinen Thätigkeiten und Pflichten, grössere Aufmerksamkeit zuwandte, als die frühere Philosophie. Die letztere hatte diese Seite zwar gleichfalls nicht vernachlässigt, und namentlich Aristoteles war durch seine Untersuchungen über die einzelnen Tugenden genauer auf die individuelle Sittlichkeit eingegangen; aber doch wirkt auch bei ihm die Anschauungsweise des klassischen Griechenthums, an dessen Grenze er steht, noch stark genug nach, um den Einzelnen gegen die Gesammtheit, die Ethik gegen die Politik sichtbar zurücktreten zu lassen. In der nacharistotelischen Zeit musste sich dieses Verhältniss umkehren: mit dem Verfall des öffentlichen Lebens bei den Griechen musste auch das wissenschaftliche Interesse am Staat abnehmen, in demselben Maasse dagegen die Einzelpersönlichkeit und die Verhältnisse des Privatlebens in den Vordergrund gerückt werden. Dieser Zug lässt sich schon bei den älteren Schulen, der akade-

1) Nur über die Schrift des Panätius wissen wir aus Cic. Off. I, 3, 9. III, 2, 7 ff. 7, 33, dass sie in ihren drei Büchern ihren Gegenstand zuerst aus dem Gesichtspunkt der Pflicht, dann aus dem des Nutzens behandelte; der dritte Punkt, welchen Panätius als Gegenstand seiner Untersuchung bezeichnet hatte, die Collision zwischen Pflicht und Nutzen, war, wie bemerkt, unausgeführt geblieben. Cicero fügt noch Erörterungen der zwei Fragen bei, welche von zwei Pflichten und welche von zwei Nützlichkeitsrücksichten im Collisionsfall den Vorzug verdiene (I, 3, 10. c. 43 ff. II, 25); im Uebrigen scheint er in seinen ersten zwei Büchern der Ordnung des Panätius zu folgen.

mischen und peripatetischen, bemerken: die letztere besonders war hierin auf dem Wege, welchen ihr Stifter ihr eröffnet hatte, schon in seinen ersten Schülern weiter fortgegangen. Bei den Stoikern war er durch den ganzen Geist ihres Systems gefordert. Wenn die Glückseligkeit des Menschen einzig und allein durch den Zustand seines Innern bedingt ist, und nichts Aeusseres Einfluss darauf haben kann, wird sich auch die Wissenschaft, welche ihn zur Glückseligkeit führen soll, in erster Linie mit seiner eigenen sittlichen Thätigkeit, mit der menschlichen Gesellschaft dagegen nur insofern zu beschäftigen haben, wiefern die Thätigkeit für dieselbe in der sittlichen Aufgabe des Einzelnen mitenthalten ist. Wir sehen daher in der stoischen Philosophie, bei verhältnissmässiger Hintansetzung der Politik, die Untersuchung über die Obliegenheiten der Einzelnen als solcher eine grosse Breite gewinnen. Weit das Meiste von dem, was uns aus dem angewandten Theil ihrer Sittenlehre überliefert ist, bezieht sich hierauf, und wie tief sie sich dabei auf alle möglichen Einzelheiten einliessen, haben wir schon früher gehört [1]. Indessen stand die wissenschaftliche Ausbeute dieser Erörterungen Allem nach mit ihrer Ausführlichkeit nicht im Verhältniss. Halten wir uns z. B., um uns von Panätius' Schrift über die Pflichten eine Vorstellung zu bilden, an die zwei ersten Bücher der ciceronischen, so wird hier, nach einigen einleitenden Erörterungen, zuerst (I, 5—42) nach dem Schema der vier Grundtugenden das sittliche Verhalten als solches (das *honestum*) beschrieben; es wird bei der ersten derselben, der Einsicht, der Forschungseifer empfohlen, vor unnützen Grübeleien gewarnt; es wird die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit in ihren verschiedenen Aeusserungen und mit Rücksicht auf die hauptsächlichsten im Leben vorkommenden Fälle ihrer Anwendung beschrieben; ebenso, als Unterarten derselben, die Freigebigkeit, die Wohlthätigkeit, das Wohlwollen; und es wird bei diesem Anlass auch von der menschlichen Gemeinschaft in ihren

1) Oben S. 223. 253. Chrysippus hatte, wie aus dem Bruchstück bei Athen. XIII, 565, a erhellt, unter Anderem das Abscheeren des Barts des Breiteren bestritten, und Alex. Aphr. Top. 46, m führt als Beispiel überflüssiger Untersuchungen die der Stoiker ἐν τοῖς περὶ καθηκόντων an, ob es sich gezieme, bei Tisch seinem Vater das grössere Stück vorwegzunehmen, in der Schule eines Philosophen die Beine übereinanderzulegen u. dgl.

verschiedenen Formen gesprochen (c. 16—18, 60). Indem sich der Philosoph weiter (c. 18, 61) zur Tapferkeit wendet, macht er zunächst auf ihren unzertrennlichen Zusammenhang mit der Gerechtigkeit aufmerksam; er schildert sie sodann, wie sie sich theils als Seelengrösse und Standhaftigkeit in der Unabhängigkeit vom Aeussern, theils als thatkräftiger Muth zéigt; und er erörtert bei dieser Gelegenheit mancherlei Fragen, die sich hier ergeben: über wahren und falschen, bürgerlichen und kriegerischen Muth, über die Ausschliessung des Zorns von der Tapferkeit u. A. Als der Gegenstand der vierten Haupttugend (c. 27 ff.) wird endlich im Allgemeinen das Schickliche (*decorum*, πρέπον) bezeichnet, und das ihm entsprechende Verhalten in der Beherrschung der sinnlichen Triebe, in Scherz und Spiel, in der ganzen persönlichen Haltung beschrieben; es wird auf die eigenthümlichen Anforderungen eingegangen, welche sich aus der Individualität, dem Lebensalter, der bürgerlichen Stellung ergeben; es wird vom äusseren Anstand, der Rede und Gesprächführung, der häuslichen Einrichtung, vom Takt im Benehmen [1], von anständigem und unanständigem Erwerb gehandelt [2]. Im zweiten Buch seines Werkes untersucht dann Cicero zunächst das Verhältniss des Vortheils zur Pflicht; und nachdem er ausführlich genug [3] gezeigt hat, dass den Menschen die meisten Vortheile und Nachtheile durch andere Menschen erwachsen, wendet er sich zu den Mitteln, durch welche wir Andere für uns gewinnen können, durch welche Zuneigung, Vertrauen, Bewunderung erworben wird, er setzt die verschiedenen Arten von Verdiensten, um Einzelne und um den Staat, auseinander, und benützt zugleich die Gelegenheit, seinem Groll gegen Gewaltherrschaft und demagogische Volksschmeichelei Luft zu machen. Die Grundsätze, von welchen diese ganze Darstellung geleitet wird, sind von der Art, dass sich auch von Seiten unserer heutigen sittlichen Bildung nur selten eine Einsprache dagegen erheben wird; aber wenn auch in

1) Εὐταξία, εὐκαιρία, *talis ordo actionum ut in vita omnia sint apta inter se et convenientia* I, 40, 142. 144.

2) I, 43 ff. der ciceronischen Schrift übergehe ich, weil dieser Abschnitt, wie bemerkt, bei Panätius fehlte.

3) Panätius selbst aber, nach c. 5, 16, noch viel ausführlicher.

der Fassung und Begründung der Lebensregeln, und namentlich in den Definitionen der verschiedenen Tugenden, die stoische Grundlage sich nicht verkennen lässt, so ist doch in den sittlichen Urtheilen selbst nur sehr wenig zu finden, was vom Standpunkt der platonischen oder aristotelischen Ethik aus anders hätte lauten müssen [1]. Aehnlich verhält es sich auch mit Anderem, was uns über die Bestimmungen mitgetheilt wird, durch welche die Stoiker ihre Schilderung des Weisen weiter ausführten [2]. So schroff ihre Grundsätze mitunter lauten, so zeigt sich doch, dass sie in der Anwendung derselben von den allgemein geltenden sittlichen Begriffen sich nicht zu weit entfernten.

Eigenthümlicher, aber auch auffallender, ist einiges Andere. Das zwar möchten wir den Stoikern nicht zu hoch anrechnen, dass sie die Lüge unter Umständen für erlaubt hielten [3], denn

1) Dahin gehört das Verbot, den Feinden zu zürnen (I, 25, 88), welches ausdrücklich an die Differenz der Stoiker und Peripatetiker über die Zulässigkeit der Affekte (s. o. S. 215 f.) erinnert.

2) So Diog. 117 f.: der σοφὸς oder σπουδαῖος sei ohne Eitelkeit (ἄτυφος), ernsten Wesens (αὐστηρὸς), ohne Falsch (ἀκίβδηλος) und von aller Neigung zu leerem Schein frei; er halte sich von den Geschäften des Lebens ferne (sei ἀπράγμων), um nichts Pflichtwidriges thun zu müssen. Vgl. S. 274, 1. Ferner Stob. II, 240: der Weise sei sanftmüthig (πρᾷος), ruhig (ἡσύχιὸς) und anständig (κόσμιος), er verhetze Niemand gegen Andere und lasse sich nicht verhetzen, er schiebe nie auf, was er zu thun habe.

3) Chrysippus b. Plut. Sto. rep. 47, 1: βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις· πολλάκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρῶνται πρὸς τοὺς φαύλους καὶ φαντασίαν παριστᾶσι πιθανὴν, οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως· ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπολήψεως αἰτία τῆς ψευδοῦς ἔσται καὶ τῆς ἀπάτης. Stob. II, 230: μὴ ψεύδεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐν πᾶσιν ἀληθεύειν· οὐ γὰρ ἐν τῷ λέγειν τι ψεῦδος τὸ ψεύδεσθαι ὑπάρχειν, ἀλλ' ἐν τῷ διαψευστῶς τὸ ψεῦδος λέγειν καὶ ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πλησίον. τῷ μέντοι ψεύδει ποτὲ συγχρήσασθαι [l. -σεσθαι] νομίζουσιν αὐτὸν κατὰ πολλοὺς τρόπους ἄνευ συγκαταθέσεως· καὶ γὰρ κατὰ στρατηγίαν πρὸς τῶν ἀντιπάλων, καὶ κατὰ τὴν τοῦ συμφέροντος πρόορασιν (was man aber nicht mit Ritter III, 662 einfach übersetzen darf, „um des Vortheils willen"; es wird sich vielmehr auf solche Fälle beziehen, wie die bei Xenophon Mem. IV, 2, 17 und Plato Rep. II, 382, C. III, 389, B. IV, 459, C angeführten, in denen der Vortheil des Anderen selbst oder des Gemeinwesens eine Täuschung fordert) καὶ κατ' ἄλλας οἰκονομίας τοῦ βίου πολλάς. Nach Maassgabe dieser Stellen ist es auch zu erklären, wenn Prokl. in Alcib. (Opp. ed. Cous. III, 64) von den Stoikern sagt, sie verwerfen, im Gegensatz zu den Früheren, die Annahme einer erlaubten Lüge, οὔτε γὰρ ἐξαπατᾷν ἔστι δικαίως κατ' αὐτοὺς οὔτε βιάζεσθαι οὔτε απο-

der gleichen Meinung ist Sokrates und Plato [1], und wenn wir ehrlich sein wollen, so müssen wir bekennen, dass auch unsere Moral in dieser Beziehung zwar in der Theorie sehr rigoristisch, in der Praxis dagegen nur allzu weitherzig zu sein pflegt. Sehr anstössig sind dagegen manche Behauptungen über das Verhalten des Weisen zu den sog. Mitteldingen, welche den Stoikern beigelegt werden. Jene Unabhängigkeit von allem Aeussern, jene Gleichgültigkeit gegen Alles, ausser dem eigenen sittlichen Zustand, welche sich in der Lehre von den Adiaphoren und von der Apathie des Weisen ausspricht, war in der Schule, aus der die stoische zunächst hervorgieng, mit der ganzen Einseitigkeit des cynischen Lebens und der cynischen Grundsätze verknüpft gewesen; und war diese Einseitigkeit im Stoicismus allerdings durch andere Elemente gemildert und ergänzt worden, so war ihm doch der Zug zu derselben von seinem Ursprung her zu tief eingepflanzt, und sie liess sich von den gemeinsamen Grundanschauungen der beiden Schulen zu schwer trennen, als dass sich ihr die stoische ganz hätte entziehen können. Sie forderte das cynische Leben zwar nicht von ihren Mitgliedern, ja sie erklärte wohl auch ausdrücklich, dass es nur in Ausnahmsfällen zn ergreifen sei [2], aber doch blieb es immer ihr Ideal, und wenn sie auch zugab, dass der Weise nicht Cyniker zu werden brauche, meinte sie doch, wenn er es einmal sei, so werde er es auch bleiben [3]. Ein Antisthenes und Diogenes gehörten so gut, wie ein Sokrates, zu ihren Vorbildern [4],

στερεῖν, ἀλλ' ἑκάστη τῶν πράξεων τούτων ἀπὸ μοχθηρᾶς πρόεισιν ἕξεως καὶ ἄδικός ἐστιν. Es handelt sich hier um einen blossen Wortstreit: die Stoiker waren in der Sache mit Plato einverstanden, die erlaubte Unwahrheit sollte nur, aus den von Chrysipp und Stobäus angegebenen Gründen, nicht Lüge oder Betrug genannt werden.

1) S. vor. Anm. und Bd. II, a, 101, 1. 375, 5. 568. 605, 4.

2) Cic. Fin. III, 20, 68: *Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si quis ejusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo.* Die Letzteren müssen aber doch in der Minderheit gewesen sein; vgl. folg. Anm.

3) Diog. 121: κυνιεῖν τ' αὐτόν [τὸν σοφόν]· εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδὸν, ὡς 'Απολλόδωρος (über den S. 43 z. vgl.) ἐν τῇ ἠθικῇ. Stob. 238: κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ἴσον τῷ ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφὸν ὄντ' ἂν ἄρξασθαι τοῦ κυνισμοῦ.

4) S. o. 234, 5. Nach den Epigrammen Timon's b. Diog. VII, 16. Athen.

und auch wer mit SENECA [1]) der Ansicht war, der Philosoph solle sich der herrschenden Sitte nicht entziehen, und aus Rücksicht auf Andere selbst solches, was er an sich nicht billige, mitmachen, hörte darum nicht auf, die Bedürfnisslosigkeit eines Diogenes mit allen ihren Auswüchsen auf's Höchste zu bewundern [2]). Strenger Denkende ohnedem neigten auch in ihren Lebensvorschriften zum Cynismus [3]), und wirklich ist in der späteren Zeit aus der Stoa eine Schule jüngerer Cyniker hervorgegangen. Bei dieser nahen Verwandtschaft mit dem Cynismus kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir auch von der Verachtung der gebildeten Sitte und der Verletzung berechtigter Gefühle, durch welche jener uns abstösst, bei unsern Philosophen noch genug antreffen, um ihren Gegnern willkommenen Anlass zu Vorwürfen zu bieten. Chrysippus fand manche Dinge, worin die religiöse Sitte der Griechen eine Verunreinigung sah, durchaus unanstössig, da ja das Beispiel der Thiere beweise, dass sie ganz naturgemäss seien [4]). Derselbe wollte die Sorge für verstorbene Angehörige nicht blos auf das einfachste Begräbniss beschränkt, sondern auch wohl ganz hintangesetzt wissen, ja er machte sogar den abscheulichen Vorschlag, den er des Breiteren ausmalte, das Fleisch von abgenommenen Gliedern und Leichnamen, selbst denen der nächsten Verwandten, zur Nahrung zu verwenden [5]). Besonderen Anstoss

IV, 158, a. SEXT. Math. XI, 172 hätte die zenonische Schülerschaft selbst ein ganz cynisches Ansehen gehabt. Doch möchte ich darauf, wenn auch die Angabe wenigstens theilweise und für die erste Zeit der stoischen Schule richtig sein mag, bei der Würdigung des Systems kein grosses Gewicht legen.

1) Ep. 5, 1 ff. 103, 5. Fr. 19 f. b. LACTANT. Inst. III, 15.

2) M. s. hierüber tranqu. an. 8, 4 ff. Benef. V, 4, 3. 6, 1. ep. 90, 14. Doch ist Seneca ep. 29, 1 mit der Gewohnheit der Cyniker, ihre Ermahnungen an Alle ohne Unterschied zu richten, nicht einverstanden.

3) Wie wir diess bei Musonius und Epiktet finden werden.

4) PLUT. Sto. rep. 22 (es handelt sich um Verunreinigung der Tempel durch Berührung mit Todten oder Wöchnerinnen und um unreine Speisen); in andern Fällen freilich wollte er, wie ihm Plutarch hier vorwirft, diese Instanz nicht gelten lassen.

5) M. s. ausser DIOG. VII, 188 und SEXT. Pyrrh. III, 207 Chrysipp's eigene Worte bei SEXT. Pyrrh. III, 247 f. (Math. XI, 193 f.). Die Mehrzahl der Stoiker scheint die Zulässigkeit des Genusses von Menschenfleisch auf den Fall eines ausserordentlichen Nothstands beschränkt zu haben; DIOG. 121. In dem

gaben aber die Stoiker, und vor Allem Chrysippus, durch ihre Behandlung der geschlechtlichen Verhältnisse; und wir können nicht läugnen, die Sätze, welche ihnen in dieser Beziehung beigelegt werden, lauten theilweise höchst verfänglich. Die cynische Behauptung, dass man von allem, was an sich erlaubt sei, ungescheut und ohne Umschweife reden dürfe, wird auch Stoikern zugeschrieben [1]. In seiner Politie soll Zeno durch Vorschläge über die Kleidung der Frauen den Anstand und das Schaamgefühl verletzt haben [2]; und für den Staat der Weisen hatte er, und nach ihm Chrysippus, allgemeine Weibergemeinschaft verlangt [3]. Die Stoiker fanden ferner, wie behauptet wird, nicht allein die gewöhnliche Unzucht und das Gewerbe einer Hetäre [4], sondern sogar die Schändlichkeiten der Knabenliebe zulässig [5]; ja die Häupter der Schule hielten die Ehe unter den nächsten Blutsverwandten für naturgemäss [6], und selbst die hässlichen Schaamlosigkeiten eines Diogenes fanden an Chrysippus [7], und vielleicht schon an Zeno [8] ihre Vertheidiger. Man würde hier freilich den Stoikern wohl jedenfalls Unrecht thun, wenn man in solchen Sätzen etwas anderes sehen wollte, als rein theoretische Consequenzen; der sittliche Charakter eines Zeno, Kleanthes, Chrysip-

Zusammenhang dieser Erörterungen hatte wohl Chrysippus auch von der Behandlung der Todten bei den verschiedenen Völkern gesprochen (Cic. Tusc. I, 45, 108): er wollte damit beweisen, dass in dieser Beziehung keine natürliche Uebereinstimmung herrsche.

1) Cic. Off. I, 35, 128, doch mit der Beschränkung: *Cynici, aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici.*

2) Diog. VII, 33: καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ μηδὲν μόριον ἀποκεκρύφθαι. Das Letztere sollte aber doch wohl nur bedingter Weise, für gewisse Fälle, gelten, wie die Entblössung der Frauen bei Plato zum Zweck der Gymnastik.

3) Diog. 33. 131 vgl. Bd. II, a, 232, 3.

4) Sext. Pyrrh. III, 201.

5) Sext. Pyrrh. III, 200. 245. Math. XI, 190. Clement. Homil. V, 18.

6) Sext. Pyrrh. I, 160. III, 205. 246. Math. XI, 191. Plut. Sto. rep. 22. Clement. Hom. V, 18.

7) Plut. a. a. O. 21, 1; vgl. Bd. II, a, 229, 3.

8) Doch legt Sextus (Pyrrh. III, 206: τό τε αἰσχρουργεῖν ... ὁ Ζήνων οὐκ ἀποδοκιμάζει) vielleicht ihm, als Vertreter der Schule, bei, was nur Chrysippus gesagt hatte.

pus ist über jeden Zweifel erhaben; nur um so merkwürdiger ist es aber, wenn auch diese Männer sich zu Annahmen hingedrängt sahen, vor denen dem einfachen Gefühl schaudern muss. Nun lässt sich allerdings nicht unbedingt annehmen, dass die Behauptungen, welche ihnen zur Last gelegt werden, in ihrem Munde den Sinn hatten, den unsere Berichterstatter darin suchen; von einzelnen ihrer Aeusserungen ist vielmehr sogar zu vermuthen, dass sie nicht allein keine anerkannt unsittliche Handlung rechtfertigen, sondern vielmehr umgekehrt solches, was die gewöhnliche Sitte gestattete, durch den Nachweis, es sei zwischen ihm und dem anerkannt Unsittlichen kein wesentlicher Unterschied, widerlegen sollten. Es gilt diess namentlich von Zeno's Aussagen über die Knabenliebe [1]; und es war insofern keineswegs gegen den Sinn der älteren Stoa, und nicht im Widerspruch mit dem Satz, dass dem Weisen die Liebe gestattet sei [2], wenn spätere Stoiker alle und jede Unzucht, und namentlich die Auswüchse der Knabenliebe, auf's Entschiedenste bekämpften [3]. Ebenso wer-

1) Seine Worte b. Sextus Math. XI, 190. Pyrrh. III, 245 (nach Plut. qu. conv. III, 6, 1, 6 aus der Politie) lauten: διαμηρίζειν δὲ μηδὲν μᾶλλον μηδὲ ἧσσον παιδικὰ ἢ μὴ παιδικὰ μηδὲ θήλεα ἢ ἄρσενα. οὐ γὰρ ἄλλα παιδικοῖς ἢ μὴ παιδικοῖς οὐδὲ θηλείαις ἢ ἄῤῥεσιν, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐστι, und: διαμεμήρικας τὸν ἐρώμενον; οὐκ ἔγωγε· πότερον οὐκ ἐπεθύμησας αὐτὸν διαμηρίσαι; καὶ μάλα. ἀλλὰ ἐπεθύμησας παρασχεῖν σοι αὐτὸν ἢ ἐφοβήθης κελεῦσαι; μὰ Δί'. ἀλλ' ἐκέλευσας; καὶ μάλα. εἶτ' οὐχ ὑπηρέτησέ σοι; οὐ γάρ. Die Ausdruckwseise ist hier allerdings cynisch genug, die Meinung aber gewiss nicht die, welche Sextus darin findet: Zeno will nicht die Knabenschändung als erlaubt darstellen, sondern vielmehr umgekehrt darthun, dass der, welcher die Unzucht überhaupt für erlaubt hält, auch diese Unzucht nicht verbieten könnte, dass die Begierde und der Versuch der vollendeten That gleich zu achten sei.

2) M. s. darüber folg. Anm. und die dort angeführten Stellen aus Diog. Stob. Cic. Plut.

3) So Musonius b. Stob. Serm. 6, 61, vgl. Cic. Fin. III, 20, 68: *ne amores quidem sanctos alienos a sapiente esse volunt.* Auch nach Diog. VII, 129 f. Stob. II, 238 geht die Liebe nur auf die Schönheit der Seele; wenn sie daher auch nach Diog. und Stob. a. d. a. O. Alex. Aphr. Top. 75 o. Cic. Tusc. IV, 34, 72 als ἐπιβολὴ φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον definirt wurde, die ἔμφασις κάλλους nach Plut. c. not. 28 zur Liebe reizen sollte, so wurde doch zugleich gesagt: hässlich seien die Schlechten und Unvernünftigen, schön die Weisen. Dass trotzdem, wie Plutarch hier den Stoikern vorhält, behauptet wurde: τοὺς ἐρασθέντας αἰσχρῶν παύεσθαι καλῶν γενομένων, haben wir

den die Behauptungen über Zulässigkeit der Ehe mit Blutsverwandten durch genauere Erläuterungen wesentlich gemildert [1]). Zeno's Anträgen auf Weibergemeinschaft endlich muss der platonische Vorgang und alles, was sich für diesen sagen lässt, billig zu Gute kommen [2]). Aber doch bleibt auch bei der unbefangensten Beurtheilung der stoischen Sätze immer noch genug übrig, was unser höchstes Befremden erregen müsste, wenn wir es uns nicht aus den Voraussetzungen der stoischen Lehre ohne Mühe erklären könnten. Eine Moral, welche zwischen dem Inneren und Aeusseren so schroff trennt, welche nur jenes als wesentlich, dieses als durchaus gleichgültig betrachtet, für welche nichts ausser der tugendhaften Gesinnung einen Werth hat, und welche gerade in der Unabhängigkeit von allem Andern ihr höchstes Ziel findet — eine solche Moral musste unvermeidlich an allen den Punkten in's Schwanken gerathen, bei denen die sittliche Aufgabe gerade darin besteht, dass die Sinnlichkeit zum Werkzeug und zur Erscheinung des Geistes gemacht, die natürlichen Triebe und Verhältnisse in die Sphäre des freien Wollens erhoben werden; und wenn ihr vorherrschender Zug hiebei dahin gieng, der Sinnlichkeit weniger Rechte einzuräumen, als ihr naturgemäss zu-

wohl nach Analogie der platonischen Auseinandersetzung Symp. 203, E f. zu verstehen. Die Liebe wird durch die Wahrnehmung der εὐφυΐα πρὸς ἀρετὴν (Diog.) erregt, und ihr Ziel ist die Ausbildung dieser Anlage zur wirklichen Tugend; so lange aber dieses Ziel noch nicht erreicht ist, ist der Geliebte noch unweise und somit auch noch hässlich; wenn es andererseits erreicht ist, so hat das Streben, in welchem der Eros besteht, seinen Gegenstand verloren, die Liebe des Erziehers zum Zögling geht in die Freundschaft zwischen Gereiften über.

1) Vgl. Orig. c. Cels. IV, 45: die Stoiker verlegen das Gute und Böse nur in die Gesinnung, und erklären die äussere Handlung als solche, abgesehen von der Gesinnung, für gleichgültig; εἶπον οὖν ἐν τῷ περὶ ἀδιαφόρων τόπῳ, ὅτι τῷ ἰδίῳ λόγῳ (die Handlung für sich genommen) θυγατράσι μίγνυσθαι ἀδιάφορόν ἐστιν, εἰ καὶ μὴ χρὴ ἐν ταῖς καθεστώσαις πολιτείαις τὸ τοιοῦτον ποιεῖν. καὶ ὑποθέσεως χάριν ... παρειλήφασι τὸν σοφὸν μετὰ τῆς θυγατρὸς μόνης καταλελειμμένον παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους διεφθαρμένου, καὶ ζητοῦσιν εἰ καθηκόντως ὁ πατὴρ συνελεύσεται τῇ θυγατρὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀπολέσθαι ... τὸ πᾶν τῶν ἀνθρώπων γένος.

2) Wie streng er an sich bei den Frauen Zucht und Anstand gewahrt wissen wollte, zeigt das Bruchstück bei Klemens Paedag. III, 253 C über Kleidung und Haltung der Jungfrauen.

kommen, so konnte es doch nicht fehlen, dass in einzelnen Fällen auch umgekehrt solches, dessen Zusammenhang mit der Gesinnung nicht unmittelbar auf der Hand liegt, in seiner sittlichen Bedeutung verkannt und als ein Gleichgültiges behandelt wurde.

Die gleiche Bemerkung werden wir nun auch bei einzelnen von den Bestimmungen der Stoiker über

2. die menschliche Gemeinschaft

machen können. Doch ist es nicht ihre Absicht, den Menschen von dem natürlichen Zusammenhang mit Andern loszureissen; je vollständiger er vielmehr das Werk der sittlichen Befreiung in sich selbst vollbracht hat, um so stärker wird, wie sie glauben, der Trieb zur Gemeinschaft in ihm wirken. Durch diese Bestimmung entstehen in der stoischen Ethik zwei relativ entgegengesetzte Richtungen, auf individuelle Unabhängigkeit und auf Gestaltung eines menschlichen Gemeinlebens; und wenn auch die erstere unverkennbar die überwiegende und ursprünglichere ist, so ist doch auch die zweite nicht etwa nur auf Nebenwegen eingeführt, auch sie ist vielmehr als eine durchaus berechtigte Folge des stoischen Standpunkts, und namentlich dem Epikureismus gegenüber als ein wesentliches Kennzeichen desselben zu betrachten. Indem der Stoicismus dem vernünftigen Denken und Wollen allein einen unbedingten Werth beilegt, so macht er den Menschen unabhängig von allem Aeussern, und auch von anderen Menschen; weil es aber eben nur das vernünftige Denken und Wollen ist, das diesen Werth hat, so ist in dieser Denkweise mit der Freiheit des Einzelnen zugleich die Anerkennung einer Gemeinschaft zwischen Allen und die Forderung begründet, dass ein Jeder seine besonderen Zwecke den Zwecken und Bedürfnissen der Gesammtheit unterordne. Denn vernünftig handelt und denkt der Mensch nur, sofern sein persönliches Thun dem allgemeinen Gesetz gemäss ist; dieses ist aber ein und dasselbe für alle Vernunftwesen; sie alle sollen daher dasselbe anstreben, und sich als bestimmt durch das gleiche Gesetz, als Theile Eines wesentlich zusammengehörigen Ganzen anerkennen, der Mensch soll nicht sich selbst leben, sondern der Gemeinschaft.

Die Stoiker selbst haben diesen Zusammenhang sehr klar dargelegt. Der Trieb nach Gemeinschaft ist ihrer Ansicht nach unmittelbar mit der Vernunft selbst gegeben; denn in seiner Vernunft weiss sich der Mensch als Theil des Ganzen, und ebendamit als verpflichtet, seinen eigenen Vortheil dem des Ganzen unterzuordnen [1]; wie alles Verwandte sich anzieht, so vor Allem das Vernünftige, denn die vernünftige Seele ist in allen Wesen eine und dieselbe, und aus dem Bewusstsein dieser ihrer Einheit folgt unmittelbar der Trieb nach Gemeinschaft zwischen den einzelnen Vernunftwesen [2]; sie alle stehen unter der Vernunft, sie alle haben mithin Ein Recht und Gesetz [3], und sie wirken, sofern sie diesem Gesetz folgen, immer für das Ganze: der Weise ist, wie ein stoischer Satz lautet [4], niemals Privatmann. Oder wenn wir dieses Verhältniss mehr teleologisch ausdrücken wollen [5]: während alles Uebrige um der vernünftigen Wesen willen da ist, so sind sie für einander da, ihre Gemeinschaft ist mithin das un-

1) Cic. Fin. III, 19, 64: *mundum autem censent regi numine Deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et Deorum; et unumquemque nostrûm ejus mundi esse partem, ex quo illud consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.*

2) M. Aurel IX, 9. XII, 30. Sen. ep. 95, 52: die ganze Welt ist Eines, *membra sumus corporis magni. natura nos cognatos edidit;* daher die Liebe der Menschen zu einander, die Geselligkeit, Recht und Billigkeit. ep. 48, 2: *alteri vivas oportet, si vis tibi vivere. haec societas ... nos homines hominibus miscet et judicat aliquod esse commune jus generis humani.*

3) Cic. Legg. 12, 33: *quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est: ergo et lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando* (vgl. S. 205, 3): *si lex, jus quoque. at omnibus ratio. jus igitur datum est omnibus.* Ebd. 7, 23: *est igitur ... prima homini cum Deo rationis societas. inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum Diis putandi sumus. inter quos porro est communio legis, inter eos communio juris est. quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis ejusdem habendi sunt.* Ps.=Plut. v. Hom. 119: es ist stoische Lehre, ἕνα μὲν εἶναι τὸν κόσμον, συμπολιτεύεσθαι δὲ ἐν αὐτῷ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, δικαιοσύνης μετέχοντας φύσει. Es wird hierüber auch später noch zu sprechen sein.

4) Bei Cic. Tusc. IV, 23, 51.

5) Vgl. Cic. Fin. III, 20, 67. Off. I, 7, 22. Sen. Clement. I, 3, 2. Benef. VII, 1, 7. M. Aurel V, 16. 30. VII, 55. VIII, 59. IX, 1. XI, 18. Diog. VII, 129. Sext. Math. IX, 131.

mittelbarste Gebot der Natur [1]; mit den Thieren stehen wir in keinem Rechtsverhältniss, mit uns selbst auch nicht [2], nur gegen andere Menschen und gegen die Götter [3] können wir Gerechtigkeit üben. Auf dem Zusammenhalten der Menschen und ihrer gegenseitigen Unterstützung beruht ja auch alle ihre Macht über die Natur: vereinzelt wäre der Mensch das hülfloseste aller Geschöpfe [4]. Dieses Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit aller vernünftigen Wesen hat namentlich noch der letzte der Stoiker, Mark Aurel, sehr nachdrücklich ausgesprochen. Die Vernünftigkeit ist ihm als solche unmittelbar auch Geselligkeit (VI, 14. X, 2), vernünftige Wesen können wir nur vom Standpunkt der Gemeinschaft aus (κοινωνικῶς) behandeln (VI, 23), das Vernünftige kann sich nur im Wirken für die Gemeinschaft wohl fühlen (VIII, 7), denn alle Vernunftwesen sind verwandt (III, 4), alle bilden Ein gesellschaftliches Ganzes (πολιτικὸν σύστημα), von dem jedes einzelne ein wesentliches Ergänzungsstück (συμπληρωτικὸς IX, 23), Einen Leib, von dem jedes ein organischer Theil (μέλος, nicht blos μέρος) ist (II, 1. VII, 13). Der Trieb nach Gemeinschaft ist daher der Grundtrieb des Menschen (VII, 55), jede Thätigkeit desselben soll mittelbar oder unmittelbar dem Ganzen dienen (IX, 23), er soll seine Mitmenschen von Herzen lieben, er soll ihnen nicht um des äusseren Anstands willen wohlthun, sondern weil er selbst von der Freude des Wohlthuns ergriffen

1) Es sollen daher, nach Cic. Fin. III, 21, 69, sowohl die ὠφελήματα und βλάμματα (sittliche Güter und Uebel), als die εὐχρηστήματα und δυςχρηστήματα (sonstige Vortheile und Nachtheile), allen Menschen gemein sein.

2) Nach Plut. Sto. rep. 16 läugnete Chrysippus, dass der Mensch sich selbst Unrecht thun könne; wenn er diess Demselben zufolge an andern Stellen zu behaupten scheint, so reducirt sich doch dieser Widerspruch, den ihm Plutarch so hoch anrechnet, auf den Doppelsinn von ἀδικεῖν, das bald „Unrecht thun", bald auch allgemeiner „verletzen" bedeutet. Ein Rechtsverhältniss im eigentlichen Sinn ist nur zu Anderen möglich, die Gerechtigkeit daher nach der stoischen Fassung ihres Begriffs wesentlich die auf die Gemeinschaft bezügliche Tugend; s. Cic. S. 267, 3.

3) Auch mit diesen nämlich steht der Mensch, den angeführten Stellen zufolge, in Rechtsgemeinschaft, es gibt daher (Sext. IX, 131) auch eine Gerechtigkeit gegen die Götter, die Frömmigkeit ist (s. o. 223, 2) nur ein Theil der Gerechtigkeit.

4) Wie Sen. Benef. IV, 18 ausführt.

ist, weil er sich selbst damit wohlthut [1]); was dagegen seine Verbindung mit Anderen stört, kann nur dazu führen, ihn wie ein abgehauenes Glied von dem Leibe zu sondern, aus dem Alle ihre Lebenskraft ziehen (VIII, 34), und wer sich auch nur von Einem seiner Mitmenschen abtrennt, der scheidet sich von dem Stamme der Menschheit selbst ab (XI, 8). Wir werden auch in dem gleich Folgenden sehen, dass diese Aeusserungen des philosophischen Kaisers dem Standpunkt des Stoicismus durchaus entsprechen.

In unserem Verhalten gegen unsere Mitmenschen werden von den Stoikern als Grundbestimmungen die zwei Pflichten der Gerechtigkeit und der Menschenliebe hervorgehoben. Diese zwei Tugenden bezeichnet Cicero, ohne Zweifel nach Panätius [2]), als diejenigen, welche die menschliche Gesellschaft zusammenhalten [3]), und er hat desshalb beiden eine ausführliche Besprechung gewidmet [4]). Dabei wurden aber die Stoiker durch die Voraussetzungen ihres Systems nach entgegengesetzten Seiten hingezogen. Einestheils mussten sie von dem Weisen jene strenge Gerechtigkeit verlangen, welche kein Mitleid und keine Nachsicht kennt [5]); und insofern hat ihre Sittenlehre etwas Herbes, einen Anschein von Härte und Inhumanität. Andererseits sind aber durch den Satz von der natürlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen alle Tugenden der umfassendsten und rückhaltslosesten Menschenliebe gefordert: Wohlthätigkeit, Milde, Sanftmuth, ein unbeschränktes Wohlwollen, die Bereitwilligkeit, Anderen zu verzeihen, was sich irgend verzeihen lässt. Die späteren Stoiker besonders, ein Seneca, Epiktet, Mark Aurel, Musonius sind es, bei

1) VII, 13: Wenn du dich nur für einen Theil der menschlichen Gesellschaft hältst, nicht für ihr Glied, οὔπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους· οὔπω σε καταληπτικῶς εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν· ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς· οὔπω ὡς αὑτὸν εὖ ποιῶν.

2) Vgl. S. 253, 2.

3) Off. I, 7, 20: *De tribus autem reliquis* [*virtutibus*, den drei übrigen, ausser der Einsicht] *latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur, cujus partes duae sunt: justitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic conjuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet.*

4) Der ersten Off. I, 7—13, der zweiten ebd. c. 14—17.

5) S. o. 216, 8. 9.

welchen uns diese Seite der stoischen Sittenlehre entgegentritt [1], und es ist ganz glaublich, dass sie dieselbe kräftiger ausgebildet haben, als ihre Vorgänger. Doch lässt sich nicht verkennen, dass sie nicht blos in der Eigenthümlichkeit jener Männer, sondern auch in dem Geist und der Lehre des stoischen Systems selbst begründet ist [2]. Natürlich entsteht dann aber die Frage, wie sich beides, die unbeugsame Gerechtigkeit und die verzeihende Milde, vereinigen lässt. Seneca, welcher diese Frage eingehend untersucht hat, giebt zur Antwort: nicht die Strenge, nur die Grausamkeit stehe im Widerspruch mit der Milde, denn keine Tugend widerspreche der andern; der Weise werde jedem Unglücklichen zu Hülfe kommen, aber er werde seinen Affekt nicht theilen, ihn nicht bejammern und bemitleiden; er werde nicht Nachsicht üben, aber er werde schonen, berathen und bessern. Er werde die Strafe dem nicht erlassen, dem sie nach seiner Ueberzeugung gebühre, aber er werde gerade aus Gerechtigkeitsgefühl auf die menschliche Schwäche und auf die Umstände jede zulässige Rücksicht nehmen [3]. Alle Bedenken sind freilich hiemit nicht beseitigt, aber die, welche noch übrig bleiben, betreffen doch weit mehr die stoische Forderung der Apathie, als die Vereinbarkeit der zwei Tugenden, welche unser Verhalten zu anderen Menschen beherrschen sollen [4].

Die Gemeinschaft, zu der alle vernünftigen Wesen bestimmt sind, wird nun natürlich vor Allem unter denen stattfinden,

1) Wir werden später noch Anlass haben, diess im Einzelnen näher nachzuweisen. Hier genüge es daher vorläufig, an die drei Schriften Seneca's *De Beneficiis*, *De clementia* und *De ira* zu erinnern. Ueber den Werth der Gnade sagt er z. B. De clement. I, 3, 2: *nullam ex omnibus virtutibus magis homini convenire, cum sit nulla humanior.*

2) Und so findet sie sich ja auch schon vor ihnen. Panätius z. B. scheint sie nach dem eben Angeführten, und nach Cic. Off. I, 25, 88, in ihrem vollen Werth anerkannt zu haben.

3) De clement. II, 5—8.

4) Unter den Zügen, welche den Stoicismus nach der ebenbesprochenen Seite bezeichnen, verdient hier auch noch der scharfe Tadel erwähnt zu werden, welchen Seneca (ep. 7, 3 ff. 95, 33. tranqu. an. 2, 13) über die Gladiatorenspiele, aber auch über die römische Kriegslust (ep. 95, 30) ausspricht. Anderes, wie das Verhalten der Stoiker zur Sklaverei und die Forderung der Feindesliebe, wird später besprochen werden.

welche sich ihrer vernünftigen Natur und Bestimmung klar bewusst sind, unter den Weisen. Alle Weisen und Tugendhaften sind mit einander befreundet, weil sie in ihrer Lebensansicht übereinstimmen, und weil sie alle in einander die Tugend zu lieben haben [1]); alles Thun des Weisen dient daher auch dem Besten aller andern, oder wie die Stoiker diesen Gedanken in ihrer Weise zuspitzen: wenn ein Weiser irgendwo auch nur den Finger vernünftig bewegt, so nützt diess allen Weisen in der ganzen Welt [2]). Andererseits weiss aber auch nur der Weise auf die rechte Art zu lieben, eine wahre Freundschaft findet sich nur unter den Weisen [3]). Der Weise allein besitzt auch die Kunst, Freunde zu erwerben [4]), denn Gegenliebe wird nur durch Liebe gewonnen [5]). Ist aber die ächte Freundschaft eine Verbindung der Weisen und Guten, so steht ihr Werth ausser Zweifel; und so wird sie denn von den Stoikern ausdrücklich unter die Güter gerechnet [6]). Nur zeigt sich gleich hier auch die Schwierigkeit,

1) Stob. II, 184: τήν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν, διὸ καὶ τοὺς σπουδαίους πάντας ὁμονοεῖν ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον. Cic. N. D. I, 44, 121: *censent autem [Stoici] sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos, nihil est enim virtute amabilius. quam qui adeptus erit, ubicunque erit gentium, a nobis diligetur.* Aehnlich Off. I, 17, 55. Weiter vgl. m. was S. 262, 3 über die stoische Lehre von der Liebe beigebracht ist.

2) Plut. c. not. 22, 2. Denselben Gedanken drückt der Satz (ebd. 33, 2) aus, dass der Weise der Gottheit (dem Weltganzen) so viel nütze, als sie ihm.

3) Sen. Benef. VII, 12, 2. ep. 81, 11 f. 123, 15, vgl. 9, 5. Stob. II, 118 s. o. 232, 1. Diog. 124. Nach Diog. 32 f. wurde es Zeno, ähnlich wie Sokrates (s. Bd. II, a, 100, 4), zum Vorwurf gemacht, dass er behaupte, nur die Guten (σπουδαῖοι) seien unter einander Mitbürger, Freunde, Verwandte, alle Schlechten dagegen seien sich feind und fremd.

4) Er ist, wie Sen. ep. 9, 5 sagt, *faciendarum amicitiarum artifex.*

5) *Si vis amari, ama*, sagt Hekato b. Sen. ep. 9, 6.

6) Schon S. 196, 1 ist uns die Freundschaft in der stoischen Aufzählung der Güter vorgekommen. Genauer sagt Stob. 186 f.: die Freundschaft um des gemeinsamen Vortheils willen sei kein Gut, διὰ τὸ μηδὲν ἐκ διεστηκότων ἀγαθὸν εἶναι, dagegen gehöre die Freundschaft, sofern man damit das freundschaftliche Verhältniss zu Andern bezeichne, zu den äusseren, sofern man die eigene freundschaftliche Gesinnung darunter verstehe, zu den geistigen Gütern. Ueber den Werth der Freundschaft auch Sen. 99, 3. Definirt wird die Freundschaft als κοινωνία βίου (Stob. 130), κοινωνία τῶν κατὰ τὸν βίον, χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς (Diog. 124). Aehnliche Definitionen giebt Stob. a. a. O. von den Arten der Freundschaft: γνωριμότης, συνήθεια u. s. w.

diese Anerkennung des Gemeinschaftsbedürfnisses mit der Bedürfnisslosigkeit des Weisen zu vereinigen. Wenn der Weise sich selbst schlechthin genug ist, wie kann ihm ein Anderer nützen? wie kann er seinerseits eines Andern bedürfen? Es lautet ziemlich unbefriedigend, wenn Seneca im Namen seiner Schule auf die erste von diesen Fragen antwortet: der Weise könne nur vom Weisen die rechte Anregung zur Bethätigung seiner Kräfte erhalten [1]), und auf die zweite: der Weise genüge sich selbst zur Glückseligkeit, aber nicht zum Leben [2]); denn gerade der Weise wird in Allem Anregung zur tugendhaften Thätigkeit finden, und wenn die Freundschaft keine Bedingung der Glückseligkeit ist, so kann sie auch kein Gut sein. Auch was Seneca weiter bemerkt, reicht nicht aus. Der Weise, sagt er [3]), wolle nicht ohne Freund sein, aber er könne es. Allein die Frage ist nicht, ob er es überhaupt kann, sondern ob er es ohne alle Einbusse für seine Glückseligkeit kann. Ist diess zu verneinen, so genügt er sich selbst nicht durchaus; ist es umgekehrt zu bejahen, wird der Weise, wie Seneca meint, den Verlust seines Freundes gleichmüthig ertragen, und sich mit dem Gedanken trösten, dass er in jedem Augenblick einen andern haben könne, wenn er wolle, so ist es mit der Freundschaft nicht weit her. Wenn ferner ein Weiser dem anderen dadurch nützen soll, dass er ihm manche Kenntnisse und Methoden mittheile, denn auch der Weise sei nicht allwissend [4]), so wäre zu entgegnen, dass er als Weiser zwar nicht im Besitz alles Wissens, aber doch jedenfalls im Besitz alles des Wissens sein muss, welches zur Tugend und Glückseligkeit beiträgt; und wenn beigefügt wird, was der eine vom anderen lernt, das lerne er doch nur durch seine eigene Kraft, er sei also in Wahrheit nur er selbst, der sich nütze, so ist hiebei übersehen, dass die eigene Thätigkeit des Lernenden als solchen durch die des

Ueber die Unbedingtheit der Lebensgemeinschaft zwischen Freunden vgl. m. Sen. ep. 47, 2. 3, 2. Benef. VII, 4, 1. 12, 1.

1) ep. 109, 3. 11.

2) ep. 9, 13: *se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum. ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam.*

3) Ep. 9, 5.

4) Sen. ep. 109, 5.

Lehrers bedingt ist. So wahr und so schön endlich Seneca ausführt: die Freundschaft trage ihren Werth unmittelbar in sich selbst, jeder Weise müsse wünschen, Seinesgleichen zu finden, denn der Gute habe eine natürliche Liebe zum Guten, nicht desshalb brauche der Weise einen Freund, um Jemand zu haben, der ihn in Krankheit pflege und ihm in Noth zu Hülfe komme, sondern um Jemand zu haben, den er pflegen, dem er helfen, für den er leiden und sterben könne [1]; so schön diess, wie gesagt, ist, so ist doch damit das wissenschaftliche Bedenken nicht beseitigt, dass derjenige, welcher einen Andern auch nur als Gegenstand für seine sittliche Thätigkeit nöthig hat, nicht in jeder Beziehung auf sich allein gestellt ist. Soll die Freundschaft, einer früher angeführten Distinktion gemäss [2], unter die äusseren Güter gehören, so macht sie den Menschen bis zu einem gewissen Grade von etwas ausser ihm abhängig; sucht man ihr Wesen in dem Innerlichen der freundschaftlichen Gesinnung, so ist doch diese theils durch das Vorhandensein solcher bedingt, auf die sie sich beziehen kann, theils schliesst sie an sich selbst das Bedürfniss, erwiedert zu werden, und sich im gegenseitigen Verkehr zu äussern, so unweigerlich in sich, dass auch sie sich mit der absoluten Selbstgenügsamkeit des Einzelnen nicht verträgt.

Die Freundschaft unter den Weisen ist indessen nicht die einzige Art der sittlichen Gemeinschaft, welche den Stoikern wesentlich und nothwendig erscheint. Wenn der Mensch überhaupt zur Verbindung mit andern Menschen, zu einem durch Recht und Gesetz geordneten Gemeinleben bestimmt ist, wie könnte er sich der allgemeinsten Rechtsanstalt, dem Staat, entziehen? [3] wenn die Tugend nicht in müssiger Beschaulichkeit, sondern im Handeln besteht, wie dürfte er die Gelegenheit versäumen, durch Betheiligung am Staatsleben das Gute zu befördern und das Böse

1) Ep. 109, 13. 9, 8. 10, 12. 18.

2) S. o. 270, 6.

3) Stob. II, 208: τὸν γὰρ νόμον εἶναι, καθάπερ εἴπομεν, σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν. ἱκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοῦτον· πόλις μὲν εἰ [von Meineke mit Unrecht gestrichen] ἔστιν οἰκητήριον κατασκεύασμα εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, οὐκ ἀστεῖον δὴ πόλις ἐστίν; u. s. w. Vgl. S. 190. Floril. 44, 12 und oben S. 205, 4.

zu hindern? [1]) wenn die Gesetze dem Wohl und der Sicherheit der Bürger dienen, wenn sie ihre Tugend und Glückseligkeit befördern, wie sollte er sie nicht für etwas Schönes und Löbliches halten? [2]) Und aus demselben Grunde wird er auch die Ehe nicht verschmähen, und weder sich selbst die Theilnahme an einer so naturgemässen und innigen Gemeinschaft, noch dem Staat eine Nachkommenschaft und der menschlichen Gesellschaft das Beispiel eines schönen Familienlebens versagen dürfen [3]). Demgemäss beschäftigten sich die Stoiker auch in ihren Schriften und Lehrvorträgen vielfach mit dem Staat und dem Hauswesen [4]). In der Ehe

1) Plut. Sto. rep. 2, 3: Chrysippus empfehle das politische Leben, und stelle den βίος σχολαστικὸς mit dem βίος ἡδονικὸς auf Eine Linie. Diog. VII, 121: πολιτεύεσθαί φασι τὸν σοφὸν ἂν μή τι κωλύῃ, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων· καὶ γὰρ κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ' ἀρετὴν παρορμήσειν. Sen. De otio 3, 2: *Epicurus ait: „non accedet ad rempublicam sapiens, nisi si quid intervenerit." Zenon ait: „accedet ad rempublicam, nisi si quid impedierit."* Cic. Fin. III, 20, 68: da der Mensch für andere Menschen da ist, *consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rempublicam; atque, ut e natura vivat, uxorem adjungere et velle ex ea liberos procreare.* Stob. II, 184: τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. ἑπόμενον δὲ τούτοις ὑπάρχειν καὶ τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν ... καὶ τὸ νομοθετεῖν τε καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους u. s. f.

2) Cic. Legg. II, 5, 11.

3) Diog. nach dem eben Angeführten: καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι. Ders. 120: die Stoiker betrachten die Liebe zu Kindern, Eltern und Geschwistern als naturgemäss. Chrysippus b. Hieron. adv. Jovin. I, 191: der Weise soll heirathen, um nicht den Zeus Gamelios und Genethlios zu beleidigen. Antipater (wir erfahren nicht, ob der bekannte Schüler des Diogenes von Seleucia, oder der jüngere Stoiker Antipater aus Tyrus, dessen Cic. Off. II, 24, 86 erwähnt) b. Stob. Floril. 67, 25 (vgl. 70, 13): Weib und Kinder gehören zur Vollständigkeit des Lebens und Hauswesens, der Bürger sei dem Staat Kinder schuldig, die Familienliebe die reinste. Musonius ebd. 67, 20 (vgl. 75, 15): der Philosoph solle für die Ehe, wie für alle naturgemässen Lebensverhältnisse, ein Muster sein, und durch Begründung eines Hauswesens seine Bügerpflicht erfüllen, die Liebe zu Frau und Kindern sei die innigste. Cic. s. vorl. Anm.

4) Plut. Sto. rep. 2, 1: ἐπεὶ τοίνυν πολλὰ μὲν, ὡς ἐν λόγοις, αὐτῷ Ζήνωνι, πολλὰ δὲ Κλεάνθει, πλεῖστα δὲ Χρυσίππῳ γεγραμμένα τυγχάνει περὶ πολιτείας καὶ τοῦ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν καὶ ῥητορεύειν. Vgl. die Büchertitel b. Diog. VII, 4. 166. 175. 178. Das Verzeichniss des Diogenes nennt von Chrysippus keine politischen Schriften; dasselbe ist aber bekanntlich nicht vollständig erhalten; VII, 34. 131 führt Diog. Chrysipp's Schrift π. πολιτείας an, die auch von Plut. Sto. rep. 21, 1. 3. 5 u. ö. citirt wird. Nach Cic. Legg. III, 6, 14

verlangten sie Keuschheit und Mässigung der Begierde: die Liebe sollte Sache der Vernunft, nicht des Affekts, sein, nicht den körperlichen Reizen gelten, nicht den sinnlichen Genuss als solchen suchen [1]. Aus ihrer Politik wird uns berichtet [2], dass sie einer aus den drei einfachsten Staatsformen gemischten Verfassung den Vorzug gegeben haben. Doch wollten sie sich auch andere Verfassungszustände gefallen lassen: der Weise wird nach Chrysippus, wofern sein Vortheil diess erheischt, den Beruf eines Fürsten nicht verschmähen, und wenn er selbst nicht herrschen kann, am Hof und im Feldlager der Fürsten, zumal guter Fürsten, sich aufhalten [3]. Aber das eigentliche Ideal der Stoiker war keine der bestehenden Staatsformen, sondern jener Staat der Weisen, welchen Zeno allerdings noch als Cyniker beschrieben [4], den aber auch Chrysippus ausdrücklich anerkannt hatte [5], ein Staat ohne Ehe, ohne Familie, ohne Tempel, ohne Gerichtshöfe, ohne Gymnasien, ohne Münze [6], ein Staat, dem keine anderen Staaten gegenüberstehen, weil alle Grenzen der Völker in einer allgemeinen Verbrüderung aller Menschen sich aufheben [7]. Schon

waren zwar Diogenes (so ist nämlich wahrscheinlich statt: Dio zu lesen) und Panätius bis auf seine Zeit die einzigen Stoiker, welche auf die Einzelheiten der Gesetzgebung genauer eingegangen waren, aber auch Andere hatten viel Politisches geschrieben.

1) Vgl. das Bruchstück aus Seneca De matrimonio, bei Hieron. adv. Jovin. I, 191 (Fr. 81 ff. Haase), wo namentlich auch, wie bei einem Theil der Essäer, in Beziehung auf schwangere Frauen gänzliche Enthaltsamkeit verlangt wird. — Auch über die Erziehung der Kinder ist uns, aus Chrysipp's Schrift darüber, Einiges, doch Unerhebliches überliefert; vgl. Quintil. Inst. I, 11, 17. 1, 4. 16. 3, 14. 10. 32. Baguet De Chrysippo (Annal. Lovan. IV.) S. 335 f. Dass er die ersten Anfänge der körperlichen Erziehung, auch schon im Mutterleibe, vernachlässigt habe, macht Galen Hippocr. et Plat. V, 1. S. 465 f. mit Posidonius Chrysippus zum Vorwurf.

2) Diog. VII, 131.

3) Bei Plut. Sto. rep. 20, 3—5. 7. 30, 3: c. not. 7, 6.

4) Diog. VII, 4.

5) Diog. VII, 131.

6) Diog. 33: κοινάς τε τὰς γυναῖκας δογματίζειν ὁμοίως ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ κατὰ τοὺς διακοσίους στίχους, μήθ' ἱερὰ μήτε δικαστήρια μήτε γυμνάσια ἐν ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι ... νόμισμα δ' οὔτ' ἀλλαγῆς ἕνεκεν οἴεσθαι δεῖν κατασκευάζειν οὔτ' ἀποδημίας. Vgl. ebd. 131.

7) Plut. Alex. virt. I, 6. S. 329; s. Bd. II, a, 232, 3. Ich komme noch einmal hierauf zurück.

hieraus würden wir schliessen müssen, dass es in der stoischen Philosophie zu keiner reinen und vollen Betheiligung an Staat und Familie kommen konnte, denn jener ideale Staat ist in Wahrheit kein Staat mehr; und nach derselben Seite musste nicht blos der ganze Geist des stoischen Systems, sondern auch der Zustand der Zeit hindrängen, der es seine Entstehung und Ausbildung verdankte. Wenn schon Plato für den Philosophen in den Staaten seiner Zeit keinen Raum zu politischer Thätigkeit gefunden hatte, um wie viel mehr musste diess bei den Stoikern der Fall sein, welche die Glückseligkeit noch weit ausschliesslicher von der Zurückziehung des Menschen in sein Inneres erwarteten, welche den Weisen der Masse der Unweisen noch weit schroffer entgegenstellten, und welche grösstentheils unter noch viel ungünstigeren öffentlichen Zuständen lebten, als Plato. Ihnen musste das Privatleben des Philosophen ohne allen Vergleich anziehender erscheinen, als das des Staatsmanns. Der Verständige meidet, wie Chrysippus anräth [1], die Geschäfte, er zieht sich in gefahrlose Musse zurück, und mag er es immerhin für seine Pflicht halten, sich dem Staatsleben nicht zu entziehen, so kann er doch nur in den Staaten daran theilnehmen, an denen ein Fortschritt zur Vollkommenheit wahrzunehmen ist [2]. Aber wo wären solche Staaten, nach stoischem Maasstab, zu finden? Musste sich doch schon Chrysippus überzeugen, dass sich der Staatsmann entweder den Göttern oder dem Volke missfällig machen müsse [3], und spätere Stoiker erklären aus diesem Grunde geradezu, der Philosoph thue besser, sich überhaupt nicht mit Staatsgeschäften zu befassen [4]. Die Arbeit für's Gemeinwesen, sagen sie, sei doch nur dann

1) B. Plut. Sto. rep. 20, 1 f.: οἶμαι γὰρ ἔγωγε τὸν φρόνιμον καὶ ἀπράγμονα εἶναι καὶ ὀλιγοπράγμονα καὶ τὰ αὑτοῦ πράττειν, ὁμοίως τῆς τε αὐτοπραγίας καὶ ὀλιγοπραγμοσύνης ἀστείων ὄντων. ... τῷ γὰρ ὄντι φαίνεται ὁ κατὰ τὴν ἡσυχίαν βίος ἀκίνδυνόν τι καὶ ἀσφαλὲς ἔχειν u. s. w.

2) Stob. Ekl. II, 186: πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας.

3) Stob. Floril. 45, 29: Auf die Frage, wesshalb er sich der politischen Thätigkeit enthalte, habe er geantwortet: διότι εἰ μὲν πονηρὰ πολιτεύεται [-σεται] τοῖς θεοῖς ἀπαρέσει, εἰ δὲ χρηστὰ, τοῖς πολίταις.

4) Sen. ep. 29, 11: *quis enim placere potest populo, cui placet virtus? malis artibus popularis favor quaeritur. similem te illis facias oportet ... conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest.*

Pflicht, wenn ihr nichts im Weg stehe, aber in der Wirklichkeit werde ihr immer etwas, und vor Allem der Zustand aller vorhandenen Staaten, im Weg stehen [1]). Wer als Philosoph die Menschen belehre und bilde, der nütze dem Staat jedenfalls ebensoviel, wie ein Krieger oder Sachwalter oder Beamter [2]). Im Zusammenhang damit räth Epiktet [3]) auch von der Ehe und Kinderzeugung ab: wäre auch, meint er, in einem Staate von Weisen nichts dagegen einzuwenden, so verhalte es sich doch anders in unsern gewöhnlichen Verhältnissen; da dürfe sich der wahre Philosoph nicht in persönliche Verbindungen und Geschäfte verwickeln, die ihn dem Dienste der Gottheit entziehen könnten. Schon die letztere Aeusserung kann jedoch zeigen, dass es keineswegs blos die Ungunst der Zeit ist, welche den Stoiker von der Sorge für Haus und Staat zurückhält, dass ihm diese Thätigkeit vielmehr auch an und für sich schon als eine untergeordnete und beschränkte erscheint; und es wird diess auch unumwunden ausgesprochen, wenn uns Seneca und Epiktet sagen, wer sich als Bürger der Welt fühle, für den sei jeder einzelne Staat ein viel zu kleiner Wirkungskreis, als dass er sich nicht lieber dem Weltganzen widmen sollte [4]); der Mensch sei wohl zur Thätigkeit be-

1) Sen. De otio 3, 3 (vgl. S. 272, 1): um sich dem Privatleben zu widmen, bedarf es eines besondern Grundes. *causa autem illa late patet: si respublica corruptior est quam ut adjuvari possit, si occupata est malis ... si parum habebit [sc. sapiens] auctoritatis aut virium nec illum admissura erat respublica, si valitudo illum impediet.* Ebd. 8, 1: *negant nostri sapientem ad quamlibet rempublicam accessurum: quid autem interest, quomodo sapiens ad otium veniat, utrum quia respublica illi deest, an quia ipse reipublicae, si omnibus defutura respublica est.* (So ist wohl zu interpungiren.) *semper autem deerit fastidiose quaerentibus. interrogo ad quam rempublicam sapiens sit accessurus. ad Atheniensium* u. s. w.? *si percensere singulas voluero, nullam inveniam, quae sapientem aut quam sapiens pati possit.* Aehnlich Athenodor b. Sen. tranqu. an. 3, 2.

2) Athenodor a. a. O. 3, 3 f.

3) Diss. III, 22, 67 f.

4) Sen. De otio 4, 1: *Duas respublicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Dî atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur: alteram cui nos adscripsit condicio nascendi.* (Glaubt man hier nicht fast Augustin De civitate Dei zu hören?) Manche dienen dem grossen, Andere dem kleinen Staat, Manche auch beiden. *majori reipublicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius.* Ep. 68, 2: *cum sapienti rem-*

stimmt, aber die höchste Thätigkeit sei eben die wissenschaftliche Forschung [1]. Das Urtheil hierüber musste freilich je nach der Eigenthümlichkeit und den Verhältnissen der Einzelnen verschieden ausfallen: der Philosoph auf dem Throne musste eher, als der Freigelassene Epiktet, geneigt sein, sich neben dem Weltbürger auch als Römer zu fühlen [2], und die Anforderungen an den philosophischen Staatsmann herabzustimmen [3]. Aber doch lässt sich nicht verkennen, wohin der Zug des stoischen Systems geht. Eine Philosophie, welche nur auf die sittliche Ausbildung der Gesinnung Werth legt, alle äusseren Zustände dagegen für etwas Gleichgültiges ansieht, kann unmöglich den Sinn und das Geschick für die Bewältigung aller der äusserlichen Interessen und Verhältnisse erzeugen, mit denen es der Politiker zu thun hat; ein System, das die Masse der Menschen als Thoren betrachtet, das ihnen jedes gesunde Streben und jedes richtige Wissen abspricht, kann unmöglich zu einer ungetheilten Wirksamkeit für den Staat führen, dessen Gang und Einrichtung doch durch diese Masse, durch die Rücksicht auf ihre Bedürfnisse, Vorurtheile und Gewohnheiten bedingt ist. Mögen daher auch unter den Stoikern der Römerzeit tüchtige Staatsmänner gewesen sein, so war es doch nicht die stoische Philosophie, sondern nur das Römerthum, was sie dazu gemacht hat; jene für sich konnte wohl treffliche Männer bilden, aber keine Staatsmänner. Wirk-

publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rempublicam, etiamsi recesserit: immo fortasse relicto uno angulo in majora atque ampliora transit u. s. w. Epikt. Diss. III, 22, 83 f.: Du frägst, ob der Weise sich mit dem Staat beschäftigen werde? Aber welcher Staat wäre grösser, als der, mit dem er sich beschäftigt? er, der sich nicht an die Bürger Einer Stadt wendet, um über Staatseinkünfte und dergleichen, sondern an alle Menschen, um über Glückseligkeit und Unseligkeit, Freiheit und Knechtschaft zu ihnen zu sprechen. τηλικαύτην πολιτείαν πολιτευσαμένου ἀνθρώπου, σύ μου πυνθάνῃ, εἰ πολιτεύσεται; πυθοῦ μου καὶ, εἰ ἄρξει· πάλιν ἐρῶ σοι· μωρὲ, ποίαν ἀρχὴν μείζονα, ἧς ἄρχει;

1) Sen. De otio 5, 1. 7. 6, 4.

2) M. Aurel VI, 44: πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν τούταις ὠφέλιμα μόνα ἐστί μοι ἀγαθά. Vgl. II, 5: πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄρρην.

3) A. a. O. IX, 29: ὅρμησον ἐὰν διδῶται καὶ μὴ περιβλέπου εἴ τις εἴσεται, μηδὲ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε, ἀλλὰ ἀρκοῦ εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι.

lich hat ja auch von den alten Meistern der Schule nicht Einer eine öffentliche Wirksamkeit gehabt oder gesucht; und wenn ihnen die Gegner dieses Verhalten als eine Verletzung ihrer Grundsätze vorrücken [1], so kann ein Seneca ohne Zweifel mit mehr Recht umgekehrt schliessen, der wahre Sinn ihrer Grundsätze sei nach ihrem thatsächlichen Verhalten zu bestimmen [2].

Das Positive, was in der stoischen Philosophie an die Stelle der Politik tritt, ist der Kosmopolitismus. Keines der früheren Systeme hatte den Gegensatz der Nationalitäten zu überwinden gewusst; selbst Plato und Aristoteles theilen noch das Vorurtheil des Hellenenthums gegen die Barbaren; nur die Cyniker zeigen sich auch darin als Vorgänger der Stoa, dass sie das Bürgerthum in der besonderen Vaterstadt dem Weltbürgerthum gegenüber gering achten [3]; aber theils ist diese Idee durch sie noch nicht zu der kulturgeschichtlichen Bedeutung gelangt, welche sie später gewonnen hat, theils hat sie auch an sich selbst im Cynismus mehr nur den negativen Sinn, die Unabhängigkeit des Philosophen von Vaterland und Heimath, nicht den positiven, die wesentliche Zusammengehörigkeit aller Menschen auszudrücken. Erst durch die stoische Philosophie ist der Gedanke des Weltbürgerthums mit einem positiven Inhalt erfüllt und in's Grosse fruchtbar gemacht worden. Hiebei liegt es nahe, sowohl auf die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen die stoische Philosophie entstanden ist, als auf die Person ihres Stifters zu verweisen. Die Ueberwindung der nationalen Gegensätze musste der Philosophie allerdings um vieles leichter werden, nachdem der geniale macedonische Eroberer die spröden Nationalitäten in seinem Weltreich nicht blos zur staatlichen Verbindung, sondern auch zu einer gemeinsamen Bildung vereinigt hatte [4]; und der stoische Kosmopolitismus kann insofern zur Bestätigung des Satzes benützt werden, dass die Philosophie immer nur die geschichtlich vorhandenen Zustände abspiegele. Wiefern andererseits die Persönlichkeit des Philosophen

1) Plut. Sto. rep. 2, 1.

2) De otio 6, 5. tranqu. an. 1, 10.

3) Vgl. Bd. II, a, 231.

4) Dieser Zusammenhang ist schon in Plutarch's Zusammenstellung Alexander's mit den Stoikern (s. u. 281, 1) angedeutet.

für den Inhalt seiner Lehre bestimmend wurde, musste der Halbgrieche Zeno eher geneigt sein, den Unterschied von Hellenen und Barbaren niedrig anzuschlagen, als seine rein griechischen Vorgänger. So entscheidend aber auch wenigstens das erste von diesen Momenten ohne Zweifel auf den stoischen Kosmopolitismus eingewirkt hat, so klar liegt doch auch der Zusammenhang desselben mit dem Ganzen des Systems vor Augen. Wenn die menschliche Gemeinschaft überhaupt nach dem früher Bemerkten nur auf der Gleichheit der Vernunft in den Einzelnen beruht, so haben wir keinen Grund, diese Gemeinschaft auf Ein Volk zu beschränken, oder uns dem einen verwandter zu fühlen, als dem andern: alle Menschen stehen sich, abgesehen von dem, was sie selbst aus sich gemacht haben, gleich nahe, da alle gleichmässig an der Vernunft theilhaben, alle sind Glieder Eines Leibes, denn dieselbe Natur hat sie aus einerlei Stoff für die gleiche Bestimmung gebildet [1]); oder wie diess Epiktet [2]) religiös ausdrückt, alle sind Brüder, denn alle haben in gleicher Weise Gott zum Vater. Der Mensch ist daher, wer und was er auch sonst sei, einfach als Mensch Gegenstand unserer Theilnahme [3]). Selbst Feindschaft und Misshandlung darf unser Wohlwollen nicht auslöschen [4]);

1) Sen. ep. 95, 52 (s. o. 265, 2). Mark Aurel s. S. 266.

2) Diss. I, 13, 3 vgl. 3, 1 f. und unten S. 280, 6.

3) Sen. ep. 95, 52, wo nach dem S. 265, 2 Angeführten fortgefahren wird: *ex illius* [*naturae*] *constitutione miserius est nocere quam laedi. ex illius imperio paratae sint juvantis manus. ille versus et in pectore et in ore sit: homo sum, nihil humani a me alienum puto.* v. be. 24, 3: *hominibus prodesse natura me jubet, et servi liberine sint hi, ingenui an libertini, justae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.* De clement. I, 1, 3: *nemo non, cui alia desint, hominis nomine apud me gratiosus est.* De ira I, 5 vgl. folg. Anm.

4) Sen. De otio 1, 4 (s. o. 219, 1): *Stoici nostri dicunt . . . non desinemus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis.* Aehnliche Erklärungen von Musonius, Epiktet und Mark Aurel werden uns später noch vorkommen. Von Seneca gehört hieher besonders die Schrift De ira; z. B. I, 5, 2: *quid homine aliorum amantius? quid ira infestius? homo in adjutorium mutuum genitus est, ira in exitium. hic congregari vult, illa discedere. hic prodesse, illa nocere. hic etiam ignotis succurrere, illa etiam carissimos perdere.* Ebd. II, 32, 1: es sei nicht ebenso löblich, Verletzungen mit Verletzungen, als Wohlthaten mit Wohlthaten zu erwiedern. *illic vinci turpe*

und Niemand steht so niedrig, dass er nicht auf die Liebe und Gerechtigkeit seiner Mitmenschen Anspruch hätte [1]: auch der Sklave ist ein Mensch, der sich unsere Achtung verdienen, sein Recht von uns fordern kann [2]. Diese Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte geht zwar bei unsern Philosophen (welche den gesellschaftlichen Einrichtungen und Begriffen ihrer Zeit hierin um so weniger widersprechen mochten, je weniger ihnen überhaupt an den äusseren Zuständen gelegen ist) [3] noch nicht so weit, dass sie die Sklaverei überhaupt missbilligten, aber doch können sie das Geständniss ihrer Unrechtmässigkeit nicht ganz unterdrücken [4], und sie bemühen sich, dieses Unrecht sowohl in

est, hic vincere. inhumanum verbum est . . . ultio et talio. magni animi est injurias despicere. Aehnlich sagt aber auch Cic. Off. I, 25, 88: heftiger Zorn gegen die Feinde sei zu tadeln: *nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia.* Auch wo Strenge nöthig sei, dürfe man nicht im Zorn strafen, da ein solcher Affekt überhaupt unzulässig sei. Vgl. hierüber S. 216, 7.

1) Sen. ep. 95, 52; s. 278, 3. Cic. Off. I, 13, 41.

2) Cic. a. a. O.: auch gegen Sklaven sei Gerechtigkeit zu beobachten. Namentlich gehört aber hieher die ausführliche Untersuchung der Frage, ob ein Sklave seinem Herrn Wohlthaten erweisen könne, welche Seneca Benef. III, 18—28 nach Hekato's Vorgang anstellt. Wer diess läugne, sagt hier Seneca (18, 2), der sei *ignarus juris humani. refert enim cujus animi sit, qui praestat, non cujus status: nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, ingenuos, libertinos, servos, reges, exules. non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est.* Die Sklaverei, führt er ferner aus, betreffe nicht den ganzen Menschen, nur sein Leib gehöre seinem Herrn, sein Inneres ihm selbst (c. 20). Er bemerkt, die Verpflichtungen des Sklaven haben ihre Grenze, und es stehen ihnen gewisse Rechte gegenüber (c. 21 f. vgl. De clement. I, 18, 2). Er führt zahlreiche Beispiele der Aufopferung und des Edelmuths von Sklaven an, um schliesslich wieder auf die Sätze zurückzukommen: *eadem omnibus principia eademque origo, nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium . . . unus omnium parens mundus est . . . neminem despexeris . . . sive libertini ante vos habentur sive servi sive exterarum homines: erigite audacter animos et quicquid in medio sordidi est transilite: exspectat vos in summo magna nobilitas* u. s. w. Aehnlich ep. 31, 11. v. be. 24, 3 (s. o. 278, 3). Vgl. auch ep. 44 die Ausführung des Satzes, dass es nicht auf Stand und Geburt ankomme, und was S. 231, 3 angeführt ist.

3) Wahrhaft frei soll ja nur der Weise sein, alle Unweise sind Thoren.

4) Bei Diog. 122 wird wenigstens die δεσποτεία, der Besitz und die Beherrschung von Sklaven, etwas Schlechtes genannt.

der Theorie, als in der Praxis zu mildern [1]). Sind aber alle Menschen als Vernunftwesen sich gleich, so bilden auch alle nur Ein Gemeinwesen: die Eine Vernunft ist das gemeinsame Gesetz für alle, solche aber, die unter einerlei Gesetz stehen, sind Genossen Eines Staates [2]). Konnten daher die Stoiker selbst die Welt im weiteren Sinne wegen der Zusammengehörigkeit aller ihrer Theile einem Staatswesen vergleichen [3]), so wird noch weit mehr die Welt im engeren Sinn, oder die Gesammtheit der vernünftigen Wesen, Einen Staat bilden [4]), zu dem sich alle Einzelstaaten nur verhalten, wie die Häuser einer Stadt zum Ganzen [5]), und wenigstens der Weise wird diesen grossen Staat, dem alle Menschen schlechthin angehören, weit über den engen stellen, in welchen ihn der Zufall der Geburt versetzt hat [6]); aber auch für

1) Nach Sen. Benef. III, 22, 1. Cic. a. a. O. hatte Chrysippus den Sklaven als *perpetuus mercenarius* definirt, und daraus gefolgert, er sei auch als solcher zu behandeln: *operam exigendam, justa praebenda.* Sehr humane Ansichten über die Behandlung der Sklaven spricht Seneca ep. 47 aus: auch hier stellt er dem Sklaven den Menschen entgegen („*servi sunt.*“ *immo homines*), und will den Sklaven als niedriger stehenden Freund, und sofern alle Menschen unter derselben höheren Macht stehen, als *conservus* betrachtet wissen.

2) M. Aurel IV, 4: εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινὸν, καὶ ὁ λόγος καθ' ὃν λογικοί ἐσμεν κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προςτακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖταί ἐσμεν· εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί.

3) Vgl. S. 265, 1. 3. 276, 2 und Plut. c. not. 34, 6, welcher die Stoiker behaupten lässt: τὸν κόσμον εἶναι πόλιν καὶ πολίτας τοὺς ἀστέρας. M. Aurel X, 15: ζῆσον ... ὡς ἐν πόλει τῷ κόσμῳ. IV, 3: ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις.

4) M. Aurel IV, 4 (s. Anm. 2) und II, 16, Schl. Cic. Fin. III, 20, 67: Chrysipp sagt, die Menschen seien für einander da; *quoniamque ea natura esset hominis ut ei cum genere humano quasi civile jus intercederet, qui id conservaret, eum justum, qui migraret, injustum fore.* Daher auch im Folgenden: *in urbe mundove communi.* Vgl. Anm. 6 und S. 265, 2. Sen. De ira II, 31, 7: *nefas est nocere patriae: ergo civi quoque ... ergo et homini, nam hic in majore tibi urbe civis est.* Muson. b. Stob. Floril. 40, 9: νομίζει [ὁ ἐπιεικὴς] εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως ἣ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν. Epikt. Diss. III, 5, 26. Ar. Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 15, 4.

5) M. Aurel III, 11: ἄνθρωπον πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὥσπερ οἰκίαι εἰσίν.

6) Sen. De ot. 4. ep. 68, 2; s. o. 275, 4. vit. be. 20, 3. 5: *unum me donavit omnibus [natura rerum] et uni mihi omnis patriam meam esse mundum sciam et praesides Deos.* tranqu. an. 4, 4: *ideo magno animo nos non unius*

das Ganze wird er nur darauf hinarbeiten können, dass sich Alle als Bürger Eines Staates erkennen, und statt trennender Gesetze und Verfassungen als Eine Heerde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft zusammenwohnen [1]. So erweitert sich hier das sittliche Bewusstsein zur Allgemeinheit; indem sich der Mensch von allem Aeusserlichen auf das Innere seiner geistigen und sittlichen Natur zurückgezogen hat, wird es ihm möglich, die gleiche Natur auch in allen Andern zu erkennen, und sich durch die Einheit ihres Wesens und ihrer Bestimmung mit ihnen zu Einem Ganzen verbunden zu wissen.

Doch auch hiemit ist die sittliche Aufgabe nicht erschöpft. Die gleiche Vernunft, wie im Menschen, waltet rein und vollkommen im Weltganzen, und wenn es der Beruf des Menschen ist, die Vernunft in seinem eigenen Thun darzustellen und in Anderen anzuerkennen, so ist es nicht minder seine Pflicht, sich der allgemeinen Vernunft und dem von ihr gelenkten Weltlauf zu unterwerfen. Wir müssen daher zum Schlusse auch diesen Punkt noch in's Auge fassen.

3. Der Mensch und der Weltlauf.

So entschieden Grundsätze der stoischen Ethik das sittliche Handeln verlangen, so kommt sie doch ihrer ganzen Anlage nach nur in der Forderung einer unbedingten Ergebung in den Weltlauf zum Abschluss; und auch diese Forderung ist ebensosehr in der geschichtlichen Stellung dieser Philosophie, wie in ihren wissenschaftlichen Anschauungen begründet. Eine Zeit, in wel-

urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtuti campum dare. Epikt. Diss. III, 22, 83. Ebd. I, 9: wenn die Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen wahr ist, so ist dieser nicht Athener oder Korinthier, sondern nur κόσμιος und υἱὸς θεοῦ. Muson. a. a. O.: die Verbannung ist kein Uebel, denn κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστίν. Aehnlich Cic. Parad. 2: sie ist keines für die, *qui omnem orbem terrarum unam urbem esse ducunt.*

1) Plut. Alex. M. virt. I, 6, S. 329: καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωϊκῶν αἵρεσιν καταβαλλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.

cher die politische Freiheit der Völker unter der Wucht der macedonischen, dann der römischen Weltherrschaft, und selbst die der römischen Sieger unter dem Despotismus des Kaiserreiches erstickte, in welcher die Gewalt, als lebendiges Fatum, jede bedeutendere Selbstthätigkeit niederdrückte, eine solche Zeit liess dem, welcher sich ein höheres Ziel gesteckt hatte, als das persönliche Wohlsein, kaum etwas anderes übrig, als die fatalistische Ergebung in den Gang der Dinge, auf den ja doch Einzelnen und ganzen Völkern keine bemerkbare Einwirkung möglich zu sein schien. Die Stoa folgte insofern dem Zug ihres Zeitalters, wenn sie eben diesen Fatalismus zum Dogma machte. Sie folgte aber ebenso auch, wie nach allem Bisherigen klar ist, der inneren Nothwendigkeit ihres Systems. Denn wenn alles Einzelne in der Welt nur eine Folge von der allgemeinen Verkettung der Ursachen und Wirkungen, nur der Vollzug des allgemeinen Gesetzes ist, was bleibt uns im Verhältniss zu dieser absoluten Nothwendigkeit übrig, als unbedingte Unterwerfung, und wie dürfte uns diese Unterwerfung ein Opfer kosten, wenn jenes Gesetz wirklich nichts anderes, als die allgemeine Vernunft ist? Die Ergebung in den Weltlauf ist daher eine von den nachdrücklichsten Forderungen der stoischen Sittenlehre, die Verse des Kleanthes [1]), worin er sich der Führung des Schicksals ohne allen Vorbehalt überlässt, sind ein Thema, das von den Schriftstellern der Schule unermüdlich wiederholt wird. Der Tugendhafte, sagen sie, wird die Gottheit auch darin ehren, dass er seinen Willen dem ihrigen unterordnet; er wird das, was sie will, für besser halten, als was er selbst will; er wird bedenken, dass Alle unter allen Umständen dem Verhängniss folgen müssen, dass es aber das Vorrecht der vernünftigen Wesen ist, ihm freiwillig zu folgen; dass es nur Einen Weg zur Freiheit und Glückseligkeit giebt: nichts zu wollen, als was in der Natur der Dinge liegt, was auch ohne

1) Bei Epiktet Man. c. 52, unvollständiger bei dems. Diss. IV, 1, 131. 4, 34, von Seneca ep. 107, 11 übersetzt (vgl. S. 155, 1). Die Verse lauten:

ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος·
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι. Vgl. S. 155, 1.

unser Wollen sich vollbringt [1]. Verwandte Aeusserungen finden sich natürlich auch sonst, aber doch lässt sich nicht verkennen, dass diese Forderung von der stoischen Philosophie mit ganz besonderem Nachdruck geltend gemacht wird, und mit ihrer ganzen Weltanschauung auf's Engste zusammenhängt. In der Ergebung in das Schicksal vollendet sich die stoische Schilderung des Weisen: mit ihr ist die Ruhe und die Seligkeit des Gemüths, die Milde und Menschenliebe, die Erfüllung aller Pflichten, jener Einklang des Lebens gegeben, in dem nach stoischer Definition die Tugend besteht [2]; wie die Sittlichkeit mit der Anerkennung des allge-

1) Sen. provid. 5, 4. 8: *boni viri laborant, impendunt, impenduntur, et volentes quidem, non trahuntur a fortuna* u. s. w. . . . *quid est boni viri? praebere se fato.* vit. be. 15, 5: *Deum sequere . . . quae autem dementia est, potius trahi quam sequi? . . . quicquid ex universi constitutione patiendum est, magno excipiatur animo. ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia . . . in regno nati sumus: Deo parere libertas est.* ep. 97, 2: *non pareo Deo, sed adsentior. ex animo illum, non quia necesse est, sequor* u. s. w. Vgl. ep. 74, 20. 76, 23. 107, 9 ff. u. a. St. Epiktet Diss. II, 16, 42: τόλμησον ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεὸν εἰπεῖν, ὅτι χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς. ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμι. οὐδὲν παραιτοῦμαι τῶν σοι δοκούντων· ὅπου θέλεις, ἄγε. I, 12, 7: der Tugendhafte ordnet seinen Willen dem göttlichen unter, wie ein guter Bürger dem Gesetz. IV, 7, 20: κρεῖττον γὰρ ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς ἐθέλει, ἢ [ὃ] ἐγώ. IV, 1, 131, mit Beziehung auf die Verse Kleanth's: αὕτη ἡ ὁδὸς ἐπ' ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας. Man. 8: θέλε γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις. Aehnlich fragm. 134 (b. Stob. Floril. 108, 60). M. Aurel X, 28: μόνῳ τῷ λογικῷ ζῴῳ δέδοται τὸ ἑκουσίως ἕπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δὲ ἕπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον. Ders. VIII, 45. X, 14. Weiteres oben, S. 147 ff.

2) M. vgl. hierüber Sen. ep. 120, 11. Sen. untersucht hier die Frage, wie die Menschheit zum Begriff der Tugend gekommen sei, und er antwortet: durch den Anblick tugendhafter Menschen. *ostendit illam nobis ordo ejus et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese. hinc intellecta est illa beata vita, secundo defluens cursu, arbitrii sui tota. quomodo ergo hoc ipsum nobis adparuit? dicam: numquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit. numquam accidentia tristis excepit. civem esse se universi et militem credens labores velut imperatos subiit. quicquid inciderat, non tamquam malum aspernatus est et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi . . . necessario itaque magnus adparuit, qui numquam malis ingemuit, numquam de fato suo questus est: fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit, advertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis, humanis divinisque rebus pariter aequus* u. s. w.

meinen Gesetzes beginnt, so kommt sie in der unbedingten Unterwerfung unter seine Fügungen zum Abschluss.

Nur dann würde diese Ergebung einem thätigen Widerstand gegen das Schicksal weichen müssen, wenn der Mensch in Verhältnisse käme, die ihn nöthigten, Unwürdiges zu thun oder zu dulden [1]. Der erstere Fall kann nun freilich eigentlich nie eintreten, da sich auf stoischem Standpunkt, wie wir schon früher gehört haben, keine Lebenslage denken lässt, die nicht als Stoff zu tugendhafter Thätigkeit zu benützen wäre. Dagegen erscheint es den Stoikern allerdings möglich, dass auch der Weise vom Geschick in eine Lage versetzt wird, die unerträglich für ihn ist, und in diesem Fall erlauben sie ihm, sich derselben durch Selbstmord zu entziehen [2]. Wie wichtig dieser Punkt in der stoischen Ethik ist, wird uns klar werden, wenn wir uns von Seneca sagen lassen, dass auf der Möglichkeit eines freiwilligen Austritts aus dem Leben die Freiheit des Weisen von allem Aeusserem wesentlich mit beruhe [3]; wenn wir Denselben die That des jüngeren Cato nicht blos überhaupt loben, sondern als die Spitze seines Kampfes mit dem Schicksal, als den höchsten Triumph des menschlichen

1) Zum Folgenden vgl. m. Baumhauer Vet. philosophorum praecipue Stoicorum doctrina de morte voluntaria. (Utr. 1842.) S. 220 ff.

2) Diog. VII, 130: εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν (ἐξαγωγὴ ist bei den Stoikern der stehende Ausdruck für den Selbstmord; zahlreiche Nachweisungen über diesen und andere Ausdrücke dafür giebt Baumhauer S. 243 ff.) καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπερ φίλων κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις. Stob. Ekl. II, 226. Vgl. den Komiker Sopater b. Athen. IV, 160, f., der einen Herrn seine Sklaven bedrohen lässt, er werde sie einem Zenon eer ἐπ' ἐξαγωγῇ verkaufen. Weiteres sogleich.

3) Ep. 12, 10: *malum est in necessitate vivere. sed in necessitate vivere necessitas nulla est. quidni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. calcare ipsas necessitates licet.* Ders. lässt provid. c. 6, 6 zum Schluss seiner Theodicee die Gottheit sagen: *contemnite mortem quae vos aut finit aut transfert . . . ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos: patet exitus ... nihil feci facilius, quam mori. prono animam loco posui: trahitur. attendite modo et videbitis, quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via* u. s. w. Vgl. ep. 70, 14: wer das Recht zum Selbstmord läugnet, *non videt se libertatis viam eludere. nil melius aeterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos.* ep. 65, 22. 117, 21 f. 120, 14 f. M. Aurel V, 29. VIII, 47. X, 8. 32. III, 1. Epiktet Diss. I, 24, 20. III, 24, 95 ff.

Willens preisen hören [1]; wenn wir sehen, wie die ersten Meister der Schule diese ihre Lehre praktisch gemacht haben: wie ein Zeno im hohen Alter sich erhängt, weil er den Finger gebrochen hat, ein Kleanthes bei noch unbedeutenderem Anlass eine Hungerkur bis zur Aushungerung fortsetzt, um den Weg zum Tode nicht blos halb zurückzulegen, wie noch in späterer Zeit Antipater ihrem Beispiel gefolgt ist [2]. Der Selbstmord erscheint hier nicht blos als ein unter Umständen zulässiger Ausweg, sondern schlechtweg als die höchste Bethätigung der sittlichen Freiheit; und so wenig auch Jedem die wirkliche Betretung dieses Weges angerathen wird [3], so wird doch von Jedem verlangt, dass er der Gelegenheit zu einem schönen Tode nicht ausweiche, wenn keine höhere Pflicht ihn im Leben festhält [4], und dass er sich den Tod durch eigene Hand als Unterpfand seiner Unabhängigkeit für den Fall der Noth offen halte. Diesen Nothfall kann aber das System nicht in dem begründet finden, was den Menschen wahrhaft unglücklich macht, in der sittlichen Schlechtigkeit oder der Thorheit: gegen diese stehen uns andere Mittel zu Gebot, und von dieser kann auch der Tod nicht befreien, da er den Schlechten um nichts besser macht; sondern nur dann wird für den Stoiker ein genügender Grund zum Austritt aus dem Leben gegeben sein, wenn ihm Umstände, die ausser seiner Gewalt liegen, das längere Verweilen in demselben nicht mehr wünschenswerth erscheinen lassen [5]. Dazu können nun alle möglichen Dinge Anlass geben. Cato tödtete sich wegen des Untergangs der Republik, Zeno wegen einer leicht zu

1) De provid. 2. 9 f. vgl. ep. 71, 16.

2) M. s. die Stellen, welche S. 31, 2. 32, 1. 41, 3 angeführt sind. Auch Eratosthenes (s. o. 40, 1) gehört hieher.

3) M. vgl. in dieser Beziehung Epiktet's Erklärungen gegen einen Selbstmord aus blosser Lebensverachtung, Diss. I, 9, 10 ff. Hiegegen kehrt er (mit Plato, Phädo 61, E ff.) die Forderung der Ergebung in den göttlichen Willen. Aehnlich II, 15, 4 ff. Vgl. M. Aurel V, 10.

4) So Muson. b. Stob. Floril. 7, 24 f., wo einerseits steht: ἅρπαζε τὸ καλῶς ἀποθνήσκειν ὅτε ἔξεστι, μὴ μετὰ μικρὸν τὸ μὲν ἀποθνήσκειν σοι παρῇ, τὸ δὲ καλῶς μηκέτι ἐξῇ, andererseits: wer durch sein Leben Vielen nütze, dürfe nur dann den Tod wählen, wenn er dadurch noch Mehreren nütze.

5) Vgl. M. Aurel V, 29: du kannst schon hier leben, als ob du vom Körper frei wärest; ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι· οὕτως μέντοι, ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων.

ertragenden Verletzung. Nach Seneca ist ein genügender Grund zum Selbstmord vorhanden, sobald wir eine erhebliche Störung in unserer Thätigkeit und unserer Gemüthsruhe zu befürchten haben [1]). Altersschwäche, unheilbare Krankheit, welche die geistige Thätigkeit beeinträchtigt, ein hoher Grad von Dürftigkeit, die Tyrannei eines Despoten, der wir uns auf keine andere Weise entziehen können, berechtigt, und verpflichtet selbst nach Umständen, diesen Ausweg zu ergreifen [2]); und versichert der Philosoph auch, er würde diess nicht thun, um sich Leiden, sondern nur, um sich einer Hemmung in der Verfolgung der eigentlichen Lebenszwecke zu entziehen, so ist er doch zugleich der Meinung, Jeder habe das Recht, statt einer schmerzlichen Todesart, die ihm drohe, eine leichtere zu wählen, der Unbill des Schicksals und der Grausamkeit der Menschen auszuweichen [3]). Diogenes nennt neben Schmerz und Krankheit auch den Fall, dass der Selbstmord um Anderer willen zur Pflicht wird [4]). Nach einer anderen Darstellung [5]) hätten die Stoiker fünf Fälle angenommen, in denen es erlaubt sei, sich zu tödten: wenn man dadurch Andern einen wichtigen Dienst leiste (wie bei einer Aufopferung für's Vaterland); wenn man sonst zu einer unerlaubten Handlung gezwungen würde; wegen Armuth, langwieriger Krankheit und eintretender Geistesschwäche. Fast in allen diesen Fällen handelt es sich um Dinge, welche die Stoiker zu dem Gleichgültigen rechneten, und so entsteht die scheinbare Parodoxie, welche denn auch ihre Gegner den Stoikern vorzurücken nicht versäumt haben, dass nicht die absoluten, sittlichen Uebel, sondern nur

1) Ep. 70, s. u. 287, 2. Die Hemmung der vernunftgemässen Thätigkeit bezeichnet auch Klemens als den eigentlich entscheidenden Grund, Strom. IV, 485, A: αὐτίκα εὔλογον ἐξαγωγὴν τῷ σπουδαίῳ συγχωροῦσι καὶ οἱ φιλόσοφοι (d. h. die Stoiker), εἴ τις τοῦ πράσσειν αὐτὸν οὕτως τηρήσειεν (l. οὕτω στερήσειεν), ὡς μηκέτι ἀπολελεῖφθαι αὐτῷ μηδὲ ἐλπίδα τῆς πράξεως.

2) Ep. 58, 33 ff. 98, 16. 17, 9. De ira III, 15, 3 f.

3) M. s. hierüber einerseits ep. 58, 36, andererseits ep. 70, 11 f. 15.

4) S. o. 284, 2.

5) Olympiodor. in Phaed. 3 ff. (Schol. in Arist. 7, b, 25 ff.). Die beliebte Vergleichung des Lebens mit einem Gastmahl wird hier so ausgeführt, dass die fünf Gründe zum Selbstmord fünf Anlässen zum Verlassen eines Mahls gegenübergestellt werden.

äussere Zustände zum Selbstmord ein Recht geben sollen [1]). Indessen verliert dieser Satz sein Auffallendes, wenn wir uns erinnern, dass auch das Leben und der Tod für den Stoiker ebensogut Adiaphora sind, wie alles andere Aeussere [2]). Für ihn handelt es sich bei der Frage über den Selbstmord gar nicht um ein wirkliches Gut, sondern nur um die Wahl zwischen zwei sittlich gleichgültigen Dingen, von denen das eine, das Leben, nur so lange vorzüglicher ist, als der Tod, so lange die wesentlichen Bedingungen für ein naturgemässes Leben vorhanden sind [3]). Er wählt sich, wie Seneca sagt [4]), seine Todesart ebenso gut, wie ein Schiff zur Reise oder ein Haus zum bewohnen. Er verlässt

1) Plut. c. not. 11, 1: παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν, ἄνθρωπον ᾧ πάντα τἀγαθὰ πάρεστι καὶ μηδὲν ἐνδεῖ πρὸς εὐδαιμονίαν καὶ τὸ μακάριον, τούτῳ καθήκειν ἐξάγειν ἑαυτόν· ἔτι δὲ μᾶλλον, ᾧ μηθὲν ἀγαθόν ἐστι μηδ' ἔσται τὰ δὲ δεινὰ πάντα καὶ τὰ δυσχερῆ καὶ κακὰ πάρεστι καὶ παρέσται διὰ τέλους, τούτῳ μὴ καθήκειν ἀπολέγεσθαι τὸν βίον ἂν μή τι νὴ Δία τῶν ἀδιαφόρων αὐτῷ προςγένηται.. Ebd. 22, 7. 33, 3. Sto. rep. 14, 3. Alex. Aphr. De an. 156, b, m. 158, b, o.

2) Vgl. Plut. Sto. rep. 18, 5: ἀλλ' οὐδ' ὅλως, φασὶν, οἴεται δεῖν Χρύσιππος οὔτε μονὴν ἐν τῷ βίῳ τοῖς ἀγαθοῖς, οὔτ' ἐξαγωγὴν τοῖς κακοῖς παραμετρεῖν, ἀλλὰ τοῖς μέσοις κατὰ φύσιν. διὸ καὶ τοῖς εὐδαιμονοῦσι γίνεται ποτὲ καθῆκον ἐξάγειν ἑαυτοὺς, καὶ μένειν αὖθις ἐν τῷ ζῆν τοῖς κακοδαιμονοῦσιν. Ebd. 14, 3. Sen. ep. 70, 5: *simul atque occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se. nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit, numquid illo die desinendum sit. nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius. non tamquam de magno detrimento timet: nemo multum ex stillicidio potest perdere.* Vgl. was Derselbe ep. 77, 6 mittheilt.

3) Vgl. Cic. Fin. III, 18, 60: *sed cum ab his* [den *media*] *omnia proficiscantur officia, non sine causa dicitur, ad ea referri omnes nostras cogitationes: in his et excesssum e vita et in vita mansionem. in quo enim plura sunt, quae secundum naturam sunt, hujus officium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, hujus officium est e vita excedere. e quo apparet, et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser et quoniam excedens e vita et manens aeque miser est [stultus], nec diuturnitas magis ei vitam fugiendam facit, non sine causa dicitur, iis qui pluribus naturalibus frui possint esse in vita manendum.* Stob. 226: die Guten können Gründe haben, das Leben zu verlassen, und die Schlechten, darin zu bleiben, selbst wenn sie nie weise werden sollten; οὔτε γὰρ τὴν ἀρετὴν κατέχειν ἐν τῷ ζῆν, οὔτε τὴν κακίαν ἐκβάλλειν· τοῖς δὲ καθήκουσι καὶ τοῖς παρὰ τὸ καθῆκον μετρεῖσθαι τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον.

4) Ep. 70, 11.

das Leben, wie ein Gastmahl, wenn es ihm Zeit scheint, er legt seinen Leib, wenn er ihm nicht mehr passt, ab, wie ein abgetragenes Kleid, er zieht aus demselben aus, wie aus einer unbewohnbar gewordenen Behausung [1]. Eine andere Frage ist es aber freilich, ob das Leben in dieser Weise als etwas Gleichgültiges behandelt werden kann, und ob es sich mit der unbedingten Ergebung des Stoikers in den Weltlauf verträgt, was das Schicksal nach seinen unabänderlichen Gesetzen über ihn verhängt hat, durch eigenmächtiges Eingreifen von sich abzuschütteln. Wenn ihm die Lehre seiner Schule diess erlaubt, so zeigt sich hierin nur, wie wenig die zwei Hauptrichtungen der stoischen Sittenlehre, auf Unabhängigkeit des Einzelnen und auf Unterordnung unter das Ganze, zur widerspruchslosen Einheit zusammengehen.

11. Das Verhältniss der stoischen Philosophie zur Religion.

Wir konnten die Philosophie der stoischen Schule nicht darstellen, ohne zugleich ihre Theologie darzustellen. Keines der früheren Systeme ist mit der Religion so eng verwachsen, wie das ihrige. Ihre ganze Weltanschauung geht von der Betrachtung des göttlichen Wesens aus, das alle endlichen Wesen aus sich erzeugt und in sich umschliesst, das sie mit seiner Kraft durchdringt, mit seinem unabänderlichen Gesetze beherrscht, und so in ihnen allen nur sich selbst zur Erscheinung bringt. Sie ist daher von Hause aus eine religiöse, und es giebt kaum irgend eine eingreifendere Bestimmung in dem stoischen System, welche nicht mit seiner Theologie im Zusammenhang stände. Auch die unmittelbar theologischen Erörterungen, wie die Beweisführung für das Dasein der Gottheit und das Walten der Vorsehung, die Untersuchung über das Wesen der Gottheit, über die Art ihres Wirkens und ihrer Gegenwart in der Welt, über das Verhältniss der menschlichen Selbstthätigkeit zu der göttlichen Weltordnung, über die mancherlei Fragen der Theodicee, nehmen in demselben einen breiten Raum ein; und wie die Physik der Stoiker von dem

1) Teles b. Stob. Floril. 5, 67. S. 127 Mein.

dem Hervorgang der Dinge aus der Gottheit und ihrer Rückkehr in die Gottheit, als dem Anfangs- und Endpunkt der Weltentwicklung, umfasst ist, so beginnt auch ihre Ethik mit dem Gedanken des göttlichen Gesetzes, das als die ewige Vernunft die Handlungen der Menschen leiten soll, und sie kommt in der Forderung der Unterwerfung unter den göttlichen Willen, der Ergebung in den Weltlauf, zum Abschluss. Ebendamit erhalten alle sittlichen Pflichten eine religiöse Begründung, alle tugendhaften Handlungen sind eine Erfüllung des göttlichen Willens und Gesetzes; jener Kosmopolitismus besonders, welcher den eigentlichen Höhepunkt der stoischen Moral bildet, wird mit Vorliebe an das gemeinsame Verhältniss aller Menschen zur Gottheit geknüpft. Ebenso ruht aber andererseits die innere Sicherheit des Philosophen, das Gefühl seiner Freiheit und Unabhängigkeit, wesentlich auf der Ueberzeugung von seiner Verwandtschaft mit der Gottheit. Der Stoicismus ist mit Einem Wort nicht blos ein philosophisches, sondern zugleich ein religiöses System; er ist als solches, wie diess schon die Bruchstücke des Kleanthes [1]) beweisen, bereits von seinen ersten Vertretern aufgefasst worden, und er hat in der Folge gemeinschaftlich mit dem Platonismus den Besten und Gebildetsten, so weit der Einfluss griechischer Kultur reichte, beim Verfall der alten Nationalreligionen einen Ersatz, ihrem Glaubensbedürfniss eine Befriedigung, ihrem sittlichen Leben eine Stütze geboten.

An sich ist nun diese philosophische Religion unabhängig von den positiven Ueberlieferungen. Die stoische Theologie enthält keine Bestimmung von einiger Bedeutung, welche wir statt der wissenschaftlichen und allgemein sittlichen Gründe aus einer Anlehnung an den Volksglauben herzuleiten veranlasst wären. Auch die wahre Gottesverehrung konnte auf stoischem Standpunkt nur in

1) Der bekannte Hymnus an Zeus b. Stob. Ekl. I, 30 und die S. 282, 1 angeführten Verse. Nicht ohne Bedeutung ist hiebei auch die dichterische Darstellungsform, deren sich Kleanthes bediente. Er behauptete nämlich (nach Philodem. De Mus., Vol. Herc. I, col. 28): ἀμείνονά γε εἶναι τὰ ποιητικὰ καὶ μουσικὰ παραδείγματα καὶ τοῦ λόγου τοῦ τῆς φιλοσοφίας, ἱκανῶς μὲν ἐξαγγέλλειν δυναμένου τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα, μὴ ἔχοντος δὲ ψιλοῦ τῶν θείων μεγεθῶν λέξεις οἰκείας. τὰ μέτρα καὶ τὰ μελη καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ὡς μάλιστα προςικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν θείων θεωρίας.

dem geistigen Kultus der Gotteserkenntniss und des sittlich frommen Lebens gesucht [1]), für ein gottgefälliges Gebet konnte hier nur dasjenige angesehen werden, welches nicht äusseren Gütern gilt, sondern der tugendhaften und gottergebenen Gesinnung [2]). Indessen waren die Stoiker doch von zwei Seiten her veranlasst, sich näher an die Volksreligion anzuschliessen. Denn theils war es für ein System, welches auf die allgemeine Meinung der Menschen, gerade auch zur Begründung des Götterglaubens [3]), ein so grosses Gewicht legte, höchst bedenklich, die herrschenden Vorstellungen über die Götter schlechtweg für irrig zu erklären; theils schien auch der ethische Standpunkt der stoischen Philosophie mehr die Vertheidigung, als die Zerstörung des Volksglaubens zu fordern, der doch immerhin eine Schutzwehr gegen die Zügellosigkeit der menschlichen Begierden darbot [4]). Ja ich möchte gerade aus diesem praktischen Interesse ihre theologische Orthodoxie vorzugsweise herleiten. Wie die Römer die Aufrechthaltung der überlieferten Religionsgebräuche selbst da noch nothwendig und heilsam fanden, als ihnen die griechische Bildung den

1) Man vgl. in dieser Beziehung ausser dem berühmten Ausspruch des Stoikers bei Cicero N. D. II, 28, 71 *(cultus autem Deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur)* namentlich auch Epiktet Man. 31, 1: τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν . . . καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκειν ἐν πᾶσι τοῖς γινομένοις u. s. w. Dens. Diss. II, 18, 19. Weiteres S. 291, 5.

2) M. Aurel IX, 40: man solle die Götter nicht bitten, uns etwas zu geben oder uns vor etwas zu bewahren, sondern nur bitten: διδόναι αὐτοὺς τὸ μήτε φοβεῖσθαί τι τούτων μήτε ἐπιθυμεῖν τινος τούτων, man solle ihnen seine Gebete anheimgeben. Diog. VII, 124: man solle (wie schon Sokrates gewollt hatte; s. Bd. II, a, 119) nur um das Gute überhaupt bitten (denn so wird die Stelle doch wohl zu verstehen sein).

3) S. o. 122, 2. Ebendahin gehört die Notiz b. Sextus Math. IX, 28, dass einige von den jüngeren Stoikern (vielleicht Posidonius, dessen Annahmen über den Urzustand schon S. 249, 5 berührt wurden) den Götterglauben von den Weisen des goldenen Zeitalters hergeleitet haben.

4) In diesem Sinn tadelt Epiktet Diss. II, 20, 32 f. diejenigen, welche die Volksgötter bezweifeln, ohne zu bedenken, dass sie damit vielleicht Manchem das nehmen, was ihn vom Bösen abgehalten habe — dasselbe *argumentum ab utili*, welches heute noch der Kritik, in der Regel nicht so leidenschaftslos wie von dem frommen Stoiker, entgegengehalten wird.

Glauben an die Götter längst geraubt hatte [1]), so mochten die Stoiker befürchten, mit der Verehrung der Volksgötter auch diejenige Scheu vor der Gottheit und dem göttlichen Gesetz auszurotten, auf welche sie selbst ihre Sittenlehre gründeten.

Dabei konnten sie freilich nicht läugnen, dass sehr Vieles im Volksglauben mit ihren Grundsätzen nicht übereinstimme, dass weder die herkömmliche Aeusserlichkeit der Götterverehrung, noch die mythischen Vorstellungen von den Göttern zu billigen seien; und sie verhehlten diess auch so wenig, dass man wohl sieht, nicht die Furcht (zu der damals auch kein Anlass mehr war), sondern eine wirkliche Ueberzeugung hat ihre sonstige Anlehnung an die Ueberlieferung hervorgerufen. Zeno untersagte die Errichtung von heiligen Gebäuden, denn was Baumeister und Handwerker machen, das sei nichts Heiliges [2]). Seneca läugnet den Nutzen des Gebets [3]); er findet es thöricht, vor den Göttern, diesen allgütigen Wesen, sich zu fürchten [4]): er will, dass die Gottheit nicht durch Opfer und Ceremonien, sondern durch Reinheit des Lebens, nicht in Tempeln von Stein, sondern in dem Heiligthum der eigenen Brust verehrt werde [5]); er spricht mit

1) Sehr bezeichnend sind in dieser Beziehung die Aeusserungen des skeptischen Pontifex Cotta b. Cic. N. D. I, 22, 61. III, 2.

2) Plut. St. rep. 6, 1. Diog. VII, 33, s. o. 273, 6.

3) ep. 41, 1: *non sunt ad coelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aures simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te Deus, tecum est, intus est.* Nat. qu. II, 35, 1: was haben die Expiationen u. s. w. zu bedeuten, wenn das Fatum unabänderlich ist? sie sind *nihil aliud, quam aegrae mentis solatia.* Vgl. auch S. 290, 2.

4) Benef. IV, 19, 1: *Deos nemo sanus timet. furor est enim metuere salutaria nec quisquam amat quos timet.* Die Götter wollen nicht blos, sondern sie können ihrer Natur nach nicht schaden (De ira II, 27, 1. Benef. VII, 1, 7. ep. 95, 49). Es bedarf kaum der Bemerkung, wie sehr diese Sätze gerade dem Geiste der römischen Religion, in welcher die Furcht ein so wesentlicher Bestandtheil der *religio* ist, widerstreiten.

5) Ep. 95, 47: *Quomodo sint Dî colendi, solet praecipi: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine Dî egent et ne homines quidem delectantur fuligine. vetemus salutationibus matutinis fungi et foribus adsidere templorum: humana ambitio istis officiis capitur: Deum colit, qui novit. vetemus lintea et strigiles ferre et speculum tenere Junoni: non quaerit ministros Deus: quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est. primus est Deorum cultus Deos credere. deinde reddere illis majestatem suam,*

tiefer Geringschätzung von den Götterbildern und ihrer Anbetung [1]), mit herbem Spott von den unwürdigen Fabeln der Mythologie [2]); er bezeichnet die Götter des Volks unumwunden als Geschöpfe des Aberglaubens, welche der Philosoph nur um des Herkommens willen anrufe [3]). Aber auch der Stoiker bei CICERO und seine alten Gewährsmänner geben zu, dass der Glaube des Volks und die Darstellungen der Dichter von Aberglauben

reddere bonitatem u. s. w. *vis Deos propitiare? bonus esto. satis illos coluit, quisquis imitatus est.* Fr. 123 (b. LACTANT. Inst. VI, 25, 3): *vultisne vos Deum cogitare magnum et placidum non immolationibus et sanguine multo colendum — quae enim ex trucidatione immerentium voluptas est? — sed mente pura, bono honestoque proposito. non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore.* Vgl. auch Benef. VII, 7, 3: der einzig würdige Tempel der Gottheit sei das Weltganze.

1) Fr. 120 (b. LACT. II, 2, 14), wo Seneca darauf hinweist, wie ungereimt es sei, die Bilder anzubeten und vor ihnen zu knieen, deren Verfertiger man als Handwerker geringachte. Besonders scharf und eingehend hatte er sich aber hierüber in der Abhandlung „De superstitione" geäussert, aus der AUGUSTIN Civ. D. VI, 10 Mehreres (Fr. 31 ff. Haase) mittheilt. Die unsterblichen Götter, sagt er hier, verlege man in schlechte leblose Stoffe, man gebe ihnen nicht allein menschliche und thierische, sondern oft auch ganz abenteuerliche Gestalten, und verehre als Gott, was man, wenn es lebendig würde, ein Ungethüm nennen würde. Ganz thöricht und abscheulich sei aber vollends die Art, wie diese Götter verehrt werden: durch Selbstpeinigung und Verstümmlung, durch alberne und selbst sittenlose Komödien, die er des Näheren schildert. Der Weise könne solche Dinge nur mitmachen *tamquam legibus jussa, non tamquam Diis grata.* War doch schon der von ihnen so bewunderte Heraklit den Stoikern in der Bestreitung des Bilderdiensts und der Opfer vorangegangen; s. Bd. I, 491, 2. 3.

2) Fr. 119 (b. LACT. I, 16, 10): *quid ergo est, quare apud poëtas salacissimus Jupiter desierit liberos tollere? utrum sexagenarius factus est et illi lex Papia fibulam imposuit? an impetravit jus trium liberorum? an ... timet, ne quis sibi faciat, quod ipse Saturno?* Aehnlich Fr. 39 (b. AUGUSTIN a. a. O.) *brevit. vitae* 16, 5. v. be. 26, 6 (die *ineptiae poëtarum*, welche in den Erzählungen von Jupiters vielfachem Ehebruch u. s. w. nur der Sünde einen Freibrief ausstellen).

3) Bei AUGUSTIN a. a. O. Fr. 33: *quid ergo tandem? veriora tibi videntur T. Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicavit Deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem, teterrimos hominum adfectus ... haec numina potius credes et coelo recipies?* Fr. 39: *omnem istam ignobilem Deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit, sic adorabimus ut meminerimus cultum ejus magis ad morem quam ad rem pertinere.*

und unwürdigen Mährchen voll seien [1]; und von Chrysippus wird ausdrücklich berichtet, dass er den Geschlechtsunterschied der Götter und die sonstigen Anthropomorphismen für kindische Erfindungen erklärt habe [2], von Zeno [3], dass er die Volksgötter nicht als solche habe gelten lassen, sondern ihre Namen auf Naturdinge übertragen, von Aristo [4], dass er der Gottheit Gestalt und Empfindung abgesprochen habe [5]. Nichtsdestoweniger wollten die Stoiker die herrschenden Vorstellungen nicht schlechthin fallen lassen, sie glaubten vielmehr in der unangemessenen Form einen wesentlich wahren Inhalt zu entdecken, und sie waren demgemäss bemüht, die relative Berechtigung des bestehenden Glaubens darzuthun. Wiewohl sie nämlich den Namen der Gottheit im vollen und ursprünglichen Sinn nur dem Einen Urwesen zugestehen konnten, so nahmen sie doch keinen Anstand, auch alles dasjenige, worin sich die Eine göttliche Kraft auf besondere Art kundgiebt, in beschränkter und abgeleiteter Weise ein Göttliches zu nennen; und wenn aus diesem Göttlichen Götter, und zwar menschenähnliche Götter, gemacht wurden, so fanden sie auch diess in Betracht der Gottverwandtschaft des Menschen nicht un-

1) N. De. II, 24, 63: *alia quoque ex ratione et quidem physica fluxit multitudo Deorum; qui induti specie humana fabulas poëtis suppeditaverunt hominum autem vitam superstitione omni referserunt. atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est . . . physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.* Noch stärker äussert sich der Stoiker, ohne Zweifel nach griechischem Vorbild, c. 28, 70 über die *commentitii et ficti Dei*, die *superstitiones paene aniles*, die *futilitas summaque levitas* der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellungen.

2) Phädrus (Philodemus) col. 2 seiner Fragmente nach Petersen's Ergänzung; vgl. Cic. N. D. II, 17, 45. Diog. VII, 147, welche beide bezeugen, dass die Stoiker sich die Götter nicht menschenähnlich zu denken wissen, und Lactant. De ira Dei c. 18 g. E.: *Stoici negant habere ullam formam Deum.*

3) Der Epikureer b. Cic. N. D. I, 14, 36. Näheres hierüber sogleich.

4) Cic. a. a. O. 37, wozu Krische Forsch. I, 406. 415 f. z. vgl.

5) Klemens freilich sagt Strom. VII, 720, D: οὐδὲ αἰσθήσεων αὐτῷ [τῷ θεῷ] δεῖ, καθάπερ ἤρεσε τοῖς Στωϊκοῖς, μάλιστα ἀκοῆς καὶ ὄψεως· μὴ γὰρ δύνασθαί ποτε ἑτέρως ἀντιλαμβάνεσθαι. Allein nach allem Angeführten kann diess nur ein Missverständniss sein: er verwechselt wohl das, was stoische Schriftsteller bedingungsweise, zur Widerlegung der Vorstellung, als ob die Gottheit sehe und höre, oder Andere (vgl. Sext. Math. IX, 139 ff.) gegen sie gesagt hatten, mit ihrer eigenen Meinung.

gerechtfertigt [1]. Sie unterschieden demnach mit Plato von dem ungewordenen und unvergänglichen Gott die gewordenen und vergänglichen Götter [2], von Gott als dem Schöpfer und Beherrscher der ganzen Welt seine Untergötter [3], d. h. sie unterschieden zwischen der allgemeinen in der Welt wirkenden göttlichen Kraft als Einheit und den einzelnen Theilen und Aeusserungen derselben [4]; und wenn sie jene mit dem Namen des Zeus bezeichneten, so deuteten sie auf diese die übrigen Göttergestalten.

Im Besonderen sind es viererlei Dinge, welchen die Stoiker die Göttlichkeit in diesem abgeleiteten Sinne zuerkannten. Zunächst und vor Allem die Gestirne, die schon Plato als die gewordenen Götter, und Aristoteles als ewige göttliche Wesen bezeichnet hatte, deren Anbetung überhaupt der Naturverehrung der Alten so nahe lag. Sie schienen ihnen nicht blos durch ihren Glanz und ihre sinnliche Wirkung, sondern noch mehr durch die Gesetzmässigkeit ihrer Bewegung zu beweisen, dass sie von dem reinsten Stoffe, und von allem Gewordenen der göttlichen Vernunft am Meisten theilhaftig seien [5]; und es war ihnen mit dieser Behauptung ein solcher Ernst, dass ein stoischer Philosoph von der schwerfälligeren Frömmigkeit des Kleanthes sich so weit vergessen konnte, den grossen Entdecker der Lehre vom Umlauf der Erde um die Sonne, Aristarchus von Samos, als einen antiken Galilei vor allen Hellenen der Gottlosigkeit anzuklagen, weil er die Hestia des Weltalls aus ihrer Stelle verrücken wolle [6]. Zu dieser Vergötterung der Gestirne gehört es auch, wenn Zeno (oder seine Schule) die Jahre, Monate und Jahres-

1) Plut. plac. I, 6, 16, in einer offenbar aus guter Quelle geflossenen Darstellung der stoischen Theologie: man habe die Götter als menschenähnlich dargestellt, διότι τῶν μὲν ἁπάντων τὸ θεῖον κυριώτατον, τῶν δὲ ζῴων ἄνθρωπος κάλλιστον καὶ κεκοσμημένον ἀρετῇ διαφόρως κατὰ τὴν τοῦ νοῦ σύστασιν (τὸ κράτιστον — diese Worte sind wohl, als Wiederholung aus dem Folgenden, zu streichen). τοῖς οὖν ἀριστεύουσι τὸ κράτιστον ὁμοίως καὶ καλῶς ἔχειν διενοήθησαν.

2) Plut. St. rep. 38, 5 f. c. not. 31, 5. Def. orac. 19, S. 420.

3) Die *numina, quae singula adoramus et colimus*, welche von dem *Deus omnium Deorum* abhängig sind, welche er *ministros regni sui genuit* (Sen. Fr. 26. 16 b. Lact. Inst. I, 5, 26 f.).

4) Diog. VII, 147.

5) S. o. S. 176, 1.

6) Plut. de facie lunae 6, 3.

zeiten Götter nannte [1], wobei wir uns nur erinnern müssen, dass diese von dem stoischen Realismus auf ihre materiellen Träger, die Himmelskörper, zurückgeführt wurden [2]. — Wie die Gestirne die reinste Erscheinung, so sind die Elemente die ersten besonderen Gestaltungen des göttlichen Wesens, und die allgemeinsten Substrate für die Wirksamkeit der göttlichen Kräfte; natürlich, dass der Alles durchdringende göttliche Geist nicht blos in seiner Urgestalt, sondern auch in den abgeleiteten Formen der Luft, des Wassers, der Erde, des elementarischen Feuers verehrt wurde [3]. — Auch alles Uebrige jedoch, was durch seine Brauchbarkeit für die Menschen ein besonderes Maass der wohlthätigen göttlichen Kraft offenbart, schien den Stoikern eine göttliche Ehre zu verdienen, die sich freilich eigentlich nicht auf diese Dinge, als solche, sondern auf die in ihnen wirkenden Kräfte beziehen sollte; sie nahmen daher keinen Anstand, die Früchte und den Wein und andere Gaben der Götter mit Götternamen zu bezeichnen [4]. — Wie hätten sie sich dann aber der Anerkennung entziehen können, dass mit anderen wohlthätigen Wesen namentlich auch die Helden der Vorzeit religiös zu verehren seien, die von der Sage als Wohlthäter der Menschheit gepriesen wurden, da sich doch in ihnen der göttliche Geist nicht blos unter den niedrigeren Formen der ἕξις, wie in den Elementen, oder der φύσις, wie in den Pflanzen, sondern in der vernünftigen Seele selbst darstellte? Solche vergötterte Menschen lieferten ihrer Ansicht nach, welche hierin mit der bekannten Theorie des Euemerus zusammentrifft, einen bedeutenden Beitrag zu der Masse der Volksgottheiten, und sie selbst hatten gegen diesen Kultus nichts einzuwenden [5]. Fügen

1) Cic. N. D. I, 14, 36.

2) S. o. S. 111.

3) Cic. N. D. I, 15, 39 f. II, 26. Diog. VII, 147 u. A. s. u.

4) Plut. De Is. c. 66. Cic. a. a. O. II, 23, 60. I, 15, 38, wo diese Ansicht namentlich Zeno's Schüler Persäus beigelegt wird. Krische (Forschungen I, 442) erinnert hiebei mit Recht an die Behauptung des Prodikus, dass die Alten Alles, was den Menschen nütze, vergöttert haben, worüber Bd. I, 782 z. vgl.

5) Phädr. (Philodemus) Nat. De. col. 3. Cic. N. D. I, 15, 38 f., wo diese Behauptung im Besondern dem Persäus und Chrysippus zugeschrieben wird. Ebd. II, 24, 62, nachdem von der Vergötterung des Herkules, Bacchus, Ro-

wir dazu noch die Personifikationen menschlicher Eigenschaften und Gemüthszustände [1]), so werden wir uns überzeugen, welche reichliche Gelegenheit die Stoiker hatten, um allenthalben in der Natur und der Menschenwelt göttliche Wirkungen und Kräfte und mithin Götter im weiteren Sinn aufzuzeigen [2]). Ein Pantheismus, wie der ihrige, konnte den schrankenlosesten Polytheismus

mulus u. s. w. gesprochen ist: *quorum cum remanerent animi* (was ja nach Chrysippus nur den Guten zu Theil wird) *atque aeternitate fruerentur, Dii rite sunt habiti, cum et optimi essent et aeterni.* Diog. VII, 151. Vgl. S. 296, 2.

1) Diess geschieht in dem Bericht der plutarchischen Placita I, 6, 9 ff. Die Götterlehre, heisst es hier, sei in drei Formen überliefert: der physischen, der mythischen, und der durch die Gesetze bestätigten (die *theologia civilis*), und die sämmtlichen Götter zerfallen in sieben Klassen (εἴδη): 1) τὸ ἐκ τῶν φαινομένων καὶ μετεώρων: die Beobachtung der Gestirne und der Regelmässigkeit in ihren Bewegungen, in dem Wechsel der Jahreszeiten u. s. f. habe zum Glauben an Götter geführt, und demgemäss seien Himmel und Erde, Sonne und Mond u. s. f. verehrt worden; 2) und 3) τὸ βλάπτον καὶ ὠφελοῦν: wohlthätige Wesen seien Zeus, Here, Hermes, Demeter, verderbliche die Erinnyen, Ares u. s. f.; 4) und 5) die πράγματα (Thätigkeiten), wie die Ἐλπὶς, Δίκη, Εὐνομία, und die πάθη, wie Ἔρως, Ἀφροδίτη, Πόθος; 6) τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεπλασμένον (τὸ μυθικὸν), wie die von Hesiod zum Behuf seiner Genealogieen erdichteten Götter: Koios, Hyperion u. s. w.; 7) die wegen ihrer Verdienste um die Menschheit verehrten Menschen, wie Herakles, die Dioskuren Dionysos. Diese Uebersicht will aber allerdings nicht blos dasjenige aufzählen, was göttliche Verehrung verdient, sondern alles, dem sie thatsächlich zu Theil geworden ist; und so ist auch solches darein aufgenommen, was die Stoiker unmöglich als ein Göttliches anerkennen konnten, wie die vermeintlich verderblichen Gottheiten und die Affekte (m. s. über diese was S. 291, 4. 292, 3 angeführt ist), nebst den rein mythischen Göttern. Dagegen konnten die Stoiker die Verehrung der personificirten Tugenden sich wohl gefallen lassen. Die Elementargötter, wie Here, sind in der obigen Aufzählung mit denen der Früchte unter der Kategorie des Nutzbringenden zusammengefasst. In anderer Weise hatte Dionysius (wir wissen nicht ob der bekannte Schüler Zeno's — oben 35, 2 — oder ein Späterer) beide zusammengenommen, wenn er nach Tertull. ad nat. II, 2 vgl. c. 14 dreierlei Götter zählte: die sichtbaren, wie Sonne, Mond u. s. w., die unsichtbaren, wie Neptun (d. h. die Naturkräfte, wie sie in den Elementen, und ebenso wohl auch in den Gewächsen wirken) und die *facti*, die vergötterten Menschen.

2) Vgl. Plut. c. not. 31, 5: ἀλλὰ Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης, ἐμπεπληκότες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῷ λόγῳ (den Worten nach) θεῶν τὸν οὐρανὸν, τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλατταν, οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ' ἀΐδιον ἀπολελοίπασι πλὴν μόνου τοῦ Διὸς, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους.

in sich aufnehmen, wenn man sich einmal die doppelte Freiheit erlaubte, den Namen der Gottheit von dem Wesen, dem er allein ursprünglich und im strengen Sinn zukam, auf abgeleitete Wesen zu übertragen, und das Unpersönliche, was Erscheinung der göttlichen Kraft ist, als Gott zu personificiren.

Mit der Heroënverehrung hängt auch die Lehre von den Dämonen zusammen [1]). Die Seele ist nach stoischer Ansicht, wie wir wissen, göttlichen Ursprungs und Wesens, ein Theil und Ausfluss der Gottheit. Näher jedoch kommt diese Würde, sofern wir in der Seele selbst die Vernunft als leitenden Theil von den übrigen unterscheiden können, nur ihr zu; und da es nun die Vernunft allein ist, welche den Menschen vor Uebeln bewahrt und zur Glückseligkeit führt, so mag sie füglich, im Anschluss an den Volksglauben, als der Schutzgeist oder der Dämon des Menschen bezeichnet werden. Es sind daher nicht blos jüngere Mitglieder der stoischen Schule, wie Posidonius, Seneca, Epiktet, Antoninus, welche die volksthümlichen Vorstellungen vom Dämon, nach Plato's Vorgang [2]), in diesem Sinn deuten [3]); sondern das

1) M. vgl. darüber jetzt: Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen (Berl. 1860) S. 29—39.

2) Tim. 90, A; s. Bd. II, a, 604.

3) Posidon. b. Galen Hippocr. et Plat. V, 6. S. 469: τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὑτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. Sen. ep. 41, 2 (nach dem S. 291, 3 Mitgetheilten): *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat.* Vgl. ep. 31, 11: *quid aliud voces hunc* (den *animus rectus, bonus, magnus*) *quam Deum in corpore humano hospitantem?* (Aehnlich, wie Kant die sittliche Idee ein Urbild, welches die Menschheit angenommen habe, die sittliche Gesinnung einen guten uns regierenden Geist nennt.) Epikt. Diss. I, 14, 12 ff.: ἐπίτροπον [ὁ Ζεὺς] ἑκάστῳ παρέστησε τὸν ἑκάστου δαίμονα, καὶ παρέδωκε φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον. Wer sich in sein Inneres zurückzieht, ist nicht allein, ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί. Ihm hat Jeder den Eid der Treue zu leisten, wie der Soldat dem Cäsar; aber ἐκεῖ μὲν (beim Fahneneid) ὀμνύουσιν, αὐτοῦ μὴ προτιμήσειν ἕτερον· ἐνταῦθα δ' αὑτοὺς ἁπάντων — so dass sich also der Dämon im Innern in den αὐτὸς auflöst. M. Aurel V, 27: ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος. Vgl. II, 13. 17. III, 3, Schl. 5. 6. 7. 12. 16. V, 10. VIII, 45.

Gleiche thut auch schon Chrysippus, wenn er die Eudämonie darein setzt, dass der Dämon des Menschen, welcher in diesem Fall doch nur sein eigener Wille und Verstand sein kann, mit dem Willen der Gottheit übereinstimme [1]). Dass jenen Vorstellungen durch diese Deutung ein ihnen fremder Sinn unterschoben werde, dessen waren sich die Stoiker ohne Zweifel in diesem so wenig, wie in anderen Fällen, bewusst; nur folgt daraus nicht, dass auch sie selbst die Meinungen des Volks über die Schutzgeister theilten [2]). Ihr System liess aber allerdings nicht blos die Möglichkeit offen, dass neben der Menschenseele und den Gestirngeistern auch noch weitere vernünftige Seelen existiren, und dass diesen gleichfalls eine bestimmte Thätigkeit in der Welt angewiesen sei, welche wir uns aber natürlich von der allgemeinen Nothwendigkeit umschlossen und in die Kette der Ursachen und Wirkungen eingereiht zu denken haben; sondern solche Wesen konnten sogar zur Vollständigkeit des Weltganzen erforderlich zu sein scheinen [3]). Wenn uns daher berichtet wird, dass die Stoiker das Dasein von Dämonen angenommen haben, welche an den Menschen Antheil nehmen und für sie sorgen [4]), so haben wir keinen Grund, dieser

1) M. s. die S. 193, 4 aus Diog. VII, 88 (der wenigstens im unmittelbar Vorhergehenden Chrysippus περὶ τέλους als Quelle genannt hat) angeführten Worte, die ihre Erläuterung, wenn sie einer solchen bedürften, in den obigen des Posidonius finden würden.

2) Nur in diesem Sinn haben wir es daher zu verstehen, wenn Sen. ep. 110, 1 sagt: *sepone in praesentia, quae quibusdam placent, unicuique nostrûm paedagogum dari Deum, non quidem ordinarium, sed hunc inferioris notae ... ita tamen hoc seponas volo, ut memineris, majores nostros, qui crediderunt, Stoicos fuisse: singulis enim et Genium et Junonem dederunt* (nämlich die alten Römer, nicht die Stoiker).

3) Vgl. Sext. Math. IX, 86, wo im Zusammenhang der S. 124, 1 berührten Beweisführung gesagt wird: wenn es auf der Erde und im Meer lebende Wesen gebe, müssen auch in der Luft, die so viel reiner sei, νοερὰ ζῷα sein, dann aber auch im Aether. Diese seien die Götter, jene die Dämonen.

4) Diog. VII, 151: φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς. Plut. De Is. 25, S. 360: Plato, Pythagoras, Xenokrates und Chrysippus halten mit den alten Theologen (bei denen Wachsmuth S. 32, 40 mit Recht zunächst an die Orphiker denkt) die Dämonen für stärker, als die Menschen u. s. w. — woraus sich aber nicht abnehmen lässt, was Chrysippus, und zwar in eigenem Namen, über sie ausgesagt hatte. Def. orac. 19, S. 420:

Aussage zu misstrauen. Auch die Annahme, dass ein Theil dieser Dämonen seiner Natur nach geneigt sei, zu schaden, und dass diese Plagegeister von den Göttern zur Bestrafung der Gottlosen verwendet werden [1], hat auf stoischem Standpunkt nichts Auffallendes, da in einem so streng deterministischen System solche Dämonen doch immer nur als Naturkräfte, dem Zusammenhang des Ganzen gemäss, wirken, nicht störend in diesen Zusammenhang eingreifen können, und insofern mit Blitzen, Erdbeben, Seuchen u. dgl. auf Einer Linie stehen. Dagegen lautet eine Aeusserung Chrysipp's über schlechte Dämonen, welche die ihnen anvertrauten Geschäfte vernachlässigen [2], allerdings so, als sei sie nur bedingungs- und versuchsweise, nicht ernstlich, gemeint; und über die jüdisch-christlichen Vorstellungen von Dämonen und Teufelsbesitzungen machten sich die späteren Stoiker lustig [3].

Auch ohne die Dämonen hatte aber das stoische System Gegenstände genug, auf die es den Volksglauben deuten konnte, um einen philosophischen Inhalt in ihm aufzuzeigen. Dieser Inhalt ist aber hier freilich, wie wir bereits gehört haben, fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt; es bedarf daher einer wissenschaftlichen Vermittlung zwischen dem philosophischen und dem gewöhnlichen

die Stoiker halten die Dämonen für vergänglich. Plac. I, 8, 2: Θαλῆς, Πυθαγόρας, Πλάτων, οἱ Στωϊκοὶ, δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς. Eine eigene Schrift περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων, die aber wohl nach seiner Weise mehr gelehrte als dogmatische Ausführungen enthielt, hatte Posidonius verfasst; Macrob. Sat. I, 23 theilt daraus eine Etymologie von δαίμων mit.

1) Plut. Quaest. rom. 51, S. 277: καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους. Ders. Def. orac. 17, S. 419: φαύλους . . . δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον . . . ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος, was an sich freilich, schon wegen der Ausdehnung dieser Aussage auf Plato, wenig beweisen würde. Auf jene Strafdämonen wurden wohl die verderblichen Götter der Mythologie (oben 296, 1) von solchen, die sie nicht ganz beseitigt wissen wollten, gedeutet. Die Dämonen dagegen, welche nach Sallust. De mundo c. 19, S. 266 f. die Seelen im Jenseits reinigen, und an welche Villoison zum Cornutus S. 553 erinnert, stammen nicht aus dem Stoicismus, sondern aus Plato Rep. X, 615, E und dem späteren Neuplatonismus.

2) B. Plut. Sto. rep. 37, 2 (s. o. 163, 2).

3) Tertull. Test. an. 3, nachdem er von den Dämonen und ihrer Austreibung gesprochen hat: *aliqui Chrysippi sectator illudit ea.*

Bewusstsein, damit das erstere seine Gedanken in den Gebilden des letzteren wiedererkenne. Diese Vermittlung liegt nun für die Stoiker, wie später für ihre jüdischen und christlichen Nachfolger auf diesem Wege, in der allegorischen Auslegung, von welcher sie zuerst, so viel uns bekannt ist, diesen ausgedehnten Gebrauch gemacht haben, um die Kluft zwischen einer älteren und einer von ihr wesentlich abweichenden neuen Bildungsform zu überbrücken [1]. Schon Zeno, noch mehr aber

1) Die Stoiker sind allerdings nicht die ersten, welche diese Erklärung der Mythen und der mythischen Göttergestalten aufgebracht haben. Wie die Philosophie vor ihrer endgültigen Ablösung von der Mythologie, bei einem Pherecydes, Empedokles, den Pythagoreern, ihre Begriffe nicht selten bewusst oder unbewusst in die Bilder der letzteren legte, und auch später noch bisweilen, wie in den platonischen Mythen, die Hülle der Dichtung umwarf: so suchte man umgekehrt, nachdem der Bruch mit der mythischen Ueberlieferung eingetreten war, vielfach die Weite desselben sich selbst oder Andern dadurch zu verbergen, dass man die eigenen Ueberzeugungen für den eigentlichen Sinn des Volksglaubens ausgab; wobei im Allgemeinen vorausgesetzt wird, die ersten Urheber des letztern haben auch für ihre Person diesen Sinn hineinlegen wollen. So entstand die Umdeutung der Mythen in den zwei Formen der natürlichen Erklärung und der allegorischen Auslegung. Jene führte sie auf geschichtliche Thatsachen, diese auf allgemeine Wahrheiten, auf naturwissenschaftliche oder moralische, überhaupt also philosophische, Sätze zurück; beide aber giengen darauf aus, hinter ihrem buchstäblichen Sinn ihre verborgene Meinung auszumitteln. Diese Umdeutung der Mythen ist uns schon bei einigen von den älteren Philosophen, wie Demokrit (Bd. I, 641), Metrodor von Lampsakus und andere Anaxagoreer (ebd. 703 — nach Hesych. ἀγαμέμνονα deutete er auch Agamemnon auf den Aether), begegnet. Besonders beliebt scheint sie in der sophistischen Periode gewesen zu sein, wie diess unter Anderem aus Euripides (s. Bd, II, 11 f.) und selbst Herodot (ebd. 19), Plato Theät. 153, C. Rep. II, 378, D. Phädr. 229, C. Krat. 407, A. Io 530, C, auch Gorg. 493, A, Xenophon Symp. 3, 6 hervorgeht; eine besondere Aufforderung dazu lag in der Ansicht des Prodikus über die Entstehung des Götterglaubens (Bd. I, 782). Plato missbilligt diese Mythenerklärung (s. Bd. II, a, 605, 3), Aristoteles benützt sie gelegentlich, um eine Ahnung der Wahrheit in den Volksvorstellungen nachzuweisen, ohne dass er ihr doch einen höheren Werth beilegte (Bd. II, b, 630); dagegen haben wir schon früher (Bd. II, a, 236 f.) gesehen, wie eifrig sich der Stifter der cynischen Schule und einzelne seiner Nachfolger damit beschäftigten. An sie schlossen sich die Stoiker auch hierin zunächst an, aber sie verfolgten diese Erklärungsweise Allem nach viel weiter, und hatten mit derselben, wie mit ihrem ganzen System, einen ungleich grösseren Einfluss auf die Folgezeit, als die Cyniker.

Kleanthes, Chrysippus und ihre Nachfolger bemühten sich, in den Göttern des Volksglaubens und in den Erzählungen von diesen Göttern naturphilosophische und moralische Ideen (den λόγος φυσικὸς, die *physica ratio*) nachzuweisen [1]), welche unter bildlicher Hülle darin niedergelegt seien [2]). Sie hielten sich dabei namentlich an die homerischen und hesiodischen Gedichte, diese Bibel der Griechen [3]), ohne jedoch die übrige Mythologie von dem Bereich ihrer Erklärung auszuschliessen. Ein Hauptmittel für ihre Deutungen waren ihnen, wie neueren Symbolikern, jene willkührlichen etymologischen Spielereien, von denen uns so viele Beispiele überliefert sind [4]). Dabei wussten sie, wie die meisten Allegoristen, hermeneutische Grundsätze aufzustellen, die *in thesi* verständig genug lauten [5]), ihre Praxis zeigt aber

1) Cic. N. D. II, 24, 63; s. o. 293, 1. Ebd. III, 24, 63.

2) Und eben diess ist der Begriff der Allegorie: ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται (Heraklit Alleg. Hom. c. 5, S. 6); wesshalb jede Art bildlichen Ausdrucks unter dieser Bezeichnung befasst werden kann. Früher war dafür, nach Plut. aud. po. c. 4, S. 19, ὑπόνοια üblich gewesen, welches auch bei Plato Rep. II, 378, D vgl. Io 530, D. Xen. Symp. 3, 6 steht.

3) Schon Zeno schrieb in diesem Sinn über alle Theile der homerischen Gedichte und deutete hesiodische Mythen (Dio Chrysost. Or. 53, S. 275. Diog. VII, 4. Krische Forsch. 393 ff.); ebenso Kleanthes (Diog. VII, 175. Phädr. [Philodem.] De nat. De. col. 3. Plut. aud. po. 11, S. 31. De fluv. 5, 3. S. 1003. Krische 433) und Persäus (Dio a. a. O.). Chrysippus erklärte homerische, hesiodische, orphische und musäische Dichtungen (Phädr. col. 3. Galen Hippocr. et Plat. III, 8. Bd. V, 349 f. Krische 391. 479) und Diogenes folgte ihm hierin (Phädr. col. 5 f. Cic. N. D. I, 15, 41). Vgl. auch Plut. Def. orac. 12, S. 415 f. und über die theologische Literatur der Stoiker überhaupt Villoison zum Cornutus S. XXXIX ff. An diese griechischen Vorgänger schloss sich unter den Römern Varro an, über dessen Auffassung der Mythen und seine Schriften Preller Röm. Mythol. 29 ff. zu vergleichen ist. Aus derselben schöpften die beiden Stoiker, deren Werke wir noch besitzen, Heraklitus (wahrscheinlich unter August) für seine Homerischen Allegorieen (Ausg. von Mehler) und Cornutus für sein Werk über die Natur der Götter, welches aus Villoison's hinterlassenen Papieren Osann herausgegeben hat.

4) Ueber dieselben auch Cic. N. D. III, 24, 63.

5) Corn. c. 17, S. 80: δεῖ δὲ μὴ συγχεῖν τοὺς μύθους, μηδ' ἐξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ' ἕτερον μεταφέρειν, μηδ' εἴ τι προςεπλάσθη ταῖς κατ' αὐτοὺς παραδεδομέναις γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν μὴ συνέντων ἃ αἰνίττονται κεχρημένων δ' αὐτοῖς ὡς τοῖς πλάσμασιν, ἀλόγως τίθεσθαι.

nur zu deutlich, dass ihnen auch diese scheinbar wissenschaftlichen Grundsätze nur ein Mittel zu desto ausschweifenderer Willkühr waren. Denn wenn sie auch in manchen Deutungen den ursprünglichen Grundlagen mythologischer Bildungen nahe kamen, so wussten sie sich doch theils von der verkehrten Vorstellung nicht loszumachen, als ob die Urheber der Mythen ihres philosophischen Inhalts als solchen sich bewusst gewesen wären, und ihn erst nachträglich in die bildliche Hülle gelegt hätten [1]; theils erlaubten sie sich auch in unzähligen Fällen so bodenlose Erklärungen, wie sie keinem möglich sind, der eine gesunde Vorstellung über die Natur und den Ursprung der Mythen besitzt. Und dass diesem Verfahren auch die Theorie entspreche, dafür soll schon der Stifter der Schule, nach dem Vorgang des Antisthenes, durch die Behauptung gesorgt haben, welche gleichfalls in der Folge hinsichtlich der jüdischen und christlichen Religionsurkunden wiederholt wurde, dass Homer nur in einem Theil seiner Aussprüche der Wahrheit, in andern der gewöhnlichen Meinung gemäss rede [2]. Wir sehen so die Stoiker mit dem Apparat zur umfassendsten allegorisch-dogmatischen Exegese schon vollständig ausgerüstet.

Fragen wir nun, wie sie von hier aus die griechische Götterlehre im Besonderen auffassten, so zieht vor Allem der Gegensatz zwischen Zeus und den übrigen Göttern unsere Aufmerksamkeit auf sich. Aus ihrem pantheistischen Monotheismus ergab sich von selbst, dass der Unterschied beider, in der griechischen Mythologie nur ein gradueller, zu einem specifischen, ja absoluten erhoben und mit der Unterscheidung des unvergänglichen Gottes von den gewordenen Göttern gleichgesetzt werden musste. Zeus ist den

1) Wer Beweise dafür sucht, findet sie namentlich bei Heraklit und Cornutus in Menge, vgl. auch Sen. nat. qu. II, 45, 1: die Alten haben ja nicht geglaubt, dass Jupiter mit der Hand Blitze schleudere; *sed eundem, quem nos, Jovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi* u. s. w.

2) Dio Chrysost. Or. 53, S. 276 R. über Zeno's Commentare zu den homerischen Gedichten: ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν τοῦ Ὁμήρου λέγει, ἀλλὰ διηγούμενος καὶ διδάσκων, ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν . . . ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένειός ἐστι πρότερον . . . ἀλλ᾽ ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτὸν οὐδὲ κατὰ τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.

Stoikern, wie ihrem Vorgänger Heraklit, das Eine Urwesen, welches alle Dinge und alle Götter hervorgebracht hat und wieder in sich zurücknimmt, das Weltganze als Einheit, das Urfeuer, der Aether, der Weltgeist, die allgemeine Vernunft, das allgemeine Gesetz oder Verhängniss u. s. w. [1]). Alle übrigen Götter sind als Theile der Welt auch nur Theile und Erscheinungsformen des Zeus, nur besondere Benennungen des Einen Gottes, des vielnamigen [2]): derjenige Theil des Zeus, welcher sich in Luft verwandelt, heisst Here (Ἥρα von ἀήρ), und in seinen unteren, mit Dünsten erfüllten Schichten, Hades, der, welcher in elementarisches Feuer übergeht, Hephäst, der, welcher zu Wasser wird, Poseidon, der Erde gewordene, Demeter, Hestia und Rhea. Der Theil endlich, welcher in der obersten Region bleibt, wird im engeren Sinn als Athene bezeichnet, und da nun der feinere Stoff für die Stoiker mit dem Geiste zusammenfällt, so ist nicht allein Zeus die Weltseele, sondern auch Athene die Vernunft, die Einsicht, die Vorsehung [3]). Derselbe Zeus ist aber auch, in anderer Beziehung,

1) Besondere Belege sind nach dem Früheren kaum nöthig; ausser den S. 126, 1. 129, 1. 130, 3. 139, 2. 140, 5 angeführten Stellen vgl. m. noch den Hymnus des Kleanthes. Chrysippus b. Stob. Ekl. I, 48. Arat. Phaen. Anf. Plut. aud. poët. c. 11, S. 31. Varro b. August. Civ. D. VII, 5. 6. 9. 28. Serv. in Georg. I, 5. Heraklit. c. 15, S. 31. c. 23, 49. c. 24, 50. Corn. S. 7 ff. 26 ff. 35. 38. Ebd. findet man auch die oft berührten Etymologieen des Zeusnamens: Zeus von ζῆν oder ζέειν, die Flexionsformen Διός u. s. w. von διά, ὅτι δι' αὐτὸν τὰ πάντα u. s. f. Vgl. Villoison und Osann z. d. St. des Cornutus, die auch für's Folgende, in ihren Anmerkungen zu den betreffenden Stellen, weitere Belege geben. Dieselben z. Corn. S. 6 über die Ableitung des θεός von θέειν oder τιθέναι, des αἰθήρ von αἴθειν oder ἀεὶ θέειν u. s. f. Ein Theil dieser Etymologien ist bekanntlich schon platonisch.

2) Πολυώνυμος, wie ihn Kleanthes V. 1 anredet, vgl. Diog. 147. Corn. c. 9, 26 ff. u. A. Die weitere Ausführung dieser pantheistischen Idee findet sich in der Lehre der neuplatonischen Mystik von der Allnamigkeit Gottes.

3) M. s. hierüber Diog. a. a. O. Cic. N. D. II, 26, 66. Phädr. (Philodem.) Fragm. col. 2—5. Herakl. c. 25, S. 53; im Besondern: über Here Herakl. c. 15. c. 41, S. 85. Corn. c. 3; über Hephäst Herakl. c. 26, 55 f. c. 43, 91 f. Corn. c. 19, S. 98 ff. Plut. De Is. c. 66, S. 377 (Diog. a. a. O. verwechselt vielleicht, wie diess Krische S. 399 annimmt, das gewöhnliche Feuer mit dem πῦρ τεχνικόν; doch ist es auch möglich, dass der künstlerische Gott der Mythologie in der stoischen Schule selbst, die sich in ihren Deutungen gar nicht immer gleich blieb, bald so bald so erklärt wurde); über Poseidon Herakl.

Hermes, Dionysos, Herakles [1]. Dass die Weltordnung auf dem Gleichgewicht der Elemente beruhe, wie die Vorsehung dieses festgesetzt hat, ist durch die homerische Erzählung von der Fesselung und Befreiung des Zeus [2], die Entstehung und Reihenfolge der Elemente ist durch die Aufhängung der Here [3], die Ordnung der Weltsphären durch die goldene Kette, an der die Olympier Zeus herabzuziehen versuchen [4], angedeutet. Die Lahmheit Hephäst's geht theils auf den Unterschied des irdischen Feuers vom himmlischen, theils darauf, dass jenes das Holz so wenig entbehren kann, als der Lahme den hölzernen Stab; und wenn Hephäst bei Homer vom Himmel geschleudert ist, so heisst diess, in der Urzeit haben die Menschen ihr Feuer an dem himmlischen Blitze und an den Sonnenstrahlen (durch Brennspiegel, wie Heraklit meint) angezündet [5]. Auf das Verhältniss des Aethers zu der von ihm umgebenen Luft wurde die Verbindung der Here mit Zeus [6], und so

c. 7, 15. c. 38, 77. c. 46, 117. Corn. c. 12. Plut. De Is. c. 40, Schl. S. 367; über Hades (den Cic. a. a. O. zum Repräsentanten der *terrena vis* macht) Herakl. c. 23 f., S. 50. c. 41, 87. Corn. c. 5; über Demeter und Hestia Corn. c. 28, S. 156 ff. Plut. a. a. O.; über Athene Herakl. c. 19, 39 f. c. 28, 59. c. 61, 123 f. Corn. c. 20, 103 ff. Wenn bei Heraklit. c. 25, 53 Athene mittelst einer gezwungenen Wendung zur Erde gemacht wird, so geschieht diess nur der betreffenden homerischen Stelle zulieb. Dass schon Zeno in dieser Weise die Einzelgötter als Theile der allgemeinen göttlichen Kraft oder des Zeus behandelt hatte, macht Krische Forsch. 399 f. durch Vergleichung von Phädr. col. 5 mit den angeführten Stellen des Cicero und Diogenes wahrscheinlich.

1) Sen. Benef. IV, 8, 1: *Hunc [Jovem] et Liberum patrem et Herculem et Mercurium nostri putant. Liberum patrem, quia omnium parens sit. . . . Herculem, quia vis ejus invicta sit, quandoque lassata fuerit operibus editis, in ignem recessura. Mercurium, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia.* Auch die Zurückführung des Helios auf Zeus b. Macrob. Sat. I, 23 scheint stoischen Ursprungs zu sein.

2) Herakl. c. 25, 52 ff. vgl. Il. I, 395 ff.

3) Ebd. c. 40, 83 ff. vgl. Il. XV, 18 ff.

4) Ebd. c. 37, 73 f. vgl. Il. VIII, 18 ff.

5) Herakl. c. 26, 54 ff., welcher die gleiche Erklärung hier auf den Mythus von Prometheus anwendet (anders deutet diesen Corn. c. 18, 96 f.); Corn. c. 19, S. 98 ff., wo auch noch einiges Weitere. Ueber die Lahmheit Hephäst's auch Plut. fac. lunae 5, 3. S. 922.

6) Nach Eustath. in Il. S. 93, 46, der hier doch wohl einer stoischen Deutung folgt, ist Here die Gattin des Zeus, weil die Luft vom Aether umgeben

unter Anderem auch der bekannte Vorgang auf dem Ida gedeutet [1]); die noch anstössigere Darstellung des berufenen samischen Bildes sollte nach Chrysippus ausdrücken, dass die befruchtenden Kräfte (die λόγοι σπερματικοὶ) von der Gottheit in die Materie übergehen [2]). Eine ähnliche Bedeutung giebt Heraklit der Erzählung von Proteus [3]) und der vom Schild des Achilleus: wenn Hephäst in diesem Schilde ein Bild der Welt verfertigt, so heisst diess, durch die Einwirkung des Urfeuers sei die Materie zur Welt gestaltet worden [4]). Ebenso war die homerische Theomachie von Manchen kosmisch, auf eine Conjunction der sieben Planeten, die der Welt grosses Unheil bringen würde, gedeutet worden [5]); Heraklit jedoch giebt einer halb physischen, halb moralischen Erklärung den Vorzug, welche vielleicht schon Kleanthes aufgestellt hatte [6]). Ihr zufolge wird Ares und Aphrodite von Athene, d. h. die Unbesonnenheit und Ausschweifung wird von der Besonnenheit

ist, aber sie verträgt sich nicht mit ihm, weil beide Elemente doch auch wieder entgegengesetzt sind.

1) Herakl. c. 39, 78 ff. (vgl. Plut. aud. po. 4, S. 19), wo diese Erklärung sehr eingehend ausgeführt wird. Der Auftritt auf dem Ida soll den Uebergang vom Winter zum Frühling darstellen, die Haare der Here sind das Laub der Bäume u. s. w.

2) M. s. Diog. VII, 187 f. vgl. Procem. 5. Orig. c. Cels. IV, 48. Theophil. ad Autol. III, 8. S. 122, C. Clement. Homil. V, 18.

3) K. 64 ff. Proteus bedeutet nach dieser Erklärung die ungeformte Materie, die Gestalten, die er annimmt, die vier Elemente u. s. w.

4) M. s. die ausführliche Auseinandersetzung Alleg. Hom. c. 43—51, S. 90 ff., von welcher im Obigen natürlich nur der Hauptinhalt angegeben werden konnte.

5) Nach Heraklit c. 53, 112.

6) Von Kleanthes wissen wir aus Ps.-Plut. De fluv. 5, 3. S. 1003, dass er eine Θεομαχία geschrieben hatte, aus welcher dort ein Bruchstück, einen Theil der Prometheussage in einer offenbar jüngeren und bereits apologetisch umgebildeten Gestalt enthaltend, mitgetheilt wird. Nun scheint allerdings die Theomachie, welche Kleanthes (denn der Stoiker wird ja doch wohl gemeint sein) hier erklärte, nicht die homerische, sondern der Kampf der Götter mit den Titanen und Giganten, und das entsprechende Buch von dem περὶ γιγάντων (Diog. VII, 175) nicht verschieden gewesen zu sein. Aber vielleicht war er bei dieser Gelegenheit auch auf jene zu sprechen gekommen. Jedenfalls ist die moralische Deutung, welche Heraklit von dem Götterkampf bei Homer giebt, ganz im Styl der sogleich anzuführenden, wahrscheinlich Kleanthes entnommenen, Deutung der Heraklessage.

bekämpft; Leto, die Vergessenheit, von Hermes, dem offenbarenden Worte [1]; Apollo, die Sonne, von Poseidon, dem Wassergott, mit dem er sich aber verträgt, weil die Sonne sich von den Dünsten des Wassers nährt; Artemis, der Mond, von Here, der Luft, die er durchschneidet, und die ihn oft verdunkelt; der Fluss, das irdische Wasser, von Hephäst, dem irdischen Feuer [2]. Dass Apollo die Sonne sei, Artemis der Mond, wird von keiner Seite bezweifelt [3]; den letzteren zugleich auch in der Athene zu suchen, macht natürlich unsern Mythologen keine Schwierigkeit [4]. Ueber Namen, Gestalt und Attribute jener Götter hatten die Stoiker, und so namentlich schon Kleanthes, für welchen die Sonne als Sitz der weltregierenden Kraft besondere Wichtigkeit hatte [5], viel gegrübelt [6]. Die Erzählung von der Geburt der Lotoïden

1) Weiteres über Hermes Alleg. Hom. c. 72, 141.

2) Alleg. Hom. c. 54 ff.

3) M. vgl. z. B. ausser dem eben Angeführten Herakl. c. 6, S. 11 ff. Cornut. c. 32, S. 191 ff. c. 34, 206 ff. Cic. N. D. II, 27, 68. Phädr. (Philodem.) Nat. De. col. 5 (nach Diogenes). Auch bei Phädr. col. 2 (τοὺς δὲ τὸν 'Απόλλω) dürfte das τοὺς, wenn ἥλιον zu kühn scheint, in φῶς zu verwandeln sein, denn auf die Erde kann Apollo nicht wohl gedeutet worden sein.

4) Plut. fac. lunae 5, 2. S. 922: die Stoiker rufen den Mond als Artemis und Athene an.

5) Vgl. S. 125, 1.

6) Den Namen Apollo erklärt Kleanthes bei Macrob. Sat. I, 17 ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου, Chrysippus (vom privativen α und πολὺς) ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα. Die letztere Erklärung führt Plotin. V, 5, 6. S. 525 als pythagoreisch an, und Chrysippus könnte sie immerhin von den Pythagoreern, ebenso können sie aber umgekehrt die Neupythagoreer von Chrysippus entlehnt haben. In Nachahmung derselben lässt dann Cicero a. a. O. seinen Stoiker *Sol* von *solus* herleiten. Den Beinamen Apollo's, Loxias, bezieht Kleanthes bei Macrob. a. a. O. auf die ἕλικες λοξαὶ der Sonnenbahn, oder die λοξαὶ ἀκτῖνες der Sonne, Oenopides auf den λοξὸς κύκλος (die Ekliptik), das Beiwort Λύκιος erklärte Kleanthes davon, *quod veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque humorem eripit radiis,* Antipater ἀπὸ τοῦ λευκαίνεσθαι πάντα φωτίζοντος ἡλίου. Bei demselben scheint Macrobius die Ableitung des Πύθιος von πύθειν (weil die Sonnenhitze Fäulniss bewirkt) gefunden zu haben. Noch andere Erklärungen dieser sowohl als der übrigen Bezeichnungen Apollo's, des Namens der Artemis und ihrer Beinamen, der Attribute und Symbole dieser Götter, finden sich in Menge bei Cornutus c. 32. 34 und bei Macrobius a. a. O., der doch wohl auch das meiste Derartige aus stoischen Quellen geschöpft hat.

und von der Erlegung des Drachen Pytho ist nach Antipater eine symbolische Darstellung von Vorgängen, welche sich bei der Weltbildung und der Entstehung von Sonne und Mond zutrugen [1]; einfacher finden Andere in der Abstammung der beiden Gottheiten von Leto den Gedanken, dass Sonne und Mond aus der Nacht hervortreten [2]. Von dem gleichen Standpunkt aus sieht Heraklit, nicht gegen den ursprünglichen Sinn des Mythus, in den schnelltödtenden Pfeilen Apollo's ein Bild verheerender Seuchen [3]; verirrt sich dann aber freilich in eine seltsame Art von natürlicher Erklärung, wenn er aus der homerischen Stelle über die Versöhnung Apollo's (Il. I, 53 ff.) herausliest, dass Achilleus durch die ärztliche Kunst, welche er von Chiron erlernt hatte, der Seuche gesteuert habe [4]. — Annehmbarer lautet es, dass die Unterredung der Athene mit Achilleus und des Hermes mit Odysseus in Selbstgespräche der beiden Helden verwandelt werden [5]; dagegen zeigt sich die stoische Auslegungskunst wieder in ihrem vollen Glanze, wenn wir die Etymologieen kennen lernen, welche von den verschiedenen Namen und Beinamen der Athene versucht wurden [6], wenn wir erfahren, dass

1) Der erste von diesen Mythen wird bei Macrob. Sat. I, 17 in allen seinen einzelnen Zügen im Sinn der früher (S. 137, 3) angeführten kosmogonischen Annahmen erklärt, ebenso die hieran sich anschliessende Erzählung von der Tödtung des Pytho dahin, dass der Drache die fauligen Dünste der anfangs noch sumpfigen Erde bedeute, welche durch die Sonnenstrahlen (die Pfeile Apollo's) überwunden wurden. Da Macrobius diese Erklärung ausdrücklich Antipater zuschreibt, ist es wahrscheinlich, dass er auch die erste von ihm hat. Eine andere bei Demselben, nach welcher der Drache die Sonnenbahn bezeichnet, ist vielleicht gleichfalls stoisch.

2) Diess deutet Cornutus c. 2, S. 10 an, wenn er Leto, als Ληθὼ, auf die Nacht bezieht, weil man Nachts im Schlaf Alles vergesse. Die gleiche Ableitung, nur mit anderer Anwendung fanden wir S. 306, ob.

3) C. 8 ff.; m. s. namentlich S. 16 f. 22. 28. Ebd. c. 12 f. S. 24. 28 wird der Klang der apollinischen Pfeile auf die Sphärenharmonie gedeutet.

4) C. 15, S. 31.

5) A. a. O. c. 19 f. 72. S. 39 ff. 141 ff.; auch hier freilich mit allerlei Schnörkeln.

6) M. s. darüber Cornut. c. 20, 105 ff. und Villoison z. d. St. Gleich der Name Athene erfährt hier die verschiedensten Ableitungen: von ἀθρεῖν (so auch bei Herakl. c. 19, 40. Tzetz. in Hesiod. 'Ε. κ. 'Ημ. 70. Etymol. M. 'Αθηνᾶ) von θῆλυς oder θηλάζειν ('Αθήνη = ἀθήλη oder ἀθηλᾶ, ἡ μὴ θηλάζουσα);

z. B. der Name Τριτογένεια auf die drei Theile der Philosophie gehen sollte [1]), die Heraklit freilich selbst in den drei Köpfen des Cerberus angezeigt findet [2]), oder wenn wir die weitschweifige Auseinandersetzung lesen, durch welche Chrysippus darzuthun sucht, dass die Erzählung von dem Hervortreten der Göttin aus dem Haupte des Zeus seiner Ansicht über den Sitz der Vernunft nicht widerspreche [3]). Dass Dionysos der Wein sein soll, Demeter die Frucht, ist bereits bemerkt worden [4]); aber wie in dieser die Erde und ihre nährende Kraft [5]), so wurde in jenem zugleich das Princip des Naturlebens überhaupt, der zeugende und ernährende Lebenshauch gefunden [6]), und da dieser nach Kleanthes von der Sonne ausgeht, konnte Kleanthes um so eher auch diese in dem Weingott dargestellt finden [7]). Die Mythen von der Geburt des

vgl. Phädr. Nat. De. col. 6. Athenag. Leg. pro Christ. c. 17, S. 78 Otto. Tzetz. a. a. O.), von θείνω, weil die Tugend sich nicht niederwerfen lasse, von αἰθὴρ und ναίω, so dass 'Αθηναία = Αἰθερουαῖα.

1) Diese Erklärung, welche sich der Bd. I, 638, 3 angeführten von Demokrit anschliesst, hatte nach Phädr. col. 6 Diogenes aufgestellt. Auch Cornutus erwähnt ihrer c. 20, 108, doch ist sie ihm selbst zu gesucht, er will den Namen von τρεῖν herleiten, weil sie die Schlechten zittern mache.

2) C. 33, S. 69.

3) Sie findet sich, grossentheils wörtlich, bei Galen Hipp. et Plat. III, 8. S. 349—353; nach Phädr. (Philodem.) a. a. O. (vgl. Cic. N. D. I, 15, 41) hatte sie schon Diogenes besprochen. Er selbst jedoch hatte der andern Erklärung den Vorzug gegeben, nach welcher Athene desshalb aus dem Haupte des Zeus hervorgeht, weil der Aether, den sie darstellt, die oberste Stelle in der Welt einnimmt. Cornut. c. 20, 103 f. lässt uns zwischen dieser Deutung und der Annahme, dass die Alten den Kopf für den Sitz des ἡγεμονικὸν hielten, die Wahl; Heraklit. c. 19, 40 giebt diesen, Eustath. in Il. 93, 40 ff. jenen Grund an.

4) 295, 4. Vgl. Corn. c. 30, S. 172 ff.

5) S. o. 303, 3. Plut. De Is. c. 40, Schl. S. 367: Demeter und Kore seien τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον πνεῦμα. Phädr. col. 2: τὴν Δήμητρα γῆν ἢ τὸ ἐν αὐτῇ γόνευμα [γόνιμον πνεῦμα]. Ueber Demeter als γῆ μήτηρ oder Δηὼ μήτηρ Corn. c. 28, S. 156 f. und Villoison z. d. St.

6) Plut. a. a. O.: Dionysos sei τὸ γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον.

7) Macrob. Sat. I, 18. Kleanthes leitete den Namen Dionysos von διανύσαι ab, weil die Sonne täglich den Lauf um die Welt vollbringe: dass die Identificirung des Apollo mit Dionysos vor und nach ihm häufig war, ist bekannt, und wird gerade von Macrobius a. a. O. ausführlich nachgewiesen. Auch Servius zu Georg. I, 5 sagt, die Stoiker haben die Sonne, Apollo und Bacchus,

Dionysos, seiner Zerreissung durch die Titanen, seinem Gefolge u. s. w. [1]), vom Raub der Persephone [2]), von der Stiftung des Getreidebaues [3]) boten ebenso, wie die Namen der betreffenden Gottheiten, reichen Stoff zu Deutungen im Geschmack der Schule. — Die Moiren bezeichnen, wie schon ihre Namen besagen, die gerechte und unverbrüchliche Fügung des Schicksals [4]); die Chariten, über deren Namen, Zahl und Eigenschaften Chrysippus auf's Umständlichste gehandelt hatte [5]), stellen die Tugenden der Wohlthätigkeit und Dankbarkeit dar [6]); die Musen den göttlichen Ursprung der Bildung [7]). Ares ist der Krieg [8]), Aphrodite die zügel-

ebenso den Mond, Diana, Ceres, Juno und Proserpina für identisch erklärt haben. Weitere Etymologieen von Διόνυσος giebt Corn. c. 30, 173.

1) Ausführlich handelt darüber Cornutus c. 30, welcher die Geschichte und die Attribute des Dionysos durchaus auf den Wein deutet; mit ihm bezieht auch Herakl. c. 35, S. 71 f. die Erzählung von Dionysos und Lykurg auf die Weinlese.

2) Corn. c. 28, S. 163 ff., welcher ebenso den Demeter-Mythus und Kultus in allen Einzelheiten auf den Ackerbau, den Raub der Persophone auf die Aussaat der Frucht bezieht. Diess auch bei Cic. N. D. II, 26, 66. Nach Plut. De Is. 66, S. 377 hatte schon Kleanthes die Φερσεφόνη τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα genannt. Eine etwas andere Deutung erhält die Sage vom Raub der Persephone in der Stelle eines Mai'schen Mythographen VII, 4. S. 216, welche Osann zu Cornutus S. 343 anführt.

3) Die Triptolemossage, von Cornutus a. a. O. S. 161 historisch, als Erzählung von der Erfindung des Fruchtbaus durch Triptol., gefasst.

4) Chrysippus b. Stob. I, 180. Eus. pr. ev. VI, 8, 7 ff. (Theodoret cur. gr. aff. VI, 14. S. 87) s. o. 145, 2 vgl. denselben bei Plut. Sto. rep. 47, 5. Corn. c. 13, S. 38 ff. und dazu Plato Rep. X, 617, C.

5) Nach Sen. Benef. I, 3, 8 f. 4, 4 hatte er ein volles Buch (wahrscheinlich einer, sonst freilich nicht erwähnten, Schrift über die Wohlthaten) mit diesen *ineptiae* angefüllt, *ita ut de ratione dandi accipiendi reddendique beneficii pauca admodum dicat, nec his fabulas, sed haec fabulis inserit.* Einen Theil davon hatte dann Hekato in sein Werk über diesen Gegenstand aufgenommen.

6) Chrysippus b. Phädr. (Philodem.) col. 4. Weiteres b. Sen. a. a. O. Corn. c. 15, 55 ff. Verwandter Art ist die Erklärung der homerischen Λιταὶ (Corn. c. 12, 37. Herakl. c. 37, 75 ff.), die ja aber von Hause aus nur flüchtige Personifikationen sind.

7) Corn. c. 14, 43 ff., der gleichfalls Zahl und Namen derselben ausführlich bespricht. (Vgl. Philodem. De Mus., Vol. Herc. I, col. 15: Erato solle die Bedeutung der Musik für die ἐρωτικὴ ἀρετὴ bezeichnen.) Ebd. c. 10, 33 über die Erinnyen, c. 29, 171 über die Horen.

8) Herakl. c. 31, 63. Plut. Amator. 13, 15. S. 757.

lose Begierde, oder überhaupt das unverständige Verhalten [1]; nach anderer Deutung jedoch ist jener, wie bei Empedokles, die trennende, diese die verbindende Naturkraft [2]. Die Erzählungen von der Verwundung der beiden Gottheiten durch Diomedes [3], von ihrem ehebrecherischen Verhältniss und ihrer Fesselung durch Hephäst [4] werden in verschiedener Weise, moralisch, physisch, technisch, historisch, gedeutet. — Bei einer anderen Gottheit, bei Pan, legte schon der Name die Beziehung auf das All nahe; die dichtbehaarten Bocksfüsse desselben von der Dichtigkeit der Erde, die menschliche Gestalt der oberen Theile dagegen davon zu erklären, dass die weltregierende Kraft oben wohne [5], diese und ähnliche Deutungen [6] kosten den Stoiker keine Ueberwindung. Hiegegen ist es fast noch ein Kleines, wenn der Titane Ἰάπετος als Ἰάφετος die Sprache, und Κοῖος nach jonischem Dialekt die ποιότης darstellen soll [7]. Nehmen wir dazu noch die mancherlei mehr oder weniger künstlichen Auslegungen

1) Herakl. c. 28, 60. 30, 62 und oben S. 305.

2) Ebd. c. 69, 136. In diesem Sinn konnte Aphrodite dann auch mit Zeus identificirt werden, wie bei Phädr. Nat. De. col. 1: ἀνάλογον ευν . . . θαι [Petersen ergänzt: εὐνομεῖσθαι, es ist aber wohl ὀνομάζεσθαι zu lesen] τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων φύσιν καὶ εἱμαρμένην καὶ ἀνάγκην καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Εὐνομίαν καὶ Δίκην καὶ Ὁμόνοιαν καὶ Εἰρήνην καὶ Ἀφροδίτην καὶ τὸ παραπλήσιον πᾶν.

3) Die des Ares, νείατον ἐς κενεῶνα, bedeutet nach Herakl. c. 31, 64, dass Diomedes ἐπὶ τὰ κενὰ τῆς τῶν ἀντιπάλων τάξεως παρεισελθὼν die Feinde schlug; die der Aphrodite, d. h. der ἀφροσύνη (ebd. 30, 62), dass er vermöge seiner Kriegserfahrung die ungeordneten Haufen der Barbaren besiegt habe.

4) Bei Plut. aud. po. c. 4, S. 19 findet sich die Erklärung, welche doch wohl stoisch ist, dass die Verbindung von Ares und Aphrodite eine Conjunction der beiden Planeten bedeute; Herakl. c. 69, 136 lässt uns die Wahl, ob wir sie auf die Vereinigung der φιλία und des νεῖκος, aus welcher die Harmonie hervorgehe, oder darauf beziehen wollen, dass das Erz (Ares) im Feuer (Hephäst) zu Werken voll Schönheit (Aphrodite) verarbeitet werde. Letztere Auslegung hat auch Corn. c. 19, 102, während er zugleich das Verhältniss von Ares und Aphrodite als Verbindung von Stärke und Anmuth deutet.

5) Corn. c. 27, 148 ff. vgl. Plato Krat. 408, C.

6) Dass z. B. seine Geilheit die Fülle der σπερματικοὶ λόγοι in der Natur, sein Aufenthalt in der Einöde die Einzigkeit der Welt bedeute u. s. w.

7) Corn. c. 17, 91 f. vgl. Osann z. d. St., welcher verwandte Deutungen, vielleicht auch stoischen Ursprungs, in den Scholien zur Theogonie, und im Etymol. M. s. v. Κοῖος nachweist.

der Mythen über Uranos und Kronos [1]), so haben wir zwar die uns bekannten stoischen Erklärungen der mythologischen Ueberlieferungen noch lange nicht erschöpft, aber doch die hervortretendsten Proben derselben wohl in ausreichender Menge beigebracht.

Neben der Göttersage wurden auch die Erzählungen von den Heroën in der stoischen Schule eingehend besprochen; und es sind hier besonders die zwei Gestalten des Herakles und Odysseus, die sie mit Vorliebe behandelten, um ihr Ideal des Weisen an ihnen aufzuzeigen [2]). Doch vermischen sich ihnen auch hier verschiedenartige Gesichtspunkte. Nach Cornutus [3]) ist der Gott Herakles von dem gleichnamigen Heros zu unterscheiden. Jener ist nichts anderes, als die Vernunft, welche unüberwindlich in

1) Abgesehen von den Etymologieen des Wortes οὐρανὸς b. Corn. c. 1, und von der naheliegenden Bemerkung Plut. pl. I, 6, 9 f., dass der Himmel wegen des befruchtenden Regens zum Vater, die Erde, weil sie Alles hervorbringt, zur Mutter aller Dinge gemacht worden seien, gehört hieher Cic. N. D. II, 24, 63 f. (wozu Krische Forsch. 397 f.), wo vielleicht nach Zeno ausgeführt wird: Uranos sei der Aether; er werde entmannt, weil er zur Hervorbringung aller Dinge keines Zeugungsglieds bedürfe. Kronos sei die Zeit (so auch Herakl. c. 41, 86 f., indem er zugleich Rhea auf die ewig fortfliessende Bewegung bezieht u. A.); er verschlinge seine Kinder, wie die Zeit die einzelnen Zeiträume, und werde von Zeus gefesselt, indem der ungemessene Verlauf der Zeit durch den Umlauf der Gestirne gebunden werde. — Eine zweite Erklärung giebt Corn. c. 7, 21 ff., nachdem er sich schon c. 3, 10 ff. in etymologischen Deutungen des Kronos und der Rhea versucht hat. Ihm ist Kronos (von κραίνειν) die Naturordnung, welche den allzuheftigen atmosphärischen Ergüssen (dem Samenerguss des Uranos auf Gäa) durch Verminderung der Dunstmassen ein Ende macht (m. vgl. hiezu, was S. 137, 2 aus Chrysippus beigebracht ist); und er wird von Zeus gefesselt, indem der Wechsel in der Natur gehemmt wird. — Macrob. Sat. I, 8 endlich (ein stoisches Vorbild verräth dieser schon durch die chrysippische Definition der Zeit: *certa dimensio, quae ex coeli conversione colligitur;* vgl. S. 167, 5) erklärt: vor der Scheidung der Elemente sei noch keine Zeit gewesen; nachdem die Samen aller Dinge in ausreichender Menge vom Himmel auf die Erde geflossen und die Elemente entstanden waren, sei diesem Process ein Ende gemacht, und die thierische Erzeugung dem Geschlechtsprocess zugewiesen worden (die Entstehung der Aphrodite aus dem Samen des Uranos).

2) Vgl. S. 249, 4 und Sen. Benef. I, 13, 3.

3) C. 31, 187 ff.

der Welt waltet [1]; und der Grammatiker bemüht sich, seine Attribute und seine Geschichte in diesem Sinn zu deuten. Kleanth's Erklärung der zwölf Arbeiten jedoch ist selbst ihm, so gross auch seine Verehrung gegen diesen Stoiker war [2], zu viel. Das Wesentliche derselben hat uns wohl Heraklit aufbewahrt. Ihm zufolge war Herakles ein Lehrer der Menschheit, eingeweiht in die himmlische Weisheit; er bezwang den Eber, den Löwen und den Stier, d. h. die Lüste und Leidenschaften der Menschen; er vertrieb den Hirsch, d. h. die Feigheit; er säuberte den Stall des Augias vom Schmutze, oder ohne Bild: das Leben der Menschen von Widerwärtigkeiten; er verscheuchte die Vögel, die windigen Hoffnungen, und brannte die vielköpfige Hyder der Lust aus; er brachte den Hüter der Unterwelt mit seinen drei Häuptern, alle drei Hauptstücke der Philosophie, an's Licht. Keinen andern Sinn hat auch die Verwundung der Here und des Hades durch Herakles: Here, die Luftgöttin, bedeutet die Nebel der Unwissenheit, und in dem dreizackigen Pfeil lässt sich die himmelanstrebende dreitheilige Philosophie, wie der Stoiker glaubt, nicht verkennen, wenn aber auch Hades von diesem Pfeil niedergestreckt wird, so heisst diess, auch das Verborgenste sei der Philosophie zugänglich [3]. In ähnlicher Weise legt Heraklit, gewiss nicht zuerst, die Odyssee aus [4]. In Odysseus ist, wie er sagt, ein Vorbild aller Tugenden und ein Feind aller Laster dargestellt; er flieht das Land der Lotophagen, das der schlechten Genüsse; er blendet den wilden Zorn, den Cyklopen; er bindet die Winde, indem er zuerst durch Sternkunde die Schiffahrt sichert; er überwindet den Zauber der Lust im Hause der Circe, durchforscht das Verborgene, bis in den Hades, lernt von den Sirenen die Geschichte aller Zeiten, rettet sich aus der Charybde der Ausschweifung und aus der Scylla der Schaamlosigkeit, besiegt, der Sonnenrinder

1) Plut. De Is. 40, Schl. S. 367: er sei τὸ πληκτικὸν καὶ διαιρετικὸν πνεῦμα. Sen. Benef. IV, 8, 1; s. o. 304, 1 und was Villoison zum Cornutus S. 366 aus Schol. Apollon. anführt: bei den Physikern (d. h. Stoikern) bedeute Her. die Einsicht und Stärke.

2) Vgl. Pers. Sat. V, 63 f.

3) Heraklit c. 33 f. S. 67 ff., der sich im Eingang ausdrücklich auf die δοκιμώτατοι Στωϊκῶν beruft.

4) C. 70—73, S. 137 ff.

sich enthaltend, die sinnliche Begierde. Man sieht auch hier, wie sich der ganze Inhalt der Mythen den Stoikern in Allegorieen auflöste, zugleich aber auch, wie wenig sie sich bewusst waren, dass sie denselben damit etwas Fremdartiges unterschieben, und wie sie die gleichen Personen, deren geschichtliches Dasein sie festhalten wollen, doch zugleich zu blossen Symbolen philosophischer Begriffe verflüchtigen.

Ich bin auf diese stoische Theologie genauer eingegangen: nicht blos weil es lehrreich ist, sie im Einzelnen und im Ganzen mit verwandten Erscheinungen bis auf unsere Tage herab zu vergleichen, sondern auch desshalb, weil sie ein sehr bezeichnender und nicht unwichtiger Theil des stoischen Systems ist. Denn so viel uns darin als eine augenfällige und höchst werthlose Spielerei erscheinen muss: den Stoikern selbst war es mit ihren Erklärungen bitterer Ernst. Sie galten ihnen für das einzige Mittel, um den Glauben ihres Volkes zu retten, um die härtesten Vorwürfe von den Ueberlieferungen und den Dichterwerken abzuwehren, mit denen der Grieche sich von Kindesbeinen an genährt hatte [1]. Mit diesen Ueberlieferungen gänzlich zu brechen, konnten sie sich nicht entschliessen, ihre wissenschaftlichen und sittlichen Ueberzeugungen wollten sie ihnen nicht zum Opfer bringen: kann es uns Wunder nehmen, wenn sie das Unmögliche versuchten, das Widersprechende zu vereinigen, und wenn dieser Versuch sie zu Gewaltsamkeiten und Künsteleien jeder Art hindrängte?

Sehr bezeichnend für die Stellung der Stoiker zur positiven Religion sind auch ihre Ansichten über die Mantik [2]. Welche grosse Bedeutung sie der Weissagungskunst beilegten, erhellt schon aus dem Fleisse, den die Häupter der Schule ihrer Besprechung zuwandten. Nachdem bereits Zeno und Kleanthes zu den späteren Lehren den Grund gelegt hatten, war es Chrysippus, welcher dem stoischen Dogma auch nach dieser Seite hin seine endgültige Gestalt gab [3]. Weiter kennen wir besondere Schrif-

1) Man höre in dieser Beziehung, wie sich Heraklit c. 74, 146 ff. über die platonischen und epikureïschen Angriffe auf Homer äussert.

2) Worüber jetzt Wachsmuth in der S. 297, 1 genannten Abhandlung zu vergleichen ist.

3) So Cic. Divin. I, 3, 6. Derselbe nennt hier von Chrysippus zwei Bü-

ten über diesen Gegenstand von Sphärus, Diogenes, Antipater, und zuletzt noch eine ausführliche von Posidonius [1]; auch Boëthus und in anderem Sinne Panätius hatten sich eingehend mit demselben beschäftigt [2]. Die gewöhnlichen Vorstellungen von Vorbedeutungen und Orakeln konnten sich unsere Philosophen nun freilich nicht aneignen, und die gemeine Wahrsagerei wollten sie nicht gutheissen: die Voraussetzung, dass die Gottheit in menschlicher Weise für bestimmte Zwecke auf Einzelnes wirke, und Dem oder Jenem einen bestimmten Erfolg ausnahmsweise vorherverkündige, mit Einem Wort, das Wunderbare des gewöhnlichen Weissagungsbegriffs, konnte in einem so streng geschlossenen physikalischen System keinen Raum finden [3]. Hieraus nun

cher über die Weissagung, welche u. d. T. περὶ μαντικῆς (wie Wachsmuth S. 12 f. nachweist) auch von Diog. VII, 149. Varro b. Lactant. Inst. I, 6, 9. Phot. Amphiloch. quaest. (Montfaucon Bibl. Coisl. S. 347). Philodem. π. θεῶν διαγωγῆς, Vol. Hercul. VI, 49. col. 7, 33 angeführt werden, und aus denen Cicero noch Divin. I, 38, 82. II, 17, 41. 49, 101. 15, 35. 63, 130 und vielleicht De fato 7 f. geschöpft hat. Ferner ein Buch περὶ χρησμῶν (auch Divin. I, 19, 37. II, 56, 115. 65, 134. Suid. νεοττὸς u. A.) und eines περὶ ὀνείρων (vgl. Cic. Divin. I, 20, 39. II, 70, 144. 61, 126. 63, 130. I, 27, 56 vgl. mit Suid. τιμωροῦντος); in jenem hatte er Orakel, namentlich apollinische, in diesem weissagende Träume in grosser Anzahl gesammelt.

1) Eine Schrift des Sphärus π. μαντικῆς nennt Diog. VII, 178; ein gleichnamiges Buch des Diogenes von Seleucia Cic. Divin. I, 3, 6 vgl. I, 38, 83 f. II, 17, 41. 43, 90. 49, 101; zwei Bücher Antipater's π. μαντικῆς, worin viele Traumdeutungen zusammengetragen waren, Derselbe Divin. I, 3, 6 vgl. I, 20, 39. 38, 83 f. 54, 123. II, 70, 144. 15, 35. 49, 101; Posidonius' fünf Bücher π. μαντικῆς Diog. VII, 149. Cic. Divin. I, 3, 6 vgl. I, 30, 64. 55, 125. 57, 130. II, 15, 35. 21, 47. De fato 3. Boëth. De Diis et praesens. (in dem Orelli'schen Cicero V, 1) S. 395.

2) Boëthus hatte in seinem Commentar zu Aratus die Vorzeichen der Witterung zu bestimmen und zu erklären versucht; Cic. Divin. I, 8, 14. II, 21, 47; über Panätius' Einwürfe gegen die Mantik wird sogleich zu sprechen sein.

3) Cic. Divin. I, 52, 118: *non placet Stoicis, singulis jecorum fissis aut avium cantibus interesse Deum; neque enim decorum est, nec Diis dignum, nec fieri ullo pacto potest.* Ebd. 58, 132: *nunc illa testabor, non me sortilegos, neque eos, qui quaestus causa hariolentur, ne psychomantia quidem ... agnoscere.* Aehnlich Sen. Nat. qu. II, 32, 2 (s. u. 317, 3), wo der Unterschied der stoischen von der gewöhnlichen Ansicht dahin angegeben wird, dass nach jener die Augurien nicht *quia significatura sunt, fiant,* sondern *quia facta sunt signi-*

aber mit ihren epikureischen Gegnern zu folgern, dass es mit der Weissagung überhaupt nichts sei, konnten die Stoiker sich nicht entschliessen. Der Glaube an eine so ausserordentliche Fürsorge der Gottheit für die Menschen erschien ihnen viel zu tröstlich, als dass sie darauf hätten verzichten mögen [1]; sie priesen nicht allein die Weissagung als den augenscheinlichsten Beweis für das Dasein der Götter und das Walten einer Vorsehung [2], sondern sie schlossen ebenso auch umgekehrt: wenn es Götter gebe, müsse es auch eine Weissagung geben, da den Göttern ihre Güte nicht erlauben würde, den Menschen eine so unschätzbare Gabe zu versagen [3].

ficent; vgl. c. 42: es sei eine ungereimte Meinung, dass Jupiter die Blitze schleudere, welche den Unschuldigen so oft treffen, als den Schuldigen; es sei diess nur *ad coërcendos animos imperitorum* ersonnen.

1) Vgl. Diogenian b. Eus. pr. ev. IV, 3, 5: τὸ χρειῶδες αὐτῆς [der Mantik] καὶ βιωφελὲς, δι' ὃ καὶ μάλιστα Χρύσιππος δοκεῖ ὑμνεῖν τὴν μαντικήν, und M. Aurel IX, 27: auch der Schlechten nehmen die Götter sich an durch Weissagungen und Träume.

2) Cic. N. D. II, 5, 13, wo unter den vier Gründen, aus denen Kleanthes den Götterglauben ableitete, die *praesensio rerum futurarum* die erste, die ausserordentlichen Naturerscheinungen, nicht allein Gewitter, Erdbeben und Seuchen, sondern auch Blutregen, Missgeburten, vorbedeutende Meteore u. dgl. die dritte Stelle einnehmen; Ebd. 65, 162, wo der Stoiker von der Weissagung sagt: *mihi videtur vel maxime confirmare, Deorum providentia consuli rebus humanis.* Sext. Math. IX, 132: wenn es keine Götter gäbe, wären alle die mancherlei Arten der Weissagung nichtig, die doch allgemein anerkannt seien. Cic. Divin. I, 6 (s. folg. Anm.) und was S. 149, 1. 2 angeführt ist.

3) Cic. Divin. I, 5. 9: *ego enim sic existimo: si sint ea genera divinandi vera, de quibus accepimus quaeque colimus, esse Deos, vicissimque si Dii sint, esse qui divinent. Arcem tu quidem Stoicorum, inquam, Quinte, defendis.* Ebd. 38, 82: stoischer Beweis für die Divination: *si sunt Dii neque ante declarant hominibus quae futura sunt, aut non diligunt homines, aut quid eventurum sit ignorant, aut existimant, nihil interesse hominum, scire quid futurum sit, aut non censent esse suae majestatis praesignificare hominibus quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem Dii praesignificare possunt. At neque non diligunt nos* u. s. w. *non igitur sunt Dii nec significant futura* (οὐκ ἄρα εἰσὶ μὲν θεοὶ οὐ προσημαίνουσι δὲ — die bekannte chrysippische Ausdrucksweise für: οὐκ, εἰ θεοί εἰσιν, οὐ προσημαίνουσι vgl. S. 96, 4): *sunt autem Dii: significant ergo: et non, si significant, nullas vias dant nobis ad significationis scientiam, frustra enim significarent: nec, si dant vias, non est divinatio: est igitur divinatio.* Dieses Beweises, sagt Cicero, bediene sich Chrysippus, Diogenes, Antipater; dass er von dem ersten derselben herstammt, sieht man ihm leicht an. Auf denselben Beweis

Auch der Begriff des Schicksals und die Natur des Menschen schien Posidonius zur Annahme der Weissagung hinzuführen [1]). Denn wenn alles, was geschieht, aus der unzerreissbaren Verkettung der Ursachen hervorgehe, so müsse es auch Zeichen geben, an denen sich das Vorhandensein der Ursachen erkennen lasse, aus welchen gewisse Erfolge sich entwickeln werden [2]); und wenn die Seele des Menschen göttlicher Natur sei, werde sie auch die Fähigkeit besitzen, unter Umständen solches zu schauen, was ihr für gewöhnlich entgehe [3]). Und damit auch der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit ihres Glaubens nicht fehle, hatten die Stoiker Fälle von eingetroffenen Weissagungen in Menge gesammelt [4]); aber freilich so kritiklos, dass wir uns über ihre Leichtgläubigkeit nicht genug wundern könnten, wenn wir nicht wüssten, wie schlecht es in jener Zeit mit der historischen Kritik im Allgemeinen bestellt war, und wie gerne die Menschen das glauben, was mit ihren Vorurtheilen übereinstimmt [5]).

Wie lässt sich nun aber beides vereinigen, einerseits der Glaube an die Weissagung, andererseits die Verwerfung wunderbarer, auf einer unmittelbaren göttlichen Wirkung beruhender Vorbedeutungen? Die Stoiker schlagen hiezu den Weg ein, den

kommt dann Cicero II, 17, 41. 49, 101 wieder zurück. Vgl. ebd. I, 46, 104: *id ipsum est Deos non putare, quae ab iis significantur, contemnere.* Diog. VII, 149: καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι. Andere lesen jedoch ἣ καὶ πρόνοιαν εἶναι; in diesem Fall wäre der Schluss der umgekehrte, nicht von der Vorsehung auf die Mantik, sondern von der Mantik auf die Vorsehung.

1) Cic. Divin. I, 55, 125: *primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a Deo ... deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda.*

2) Cic. a. a. O. 55, 126 f.

3) Ebd. 57, 129.

4) S. o. 313, 3. 314, 1.

5) Beispiele solcher Erzählungen, welchen die Stoiker das höchste Gewicht beilegten, während die Gegner freilich theils die Erzählungen für falsch, theils die Weissagungen für trügerisch oder ihr Eintreffen für zufällig erklärten (Cic. Divin. I, 19, 37. II, 11, 27. 56, 115. De fato 3, 5), giebt Cicero Divin. I, 27, 56 (Suid. τιμωροῦντος). II, 65, 134 (vgl. Suid. νεοττὸς). II, 70, 144 aus Chrysippus, I, 54, 123 aus Antipater, I, 30, 64. De fato 3, 5 aus Posidonius. Auch in anderen Fällen hat er aber ohne Zweifel aus den gleichen Quellen geschöpft.

ihr System ihnen allein übrig liess. Das Wunderbare, was sie als solches nicht annehmen konnten, wird für ein natürlich Gesetzmässiges ausgegeben [1]), es wird spekulativ deducirt, und der treffliche Panätius ist der einzige, von dem uns berichtet wird, dass er auch hier durch Bestreitung der Vorbedeutungen, der Weissagung und der Astrologie die Selbständigkeit seines Urtheils gewahrt habe [2]). Wie in neuerer Zeit Leibniz und so viele Andere vor und nach ihm die Wunder durch die Annahme ihrer Präformation aus zufälligen und übernatürlichen in gesetzmässige Erfolge, in Glieder des allgemeinen Naturzusammenhangs verwandeln zu können geglaubt haben, so suchten schon die Stoiker die Vorzeichen und die Weissagung durch die Voraussetzung eines natürlichen Zusammenhangs zwischen dem Zeichen und dem Geweissagten zu retten, und die Vorbedeutungen als die natürlichen Symptome gewisser Vorgänge zu begreifen [3]); und sie be-

1) In anderem Sinn und ausser diesem theologischen Zusammenhang hatte schon Aristoteles das Wunderbare für etwas vom allgemeineren Standpunkt aus Natürliches erklärt, und derselbe hatte natürlich erklärbare Ahnungen innerhalb gewisser Grenzen zugegeben, worin seine Schule ihm folgte; vgl. Bd. II, b, 327, 1. 424. 720, auch 745, 5.

2) Cic. Divin. I, 3, 6 (nach dem vorhin Angeführten): *sed a Stoicis vel princeps ejus disciplinae Posidonii doctor discipulus Antipatri degeneravit Panaetius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.* Ebd. I, 7, 12. II, 42, 88. Acad. II, 33, 107. Diog. VII, 149. Epiphan. adv. haer. Aus ihm scheint Cicero, wie Wachsmuth a. a. O. richtig bemerkt, die eingehende Bestreitung der Astrologie Divin. II, 42—46 der Hauptsache nach entnommen zu haben; vgl. c. 42, 88. 47, 97. Cic. sagt aber dabei ausdrücklich, Panätius sei der einzige Stoiker, der dieselbe verwerfe.

3) Sen. nat. qu. II, 32, 3: *nimis illum [Deum] otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia aliis exta disponit. ista nihilominus divina ope geruntur. sed non a Deo pennae avium reguntur nec pecudum viscera sub securi formantur. alia ratione fatorum series explicatur ... quidquid fit alicujus rei futurae signum est ... cujus rei ordo est etiam praedictio est* u. s. w. Cic. Divin. I, 52, 118 (nach dem S. 314, 3 Angeführten): *sed ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent alia in extis, alia in avibus* u. s. w. Posidonius ebd. 55, 125 ff. (s. o. 316, 2). Dasselbe besagt es, wenn die Vorbedeutungen (nach Cic. Divin. II, 15, 33. 69, 142) auf die συμπάθεια τῆς φύσεως (worüber S. 156, 1 z. vgl.) begründet wurden, von welcher der Gegner dort freilich nicht ohne Grund bezweifelt, dass sie z. B. zwischen einem Riss in der Leber des Opferthiers und einem vortheilhaften Geschäft,

schränkten sich hiebei nicht auf solche Fälle, in denen jener Zusammenhang nachweisbar stattfindet [1]), sondern sie forderten ihn auch da, wo er durchaus undenkbar ist: auch der Vögelflug und die Eingeweide der Opferthiere sollten natürliche Vorzeichen kommender Ereignisse sein, auch zwischen dem Stande der Sterne und der Individualität derer, welche unter demselben geboren sind, ein ursächlicher Zusammenhang stattfinden [2]). Wandte man ein, dass es in diesem Falle weit mehr Vorzeichen geben müsste, so antworteten die Stoiker: es gebe auch wirklich unzählige, wir wissen nur die wenigsten zu deuten [3]). Fragte man, woher es komme, dass z. B. bei der Opferschau dem Wahrsager gerade die Thiere unter die Hände kommen, in deren Eingeweiden solche Vorzeichen sich finden, so nahm ein Chrysippus und seine Nachfolger keinen Anstand, zu behaupten, die gleiche Sympathie aller Dinge, welche das Vorzeichen hervorrufe, leite auch den Opfernden bei der Auswahl des Opferthiers [4]); wie gewagt aber freilich diese Annahme sei, zeigte sich darin, dass sie zugleich noch die zweite Antwort bereit hielten: erst wenn das Opferthier gewählt sei, gehe die entsprechende Veränderung seiner Eingeweide vor sich [5]). Für diese Vorstellung konnte man sich nur noch auf die göttliche Allmacht berufen; womit man aber die ganze Deduktion der Vorbedeutungen aus dem Naturzusammenhang thatsächlich

oder zwischen einem geträumten Ei und einem gefundenen Schatz stattfinde.

1) Wie in dem S. 314, 2 von Boëthus Angeführten.

2) Vgl. S. 317, 2. 321, 4 und Cic. Divin. II, 43, 90, nach welchem Diogenes von Seleucia den Astrologen wenigstens so viel zugab, dass sich aus dem Stand der Sterne bei seiner Geburt abnehmen lasse, *quali quisque natura et ad quam quisque maxime rem aptus futurus sit.* Mehr allerdings wollte er schon desshalb nicht einräumen, weil Zwillinge nicht selten in ihrem Lebensgang und ihren Schicksalen sich in hohem Grad unterscheiden.

3) Sen. nat. qu. II, 32, 5 f.

4) Cic. a. a. O. II, 15, 35: Chrysippus, Antipater und Posidonius behaupten: *ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa mundo sit,* wie schon I, 52, 118 ausgeführt war.

5) Cic. II, 15, 35: *illud vero multum etiam melius, quod ... dicitur ab illis* (vgl. I, 52, 118 f.): *cum immolare quispiam velit, tum fieri extorum mutationem, ut aut absit aliquid, aut supersit: Deorum enim numini parere omnia.* Vgl. S. 317, 3.

wieder zurücknahm [1]). Das Bedenken ohnedem, dass eine unabänderliche Vorherbestimmung aller Erfolge die eigene Thätigkeit überflüssig machen würde, konnten sie, wie wir schon früher gesehen haben [2]), nicht wirklich beseitigen; und ebensowenig natürlich den damit zusammenhängenden Einwurf [3]), dass unter der gleichen Voraussetzung die Weissagung selbst ganz nutzlos sei [4]). Die Stoiker selbst freilich beruhigten sich auch hier bei der Erwägung, dass die Weissagung und das durch sie bedingte Verhalten der Menschen in die Reihe der vom Schicksal bestimmten Ursachen mit aufgenommen sei [5]).

In dem Vermögen zur Erkenntniss und Deutung der Vorzeichen besteht nun die Mantik [6]). Dieses Vermögen ist aber nach der Ansicht der Stoiker theils Sache der natürlichen Begabung, theils Kunst und Wissenschaft [7]). Die natürliche Weissagung be-

1) Aehnlich lautet es, wenn bei Cic. I, 53, 120 die Augurien so vertheidigt werden: wenn ein Thier die Theile seines Körpers beliebig bewegen könne, um wie viel leichter müsse diess dem allmächtigen Gott sein (dessen Leib ja nach stoischer Lehre die ganze Welt ist).

2) S. o. S. 154.

3) Bei Cic. Divin. II, 8, 20. Diogenian b. Eus. pr. ev. IV, 3, 5 ff. Alex. Aphr. De fato c. 31, S. 96 f.

4) Gerade auf dem Nutzen der Weissagung beruht aber der ganze von der göttlichen Güte ausgehende Beweis ihrer Wirklichkeit. Vgl. Cic. I, 38, 83 und oben 315, 1.

5) Vgl. Sen. nat. qu. II, 37, 2. 38, 2: *effugiet pericula si expiaverit praedictas divinitus minas. at hoc quoque in fato est, ut expiet* u. s. w. Diese Antwort hatte wahrscheinlich schon Chrysippus gegeben, von dem auch aus Cic. Divin. II, 63, 130 und Philodem. π. θεῶν διαγ. Vol. Herc. VI, col. 7, 33 hervorgeht, dass er die Wirkung der Sühnungen vertheidigte. In der oben ausgedrückten allgemeineren Form finden wir sie bei Alexander und Eusebius a. d. a. O., wohl gleichfalls aus Chrysippus. Vgl. S. 154.

6) Sie ist nach der Definition b. Sext. Math. IX, 132, welche Cic. Divin. II, 63, 130 Chrysippus zuschreibt, ἐπιστήμη (Cic. wohl genauer: *vis* = δύναμις, da es ja ausser der wissenschaftlichen auch eine natürliche Weissagung giebt) θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων. Vgl. Stob. Ekl. II, 122. 238. Eus. pr. ev. IV, 3, 5.

7) Plut. vita Hom. 212, S. 1238: [τῆς μαντικῆς] τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωϊκοί· οἷον ἱεροσκοπίαν καὶ οἰωνοὺς καὶ τὸ περὶ φήμας καὶ κληδόνας καὶ σύμβολα, ἅπερ συλλήβδην τεχνικὰ προσηγόρευσαν· τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τουτέστιν ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμούς. Uebereinstimmend damit Cic. Divin. I, 18, 34. II, 11, 26 f.

ruht, wie diess auch schon Andere gesagt hatten [1]), auf der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele [2]); sie erfolgt bald im Schlaf, bald in der Entzückung [3]), denn der Sinn für die höheren Offenbarungen wird uns um so reiner aufgehen, je vollständiger unser Geist sich aus der Sinnenwelt und aus allen auf das Aeussere gerichteten Gedanken zurückzieht [4]). Ihrer objektiven Ursache nach wurde dieselbe auf eine Einwirkung zurückgeführt, welche die Seele theils von der Gottheit oder dem allgemeinen, durch die ganze Welt verbreiteten Geiste [5]), theils auch von den in der Luft sich aufhaltenden Seelen, d. h. den Dämonen erfahre [6]); doch sollten auch äussere Eindrücke dazu mitwirken,

1) M. vgl. das Bd. II, b, 272, 5 angeführte aristotelische Bruchstück, welches alte und verbreitete Meinungen im Sinn der platonisch-aristotelischen Lehre erläutert, ohne sie doch wirklich zu vertreten.

2) Cic. Divin. I, 30, 64 (s. Anm. 6) II, 10, 26: Das *naturale genus divinandi* sei das, *quod animus arriperet aut exciperet extrinsecus a divinitate, unde omnes animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus.* Plut. plac. V, 1 (wo aber die Worte κατὰ θειότητα τῆς ψυχῆς u. s. f. nur das vorhergehende κατὰ τὸ ἔνθεον u. s. w. glossiren). Galen hist. phil. S. 320.

3) Cic. Divin. I, 50, 115. Derselbe und Plut. a. d. a. St., wozu die mancherlei stoischen Erzählungen von weissagenden Träumen und Ahnungen bei Cic. I, 27, 56 ff. 30, 64. II, 65, 134. 70, 144 zu vergleichen sind.

4) M. s. hierüber, ausser den eben angeführten Stellen, Cic. Divin. I, 49, 110. 50, 113. 51, 115, besonders aber I, 57, 129. Daher auch die Weissagung der Sterbenden (ebd. 30, 63 f. nach Posidonius; vgl. Arist. a. a. O.) und der Satz (ebd. 53, 121 s. u. 322, 2), dass man wahrere Träume habe, wenn man reinen Gemüths einschlafe.

5) Man vgl. was Anm. 2. S. 318, 4 aus Cic. Divin. II, 10, 26. 15, 35 angeführt ist, und den *instinctus afflatusque divinus* ebd. I, 18, 34.

6) Nach Cic. Divin. I, 30, 64 liess Posidonius die weissagenden Träume auf dreierlei Wegen zu Stande kommen: *uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui Deorum cognatione teneatur: altero, quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant: tertio, quod ipsi Dii cum dormientibus colloquantur.* Von diesen drei Wegen entspricht nun nicht allein der erste, sondern auch der zweite, den stoischen Voraussetzungen, wie denn desshalb auch bei Stob. Ekl. II, 122. 238 die Mantik als ἐπιστήμη θεωρηματικὴ σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον συντεινόντων definirt wird. Dagegen kann Posidonius nur in Anbequemung an die Volksvorstellung von Göttererscheinungen geredet haben; als Stoiker musste er diese auf jene Berührung mit dem Weltgeist deuten, die schon der erste seiner drei Wege in sich schliesst.

den Menschen in Enthusiasmus zu versetzen [1]). Die künstliche Weissagung, oder die Weissagung als Kunst, gründet sich auf Beobachtung und Vermuthung [2]). Wer freilich alle Ursachen in ihrer Verkettung durchschaute, der würde zu derselben keiner Beobachtung bedürfen, sondern die ganze Reihe der Ereignisse aus ihren Ursachen abzuleiten im Stande sein; da diess aber der Gottheit allein möglich ist, bleibt den Menschen nur übrig, die Ereignisse, welche sich für die Zukunft vorbereiten, aus den Zeichen zu erschliessen, durch welche sie sich ankündigen [3]). Diese Zeichen können nun von der verschiedensten Art sein, und demgemäss wurden alle möglichen Formen der Wahrsagerei von den Stoikern zulässig befunden: die Opferschau, die Wahrsagung aus Blitzen und sonstigen Himmelserscheinungen, aus dem Vögelflug, aus Vorbedeutungen aller Art [4]). Von der Masse derartigen Aberglaubens, welchen die Stoiker sich gefallen liessen und in Schutz nahmen, kann uns das erste der ciceronischen Bücher über die Weissagung einen Begriff geben. Da aber die Deutung dieser Zeichen Sache der Kunst ist, so kann es auch bei dieser, wie bei jeder Kunst, geschehen, dass der Einzelne in ihrer Auslegung fehlgeht [5]); zur Sicherung derselben dient theils die

1) Als solche unterstüzende Umstände nennt der Stoiker bei Cic. Divin. I, 50, 114 f. vgl. 36, 79 f. Musik, den Eindruck der Natur in Gebirgen und Wäldern, an Flüssen und Meeren, die aus der Erde aufsteigenden Dünste. Wenn derselbe aber auch (ebd. 18, 34) Orakel durch's Loos gelten lassen will, so würde es der stoischen Theorie schwer geworden sein, diese anders, als etwa auf den S. 318, 4 besprochenen Wegen, zu rechtfertigen.

2) Cic. I, 18, 34. 33, 72.

3) Ebd. I, 56, 127.

4) Die obengenannten Arten zählt Cicero II, 11, 26 auf, nachdem er vorher (I, 33 ff.) im Einzelnen ausführlich davon gehandelt hat. Aehnlich Ps. Plut. v. Hom. 212; s. o. 319, 7. Stob. Ekl. II, 238 nennt als Arten der Mantik beispielsweise τό τε ὀνειροκριτικὸν, καὶ τὸ οἰωνοσκοπικὸν, καὶ θυτικόν. Sext. Math. IX, 132 sagt: wenn keine Götter wären, so wäre weder die μαντικὴ, noch die θεοληπτικὴ, ἀστρομαντικὴ, λογικὴ (d. h. wohl, wenn das Wort richtig ist, die Erklärung der λόγια vgl. Fabric. z. d. St.), die πρόῤῥησις δι' ὀνείρων. — Eine Theorie der Träume giebt Macrob. Somn. Scip. I, 3, wir wissen aber nicht, ob und in wie weit Stoisches darin ist. Die Auseinandersetzung über die vorbedeutenden Blitze bei Sen. nat. qu. II, 39, 1. 41 ff. unterscheidet er selbst ausdrücklich von den Lehren der Philosophen.

5) Cic. I, 55, 124. 56, 128 u. ö.

Ueberlieferung, welche die Bedeutung jedes Vorzeichens aus vieljähriger Erfahrung feststellt [1]), theils ist, wie die Stoiker glauben, auch die sittliche Beschaffenheit des Wahrsagers für die kunstmässige so wenig, als für die natürliche Weissagung gleichgültig: Reinheit des Herzens ist eine von den wesentlichen Bedingungen seines Erfolgs [2]).

So entschieden sich aber auch in dieser Bestimmung der sittliche Geist der stoischen Frömmigkeit bewährt, und so viele Mühe sich andererseits die Stoiker gegeben haben, ihren Weissagungsglauben mit ihrer philosophischen Weltansicht in Einklang zu bringen, so klar liegt doch am Tage, dass diess weder bei diesem noch bei irgend einem anderen wesentlichen Bestandtheil des Volksglaubens auch nur nothdürftig gelingen konnte. Wenn unsere Philosophen sich nichtsdestoweniger an diesem aussichtslosen Versuche mit der äussersten Anstrengung abarbeiteten, so beweist diess allerdings, wie ernstlich es ihnen um die Versöhnung der Philosophie und der Religion zu thun war. Zugleich spricht sich aber in diesen Bemühungen auch das Gefühl aus, dass die Wissenschaft, welche mit so kühnem Selbstvertrauen aufgetreten war, doch nicht ganz genüge, dass sie der Anlehnung an die religiösen Ueberlieferungen, des Glaubens an göttliche Offenbarungen bedürfe; und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir es uns gerade aus diesem praktischen Bedürfniss erklären, dass Männer von so scharfem Verstande, wie Chrysippus, sich selbst über die Grundlosigkeit der Wege verblenden konnten, die sie zur Vertheidigung haltloser und veralteter Vorstellungen einschlugen. Nur um so deutlicher kommt aber hierin theils das Uebergewicht des praktischen über das wissenschaftliche Interesse im Stoicismus, theils seine innere Verwandtschaft mit den Schulen zum Vorschein, welche die Wahrheit des Erkennens in Frage stellten, und seine Mängel durch eine höhere Offenbarung ergänzen wollten. Die

1) Ebd. I, 56, 127.

2) Cic. I, 53, 121: *ut igitur qui se tradet quieti praeparato animo cum bonis cogitationibus tum rebus* (z. B. die Nahrung; vgl. c. 29, 60. 51, 115) *ad tranquillitatem accomodatis, certa et vera cernit in somnis: sic castus animus purusque vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior.*

stoische Lehre von der Divination ist die unmittelbare Vorgängerin des neupythagoreïschen und neuplatonischen Offenbarungsglaubens.

12. Der innere Zusammenhang und die geschichtliche Stellung der stoischen Philosophie.

Nachdem wir im Bisherigen das stoische System im Einzelnen untersucht haben, werden wir jetzt über die innere Anlage desselben, die Bedeutung und das Verhältniss seiner verschiedenen Bestandtheile, wie über seine geschichtliche Stellung ein bestimmteres Urtheil fällen können. Sein eigenthümlicher Charakter zeigt sich nun vor Allem in den drei Zügen, auf welche auch schon beim Beginn dieser Darstellung [1]) hingewiesen wurde: in seiner vorherrschend praktischen Richtung; in der näheren Bestimmung dieser Praxis durch die stoischen Grundsätze über das Gute und die Tugend; in ihrer wissenschaftlichen Begründung durch Logik und Physik. Die wissenschaftliche Erkenntniss ist den Stoikern, wie dort gezeigt wurde, nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel zur Erzeugung des richtigen sittlichen Verhaltens: alle philosophische Forschung steht mittelbar oder unmittelbar im Dienste der Tugend; und hat auch die Stoa diesen Grundsatz in der ersten und dann wieder in der letzten Zeit ihres Bestehens mit der grössten Entschiedenheit und Ausschliesslichkeit behauptet, so haben wir doch gefunden, dass ihn selbst der Hauptvertreter ihrer wissenschaftlichen und gelehrten Bestrebungen, Chrysippus, gleichfalls nicht verläugnete. Fragen wir dann weiter, welches Verhalten das richtige sei, so antworten die Stoiker zwar im Allgemeinen: die natur- und vernunftgemässe Thätigkeit, oder die Tugend. Näher jedoch liegt darin ein Doppeltes. Die Tugend ist Hingebung des Einzelnen an das Ganze, Gehorsam gegen das allgemeine Gesetz; sie ist aber ebensosehr auch Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, Herrschaft seiner höheren Natur über die niedere, seiner Vernunft über die Affekte, Erhebung über alles, was nicht zu seinem wahren Wesen gehört. Beide Bestimmungen finden darin ihre Ausgleichung, dass es

1) S. 46 ff.

eben ein vernünftiges Wesen ist, an welches das Sittengesetz sich wendet, dass dieses Gesetz das seiner eigenen Natur ist, und durch seine eigene Thätigkeit sich vollbringt. Aber doch lassen sich in der stoischen Ethik deutlich genug zwei Strömungen erkennen, welche nicht ganz selten auch wohl in Collision kommen: die Forderung, dass der Einzelne für das Ganze, für die menschliche Gesellschaft lebe, und die, dass Jeder für sich lebe, sich von allem, was nicht er selbst ist, unabhängig mache, sich in dem Gefühl seiner Tugend schlechthin befriedige. Die erste von diesen Richtungen lehrt den Menschen die Gemeinschaft mit Anderen suchen, die zweite setzt ihn in den Stand, sie zu entbehren; aus jener gehen die Tugenden der Gerechtigkeit, der Geselligkeit, der Menschenliebe hervor, aus dieser die innere Freiheit und Glückseligkeit des Tugendhaften; jene gipfelt im Kosmopolitismus, diese in der Selbstgenügsamkeit des Weisen. Sofern nun die Tugend alles umfasst, was von dem Menschen gefordert werden kann, hängt seine Glückseligkeit von ihr allein ab: nichts ausser der Tugend ist ein Gut, nichts ausser der Schlechtigkeit ein Uebel, was mit unserer sittlichen Beschaffenheit nicht zusammenhängt, ist uns gleichgültig. Sofern sie sich andererseits auf die menschliche Natur gründet, steht sie mit allem andern Naturgemässen auf Einer Linie, und wenn auch ihr eigenthümlicher Werth nicht aufgegeben werden darf, so lässt sich doch nicht verlangen, dass wir gegen jenes schlechthin gleichgültig seien, dass es nicht einen Werth oder Unwerth für uns habe, und unser Gemüth irgendwie in Bewegung setze: die Lehre von den Adiaphoren und die Affektlosigkeit des Weisen kommt in's Schwanken. Sehen wir endlich auf die Art, wie die Tugend im Menschen ist, so erhalten wir verschiedene Bestimmungen, je nachdem wir dieselbe ihrem Wesen oder ihrer Erscheinung nach betrachten. Da die Tugend in der vernunftgemässen Thätigkeit besteht, die Vernunft aber nur Eine ist, so scheint es, auch die Tugend bilde eine untheilbare Einheit, man könne sie daher nur ganz besitzen oder gar nicht; und hieraus ergiebt sich der Gegensatz der Weisen und Unweisen mit allen den Schroffheiten und Härten, welche wir bei den Stoikern aus demselben hervorgehen sahen, ganz folgerichtig. Fasst man andererseits die Bedingungen in's Auge, an welche der Erwerb und Besitz der Tugend durch die Natur des Menschen ge-

knüpft ist, so muss man sich überzeugen, dass der Weise, wie ihn die Stoiker schildern, in der wirklichen Erfahrung nicht vorkommt, und man kann sich dem Zugeständniss, dass der Gegensatz von Weisen und Thoren ein viel flüssigerer sei, als es zuerst schien, nicht mehr entziehen. Alle Hauptzüge der stoischen Ethik lassen sich so aus der Einen Grundbestimmung, dass die vernünftige Thätigkeit oder die Tugend das einzige Gut sei, ungezwungen ableiten.

Diese Ethik bedarf aber nicht allein zu ihrer eigenen wissenschaftlichen Begründung einer bestimmten theoretischen Weltansicht, sondern sie wird auch ihrerseits auf die Richtung und die Ergebnisse der theoretischen Untersuchung maassgebend einwirken. Wird es als die Aufgabe des Menschen erkannt, seine Handlungen mit den Gesetzen des Weltganzen in Uebereinstimmung zu bringen, so muss auch verlangt werden, dass er sich bemühe, die Welt und ihre Gesetze zu erkennen; und je weiter diese Erkenntniss fortschreitet, um so höher werden auch die Formen des wissenschaftlichen Verfahrens für ihn im Werth steigen. Wird ferner vom Menschen gefordert, dass er nichts anderes sein solle, als ein Werkzeug des allgemeinen Gesetzes, so ist es nicht mehr als folgerichtig, wenn für das Universum eine unbedingte Gesetzmässigkeit alles Geschehens, ein unverbrüchlicher Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen vorausgesetzt, und schliesslich Alles auf Eine höchste, allwirkende Ursache zurückgeführt, Alles zu Einer Substanz zusammengefasst wird; hat im menschlichen Leben der Einzelne den Gesetzen des Ganzen gegenüber kein Recht, so darf auch im Weltlauf das Einzelne gegen die Nothwendigkeit des Ganzen keine Macht haben. Soll andererseits beim Menschen Alles auf die Kräftigkeit seines Wollens ankommen, so wird auch im Weltganzen die wirkende Kraft für das Höchste und Letzte erklärt werden müssen, und es wird sich so jene dynamische Weltansicht ausbilden, in der wir eine von den bezeichnendsten und durchgreifendsten Eigenthümlichkeiten der stoischen Physik erkannt haben [1]. Wird endlich dem praktischen Interesse ein so einseitiges Uebergewicht eingeräumt, wie diess hier der Fall ist, so wird der Theorie immer jene realistische

1) Vgl. S. 118 ff.

Auffassung der Dinge zunächst liegen, welche in dem stoischen Materialismus und Sensualismus einen so schroffen Ausdruck gefunden hat [1]; während doch zugleich der Materialismus durch den Gedanken des Weltgesetzes, der Alles durchdringenden göttlichen Kraft und Vernunft, der Sensualismus durch die Forderung der Begriffsbildung und durch die umfassende Anwendung des demonstrativen Verfahrens überschritten und beschränkt, die Wahrheit unseres Erkennens selbst auf ein praktisches Postulat gegründet, die grössere oder geringere Sicherheit desselben an der Kräftigkeit der subjektiven Ueberzeugung gemessen wird. Lassen sich aber diese verschiedenen Elemente nicht vollständig und widerspruchslos vereinigen, liegt die dynamische Weltansicht bei den Stoikern mit ihrem Materialismus, die logische Methode mit ihrem Sensualismus innerlich unverkennbar im Streite, so zeigt sich darin nur um so deutlicher, dass es nicht ein rein wissenschaftliches, sondern ein praktisches Motiv ist, welches die innerste Wurzel ihres Systems bildet.

Diess darf nun natürlich nicht so verstanden werden, als ob die stoische Schule ihre ethischen Grundsätze zuerst unabhängig von ihrer theoretischen Weltansicht ausgebildet und erst nachträglich mit derselben verknüpft hätte. Der Stoicismus als solcher entstand vielmehr erst durch diese eigenthümliche Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen. Der leitende Gedanke Zeno's liegt in dem Versuche, durch wissenschaftliche Erkenntniss der Weltgesetze die Alleinherrschaft der Tugend zu begründen; und zum Stifter einer neuen Schule wurde er nur dadurch, dass er dem Cynismus jene wissenschaftlichen Ideen und Bestrebungen zuführte, mit denen er selbst sich in der Schule eines Polemo, Stilpo und Diodor, und in dem Studium der älteren Philosophen erfüllt hatte. Diese Elemente sind daher hier nicht blos äusserlich verknüpft, sondern sie durchdringen und bedingen sich gegenseitig, und wie wir in der Physik und Erkenntnisstheorie der Stoiker den praktischen Standpunkt ihres Systems wahrnehmen können, so hat andererseits die eigenthümliche Ausbildung ihrer Ethik alle jene Bestimmungen über das Weltganze und die darin wirkenden Kräfte zur Voraussetzung, welche den wichtigsten

1) M. s. darüber S. 112 f.

Bestandtheil der stoischen Physik bilden. Nur durch diese wissenschaftliche Grundlegung wurde der Stoicismus in den Stand gesetzt, die Einseitigkeit der cynischen Ethik wenigstens in dem Maass, in dem er diess wirklich gethan hat, zu verbessern, und sich den Bedürfnissen der menschlichen Natur so weit anzubequemen, dass er in's Grosse wirken konnte; nur auf dieser Verbindung der Ethik mit der Metaphysik beruht jene religiöse Haltung des stoischen Systems, welcher es einen grossen Theil seiner geschichtlichen Bedeutung zu verdanken hat; nur dadurch konnte es in einer Zeit, deren wissenschaftliche Kraft zwar im Abnehmen, deren wissenschaftliches Interesse aber doch noch sehr lebendig war, diese einflussreiche Stellung einnehmen. Aber dass die stoische Physik und Metaphysik gerade diese Wendung nahm, dass Zeno und seine Nachfolger aus den früheren Systemen, an welche sie sich im weitesten Umfang anschlossen, gerade diese und keine andern Bestimmungen aufnahmen, und sie in dieser bestimmten Richtung fortbildeten, diess werden wir doch in letzter Beziehung aus ihrem ethischen Streben herzuleiten haben. Was diesem verwandt war und es unterstützte, konnten sie sich aneignen, was ihm widerstrebte, mussten sie zurückweisen. Ist daher auch das stoische System als solches nur durch eine Verbindung ethischer und theoretischer Elemente entstanden, in welcher beide durch einander näher bestimmt wurden, so ist es doch der ethische Gesichtspunkt, von dem seine Bildung zunächst ausgieng, und der ihren Verlauf und ihre Ergebnisse in erster Stelle beherrschte.

Um eine genauere Vorstellung über die Entstehung des Stoicismus, über die Voraussetzungen, durch die sie bedingt, die Gründe, von denen sie geleitet war, zu erhalten, müssen wir sein Verhältniss zu seinen Vorgängern in's Auge fassen. Die Stoiker selbst führten ihren philosophischen Stammbaum in gerader Linie auf Antisthenes, und durch diesen auf Sokrates zurück [1]. So

1) Ist uns auch nicht bekannt, ob Diogenes einer stoischen Quelle folgt, wenn er die stoische Schule B. VII unmittelbar an die cynische anknüpft, so stammt diese Verknüpfung doch jedenfalls aus einer Zeit, in der man wissen musste, wie die Stoiker selbst ihr Verhältniss zu den älteren Schulen auffassten, und damit stimmt ganz überein, was S. 234, 5 aus Posidonius angeführt ist. So sagt, um Anderer nicht zu erwähnen, Diog. auch VI, 14 f. von Antisthenes: δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης στωϊκῆς κατάρξαι ... οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρ-

klar aber auch ihr Zusammenhang mit beiden vorliegt, so verfehlt wäre es doch, ihre Lehre nur für eine Erneuerung der cynischen, oder auch der ursprünglich sokratischen zu halten. Von beiden hat sie allerdings sehr wesentliche Bestandtheile in sich aufgenommen. Cynisch ist die Selbstgenügsamkeit der Tugend, die Unterscheidung der Güter, der Uebel und der Adiaphora, die idealistische Schilderung des Weisen, die ganze Zurückziehung von der Aussenwelt auf das philosophische Selbstbewusstsein und die Stärke des sittlichen Willens; cynisch die nominalistische Ansicht von den allgemeinen Begriffen, cynisch neben manchen Einzelheiten der Ethik auch in der Religionsphilosophie der Gegensatz des Einen Gottes gegen die Vielheit der Volksgötter, nebst der allegorischen Mythenerklärung; sokratisch und cynisch ist die Gleichstellung der Tugend mit der Einsicht, die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend; ächt sokratisch auch die teleologische Beweisführung für das Dasein Gottes, überhaupt die teleologische Weltbetrachtung und der Vorsehungsglaube der Stoiker [1]); dass ihre Ethik in der Gleichstellung des Nützlichen und des Guten dem Sokrates folgte, ist schon früher bemerkt worden. Wie gross aber nichtsdestoweniger der Unterschied, zunächst zwischen der stoischen und der cynischen Philosophie ist, diess können wir uns am Besten an dem Verhältniss Aristo's zu der übrigen Schule anschaulich machen. Wenn Aristo nicht allein von der Physik und der Dialektik, sondern auch von den specielleren ethischen Ausführungen nichts wissen wollte, so folgte er ganz den Grundsätzen des Antisthenes; wenn er die Einheit der Tugend so streng festhielt, dass alle Tugenden in Eine und dieselbe zusammenflossen, so hatte auch Jener sich ähnlich geäussert; wenn er jeden Werthunterschied unter den sittlich gleichgültigen Dingen läugnete, und gerade in dieser Adiaphorie die höchste Sittlichkeit sah, so wird diess schon von den Alten für cynisch erklärt [2]). Wenn umgekehrt die grosse Mehrzahl der Stoiker die-

τερίας, αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πόλει τὰ θεμέλια, und Juvenal XIII, 121 nennt die stoischen Dogmen *a cynicis tunica* (die gewöhnliche Tracht im Unterschied vom Tribon) *distantia*.

1) Vgl. Krische, Forschungen I, 363 f. und oben S. 123, 2.

2) M. vgl. über Aristo S. 49 f. 223 f. 240 und dazu Bd. II, a, 206 f. 214, 6. 221.

sen Behauptungen widersprach, so sind eben damit die Punkte bezeichnet, an denen der Stoicismus sich vom Cynismus trennte [1]. Der Cyniker stellt sich in dem Gefühl seiner sittlichen Freiheit, seiner unbesiegbaren Willensstärke, der ganzen Welt entgegen; er bedarf zu seiner Tugend keiner wissenschaftlichen Erkenntniss der Welt und ihrer Gesetze, er nimmt auf nichts, was ausser ihm ist, Rücksicht, er gestattet nichts einen Einfluss auf sein Handeln und legt nichts einen Werth bei; er bleibt aber ebendesshalb auch mit seiner Tugend auf sich selbst beschränkt: sie macht ihn unabhängig von Menschen und Umständen, aber sie hat nicht die Kraft und nicht das Interesse, in das menschliche Leben nachhaltig einzugreifen, es mit neuen sittlichen Ideen zu erfüllen. Der Stoicismus verlangt zwar gleichfalls, dass die Tugend sich selbst genug sei, und er will so wenig, als der Cynismus, irgend etwas ausser ihr für ein Gut im strengen Sinn gehalten wissen. Aber doch stellt sich der Einzelne der Aussenwelt hier lange nicht so schroff entgegen, wie dort. Der Stoiker ist zu gebildet, er weiss sich zu sehr als Theil des Weltganzen, um den Werth der wissenschaftlichen Weltbetrachtung zu verkennen, oder die natürlichen Bedingungen der sittlichen Thätigkeit als ein Gleichgültiges bei Seite zu setzen; was er anstrebt, ist nicht blos das Negative, die Unabhängigkeit von allem Aeusseren, sondern ein Positives, das naturgemässe Leben, und als naturgemäss betrachtet er nur dasjenige Leben, welches mit den Gesetzen des Weltganzen, wie mit denen des menschlichen Wesens, übereinstimmt. Der Stoicismus geht daher nicht allein durch seine wissenschaftlichere Haltung weit über den Cynismus hinaus, sondern auch seine Sittenlehre selbst ist von einem freieren und milderen Geiste erfüllt. Wie durchgreifend der Unterschied beider in der ersteren Beziehung ist, und wie wenig sich der Stoicismus als philosophisches System blos aus dem Cynismus erklären lässt, fällt in die Augen, wenn wir z. B. die Grundsätze der Stoiker über die Nothwendigkeit und den Werth des wissenschaftlichen Erkennens mit den sophi-

1) Aristo kann daher nicht mit Krische Forsch. 411 als der ächteste Vertreter des ursprünglichen Stoicismus behandelt werden, er bezeichnet vielmehr nur eine Reaktion des cynischen Elements im Stoicismus gegen die anderweitigen Bestandtheile dieser Philosophie.

stischen, alle Wissenschaft aufhebenden Behauptungen des Antisthenes, die ausgebildete logische Form des stoischen Lehrgebäudes mit dem Rohzustand des cynischen Denkens, die ausgeführten metaphysischen und psychologischen Untersuchungen, die reiche Gelehrsamkeit der chrysippischen Schule mit der cynischen Verachtung aller Theorie und aller gelehrten Forschung zusammenhalten. Auch in der Ethik zeigt sich aber der Unterschied der beiden Schulen bedeutend genug. Die stoische Moral erkennt den äusseren Dingen und Zuständen wenigstens einen bedingten Werth oder Unwerth zu, die cynische gar keinen; jene verbietet die vernunftwidrige Gemüthserregung, diese alle und jede [1]); jene weist den Einzelnen an die menschliche Gesellschaft, diese isolirt ihn; jene lehrt ein Weltbürgerthum in dem positiven Sinn, dass wir uns mit allen Andern zusammengehörig fühlen sollen, diese nur in dem negativen der Gleichgültigkeit gegen Vaterland und Heimath; jene erhält durch das lebendige Bewusstsein vom Zusammenhang des Menschen mit dem Weltganzen ein pantheistisch-religiöses, durch ihre Anlehnung an die positive Religion ein theologisch beschränktes Gepräge, diese durch die Befreiung des Weisen von den Vorurtheilen des Volksglaubens, um die es ihr ausschliesslich zu thun ist, einem freigeisterischen Charakter. Der Stoicismus hat in allen diesen Beziehungen den ursprünglichen Geist der sokratischen Philosophie reiner bewahrt, als der Cynismus, der sie zum Zerrbild übertrieb. Aber doch weicht er auch von ihr nach zwei Seiten hin ab. In theoretischer Beziehung hat die stoische Lehre einestheils eine systematische Form und Ausbreitung erhalten, wie sie Sokrates nicht anstrebte, und sie hat namentlich in der Physik ein Feld bearbeitet, welchem dieser sich grundsätzlich ferne hielt, so lebhaft dann auch wieder ihr Vorsehungsglaube und ihre teleologische Naturbetrachtung an ihn erinnert. Anderntheils ist aber das wissenschaftliche Interesse bei Sokrates, trotz seiner materiellen Beschränkung auf die Ethik, doch ursprünglicher und stärker, als bei den Stoikern, welche die wissenschaftliche Forschung ausdrücklich nur als ein Mittel für die Lösung der sittlichen Aufgaben bezeichnen, und es konnte sich desshalb an den sokratischen Grundsatz des begrifflichen

1) M. s. hierüber S. 247.

Wissens, wie einfach er auch lautet, eine so reiche Entwicklung der Spekulation anschliessen, dass alles, was die Stoiker in dieser Beziehung geleistet haben, doch nur als ein Bruchtheil dessen erscheint, wozu Sokrates den Anstoss gegeben hat. Die stoische Ethik ist nicht blos ungleich entwickelter und weit sorgfältiger in's Einzelne ausgeführt, als die sokratische, sondern sie zeigt sich darin auch strenger, dass sie den Grundsatz, die Tugend allein für ein unbedingtes Gut gelten zu lassen, rücksichtslos festhält, ohne der gewöhnlichen Denkweise Zugeständnisse zu machen, wie sie ihr Sokrates mit seiner eudämonistischen Begründung der Sittenlehre gemacht hatte. Dafür ist sie aber auch, wie sich nicht verkennen lässt, von der Freiheit und Heiterkeit der sokratischen Lebensansicht weit entfernt, und wenn sie die Schroffheiten des Cynismus immerhin sehr erheblich gemildert hat, so hat sie doch seine obersten Grundsätze sich viel zu vollständig angeeignet, um nicht auch von seinen Folgerungen einen grossen Theil auf sich nehmen zu müssen.

Fragen wir nun, inwiefern die Stoiker von anderer Seite zu dieser Umbildung und Erweiterung des sokratischen Standpunkts veranlasst werden konnten, so haben wir für die praktische Tendenz ihres Systems neben der allgemeinen Richtung der nacharistotelischen Philosophie nur an den Vorgang des Cynismus zu denken; seine theoretische Ausbildung dagegen knüpft zunächst theils an die Megariker, theils an Heraklit an. Auf jene weist der persönliche Zusammenhang Zeno's mit Stilpo; auf diesen der Umstand, dass die Stoiker selbst ihre Physik von Heraklit herleiteten, und in Commentaren zu dem Werke dieses Philosophen vortrugen [1]. Der megarische Einfluss ist jedoch schwerlich sehr hoch anzuschlagen. Zeno mochte immerhin von dieser Seite her einen

1) Zeno's Bekanntschaft mit Heraklit ergiebt sich, auch abgesehen von dem Zeugniss des Numenius b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 10, dem an sich kein grosser Werth beizulegen sein dürfte, aus der Thatsache, dass nicht allein die Ethik, sondern auch die Physik der stoischen Schule von ihm begründet wurde (vgl. S. 31, 3. 52, 1. 2. 107, 1. 119, 5. 122, 4. 123, 1. 2. 124, 4. 127. 129, 1 u. A.). Von Kleanthes nennt Diog. VII, 174. IX, 15, von Aristo derselbe IX, 5, von Sphärus VII, 178. IX, 15 eigene Schriften über Heraklit, von Chrysippus sagt Phädrus (Philodem.) Fragm. col. 4, er habe die alten Mythen auf heraklitische Lehren zurückgeführt.

Anstoss zu der dialektischen Richtung erhalten haben, welche schon bei ihm in der Vorliebe für gedrängte, scharf zugespitzte Syllogismen hervortritt [1]: indessen bedurfte es dazu in der nacharistotelischen Zeit der Megariker nicht mehr, und so wird auch der grösste Dialektiker der Schule, Chrysippus, nicht allein in keinen persönlichen Zusammenhang mit jenen gebracht, sondern er erscheint auch in seiner Logik unverkennbar zunächst als der Fortsetzer des Aristoteles. Ungleich grösser und allgemein anerkannt ist die Bedeutung, welche die Lehren des alten ephesischen Naturphilosophen für die Stoiker gewannen. Ein System, welches die Unterordnung alles Besonderen unter das Gesetz des Ganzen so stark betonte, welches aus dem Fluss aller Dinge nur die allgemeine Vernunft als das Ewige und Sichselbstgleiche heraushob — ein ihnen so verwandtes System musste sich den Stoikern zu sehr empfehlen, als dass sie nicht an dasselbe anzuknüpfen versucht hätten, und wenn uns vielleicht der hylozoistische Materialismus dieser Lehre zurückschrecken würde, so haben wir doch schon früher gesehen, dass gerade hierin für die Stoiker ein weiterer Anziehungspunkt liegen musste. Es giebt daher ausser der Dreizahl der Elemente kaum irgend einen Zug der heraklitischen Physik, welchen sich die Stoiker nicht angeeignet hätten: das Feuer oder der Aether als Urstoff, die Einheit dieses Stoffes mit der allgemeinen Vernunft, dem Weltgesetz, dem Verhängniss, der Gottheit, der Fluss aller Dinge, die stufenweise Umwandlung des Urstoffs in die Elemente und der Elemente in den Urstoff, der regelmässige Wechsel von Weltbildung und Weltverbrennung, die Einheit und Ewigkeit des Weltganzen, die Beschreibung der Seele als feurigen Hauchs, die Identität des Gemüths mit dem Dämon, die unbedingte Herrschaft des allgemeinen Gesetzes über den Einzelnen, diese und manche andere zunächst aus Heraklit entnommene Bestimmungen des stoischen Systems [2] beweisen zur Genüge, wie viel dieses seinem Vorgänger zu verdanken hat.

1) Beispiele sind uns öfters vorgekommen; so S. 122, 4. 123, 1. 2. 198, 1; vgl. auch Sen. ep. 83, 9.

2) Ausser meteorologischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Einzelheiten, welche die Stoiker von Heraklit entlehnt haben mögen, gehört hieher auch Heraklit's Stellung zur Volksreligion (s. Bd. I, 490 f.).

Doch dürfen wir nicht übersehen, dass weder seine dialektische Form bei Heraklit eine Analogie hat, noch sein ethischer Kern sich auf die wenigen und unentwickelten Andeutungen dieses Philosophen zurückführen lässt, während andererseits die Physik für die Stoiker, bei aller ihrer Wichtigkeit, doch in letzter Beziehung blosse Hülfswissenschaft der Ethik ist, und die Anlehnung an Heraklit an und für sich schon ihre untergeordnete Bedeutung und den Mangel eines selbständigen Interesses für dieses Gebiet beweist. Auch das aber ist unverkennbar, dass die Stoiker selbst in der Physik nur theilweise Heraklit folgen, und dass wirklich heraklitische Sätze im Zusammenhang ihrer Lehre nicht selten eine veränderte Bedeutung erhalten. Um untergeordnete Differenzen zu übergehen, so ist die stoische Naturlehre nicht blos in formeller Beziehung viel ausgebildeter und hinsichtlich ihres Umfangs viel reichhaltiger als die heraklitische, sondern auch die ganze Weltansicht des späteren Systems ist mit dem des früheren gar nicht so unmittelbar identisch, als man wohl glauben möchte. Der Fluss aller Dinge, welchen die Stoiker mit Heraklit lehren [1], hat für sie lange nicht die durchgreifende Bedeutung, wie für jenen; denn wenn auch die Materie des Weltganzen in immer neue Formen übergeht, ist sie ihnen doch zugleich das bleibende Substrat und Wesen der Dinge [2], und ebenso behandeln sie auch die Einzelsubstanzen als etwas körperlich Beharrendes [3]. Von dem Stoff unterscheiden sie ferner das wirkende Princip, die Vernunft oder die Gottheit, weit bestimmter, als Heraklit, und sie lassen den gleichen Unterschied in der Zweiheit von Substrat und Eigenschaft auch in die einzelnen Dinge sich fortsetzen. Dadurch ist es ihnen nun möglich gemacht, die Vernunft in der Welt, im Unterschied von der blossen blindwirkenden Naturkraft, viel schärfer hervorzuheben, als ihr Vorgänger; während sich daher dieser, so viel wir wissen, auf die physikalische Naturbetrachtung, die Beschreibung der elementarischen und meteorologischen Pro-

1) Vgl. S. 86.

2) Vgl. S. 85, 2. 3. 5. 118, 2.

3) Als Beispiel dieses Unterschieds mag der heraklitische Satz von dem täglichen Erlöschen der Sonne dienen, von dem Jedermann zugeben wird, dass er im stoischen System nicht wohl möglich war.

cesse, beschränkte hatte, so trägt die stoische Physik einen wesentlich teleologischen Charakter, sie findet in der Beziehung der ganzen Welteinrichtung auf den Menschen ihr Ziel, und sie hat diesen Gesichtspunkt sogar sehr einseitig, und mit Vernachlässigung der eigentlichen Naturforschung, verfolgt. Aus diesem Grunde hat auch die Idee der allwaltenden Vernunft oder des allgemeinen Gesetzes bei beiden nicht ganz den gleichen Inhalt: Heraklit erkennt diese Vernunft zunächst und hauptsächlich in der gleichmässigen Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen, in der Regelmässigkeit des Verlaufs, durch welchen jeder einzelnen Erscheinung ihre Stelle im Ganzen, ihr Umfang und ihre Dauer bestimmt ist, überhaupt in der Unveränderlichkeit des Naturzusammenhangs; die Stoiker schliessen bei ihren Beweisen für das Dasein der Gottheit und das Walten der Vorsehung diese Seite zwar nicht aus, aber den Hauptnachdruck legen sie doch immer auf die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung. Die weltregierende Vernunft erscheint daher bei jenem mehr als Naturkraft, bei diesen als zwecksetzende Intelligenz; für Heraklit ist die Natur das Höchste, der Gegenstand eines selbständigen und unbedingten Interesses, und darum auch das unendliche Wesen nichts anderes, als die weltbildende Kraft; die Stoiker betrachten die Natur vom Standpunkt des Menschen aus, als Mittel für das Wohl und die Thätigkeit des Menschen, ihre Gottheit wirkt daher auch in der Natur nicht als blosse Naturkraft, sondern wesentlich als die Weisheit, welche für das Wohl des Menschen sorgt: der höchste Begriff des heraklitischen Systems ist der der Natur oder des Verhängnisses; das stoische hat diesen zwar ebenfalls aufgenommen, aber es hat ihn zugleich zu der höheren Idee der Vorsehung fortgebildet.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese Umbildung der heraklitischen Physik bei den Stoikern neben dem Einfluss der sokratisch-platonischen Teleologie vor Allem aus der aristotelischen Philosophie herleiten. Ihr gehört die Vorstellung von der eigenschaftslosen Materie nebst der Unterscheidung des stofflichen und des formenden Princips ursprünglich an; sie hat die teleologische Betrachtungsweise umfassender, als irgend ein anderes System, auf die Naturwissenschaft angewendet; und wenn allerdings die äusserliche Fassung dieser Teleologie eher an die

populär-theologischen Reden des Sokrates oder auch an Plato erinnert, als an Aristoteles, so ist dagegen der stoische Begriff der zweckmässig bildenden Naturkraft, wie ihn namentlich die Vorstellung von dem künstlerischen Feuer und den λόγοι σπερματικοὶ enthält, wesentlich aristotelisch. Ja auch solche Bestimmungen, die in theilweisem Gegensatz gegen Aristoteles aufgestellt sind, knüpfen doch wieder an ihn an: so wird der Aether als besonderer, von den vier Elementen verschiedener Körper geläugnet, aber der Sache nach unter dem Namen des künstlerischen Feuers wieder eingeführt; so wird der peripatetischen Lehre von der Entstehung der vernünftigen Seele durch den stoischen Traducianismus widersprochen, aber auch dieser lehnt sich an den aristotelischen Satz [1]) an, dass der Keim der thierischen Seele in der vom Samen umschlossenen warmen Luft (πνεῦμα, wie bei den Stoikern) liege, welche Aristoteles ganz ebenso vom Feuer unterscheidet, wie Zeno und Kleanthes die beiden Arten des Feuers unterschieden haben. Selbst die entschiedenste Abweichung von der aristotelischen Lehre, die Verwandlung der menschlichen Seele und des göttlichen Geistes in einen Körper, konnte sich an Aristotelisches anschliessen, wie ihr ja aus diesem Grund auch die peripatetische Schule auf halbem Wege entgegenkommt [2]): wenn Aristoteles den Aether als den göttlichsten Körper, die aus ihm gebildeten Gestirne als göttliche und selige Wesen beschrieb, wenn er die wirkenden und bewegenden Kräfte von den himmlischen Sphären zu der irdischen herabsteigen liess [3]), wenn er auch den Seelenkeim, nach dem eben Bemerkten, in einem ätherischen Stoff suchte, so mochten Andere hieran um so eher materialistische Vorstellungen anknüpfen, je schwerer es ist, sich den ausserweltlichen Verstand des Aristoteles zu denken, der selbst unkörperlich sich mit der Körperwelt berühren und sie umschliessen soll, und in der menschlichen Seele die persönliche Lebenseinheit mit dem jenseitigen Ursprung der Vernunft zu vereinigen. Noch unmittelbarer hatte die aristotelische Theorie über die Entstehung der Vorstellungen und Begriffe der stoischen vor-

1) Bd. II, b, 374, 2.

2) M. s. a. a. O. S. 717. 719. 732. 742 f.

3) A. a. O. S. 332. 348 f. 356 f. 360.

gearbeitet; die Stoiker thaten hier kaum etwas anderes, als dass sie, ihrem Standpunkt gemäss, wegliessen, was ihr Vorgänger über den ursprünglichen Besitz und die unmittelbare Erkenntniss der Wahrheit durch die Vernunft gesagt hatte. Wie enge sich die formale Logik der Stoiker an Aristoteles hält, ist schon früher gezeigt worden; sie haben hier nur auf aristotelischer Grundlage fortgebaut, und selbst ihre Zuthaten betreffen mehr die Grammatik, als die eigentliche Logik. Am Geringsten erscheint der materielle Einfluss der peripatetischen Lehre auf die stoische, in der Ethik, in welcher die Schroffheit des stoischen Tugendbegriffs, die gänzliche Unterdrückung der Affekte, die unbedingte Ausschliessung alles Aeusseren aus dem Kreise der sittlichen Güter, die dualistische Trennung der Weisen und der Thoren, die Polemik gegen das blos theoretische Leben mit der Behutsamkeit und Allseitigkeit der aristotelischen Sittenlehre, mit ihrer sorgsamen Beachtung der allgemeinen Meinung und der praktischen Ausführbarkeit, mit ihrer Anerkennung des Sittlichen in allen Formen auf der einen, mit ihrer Anpreisung der rein theoretischen Thätigkeit auf der andern Seite auffallend contrastirt. Hier ist es daher wohl hauptsächlich die formelle Behandlung der ethischen Stoffe, und namentlich die psychologische Analyse der einzelnen sittlichen Thätigkeiten, für welche die Stoiker von Aristoteles gelernt haben. Dagegen werden wir gerade in diesem Gebiete die Spuren des Unterrichts, welchen Zeno bei Polemo und vielleicht auch noch bei Xenokrates genossen hatte, vorzugsweise zu suchen haben. Der speculative Theil der platonischen Lehre konnte für solche Sensualisten und Materialisten, wie die Stoiker, weder in seiner ursprünglichen Gestalt, noch in der pythagoraisirenden Fassung der älteren Akademie grossen Reiz haben; dagegen musste sie am Platonismus die sokratische Begründung der Tugend durch das Wissen, die verhältnissmässige Geringschätzung der äusseren Güter, die Flucht aus der Sinnlichkeit, der Schwung und die Reinheit des sittlichen Idealismus, an der älteren Akademie noch besonders die Forderung des naturgemässen Lebens, die Lehre von der Selbstgenügsamkeit der Tugend, und die zunehmende Beschränkung der Philosophie auf die praktischen Fragen ansprechen. Findet auch jene durchgängige Uebereinstimmung der stoischen und der akademischen Moral, welche spätere

Eklektiker behaupteten [1], allerdings nicht statt, so scheint doch die Stoa von dieser Seite her Anregungen erhalten und Elemente in sich aufgenommen zu haben, welche sie in ihrem entschiedeneren Geiste weiter verfolgte. So gehört namentlich der Grundsatz des naturgemässen Lebens ursprünglich der Akademie an, wenn ihn auch die Stoiker eigenthümlich und theilweise abweichend auffassten. Neben den ethischen Lehren mag auch die Stellung, welche sich die alte Akademie zur positiven Religion gab, auf die Orthodoxie der Stoiker Einfluss gehabt haben; der entschiedenste Vertreter der letzteren, Kleanthes, ist in seinem ganzen philosophischen Charakter ein Gegenbild des Xenokrates. Die neuere Akademie, in ihrem Ursprung jünger als der Stoicismus, hat zwar durch Chrysippus nicht unbedeutend auf diesen eingewirkt; doch zunächst nur indirekt, sofern sie die Stoiker durch ihren dialektischen Widerspruch nöthigte, auch ihrerseits die dialektische Begründung, und ebendamit auch die systematischere Ausführung ihrer Lehren zu versuchen [2]. Aehnlich scheint es sich in der Ethik mit dem Epikureismus zu verhalten: dieser Gegensatz trug ohne Zweifel wesentlich dazu bei, der stoischen Sittenlehre ihre Strenge und Schroffheit zu erhalten, wogegen wir nicht bestimmen können, ob er in derselben Weise auch schon auf ihre Entstehung Einfluss gehabt hat.

Mit Hülfe dieser Bemerkungen werden wir uns nun den Stoicismus geschichtlich ausreichend erklären können. Einer sittlich verweichlichten und politisch gedrückten Zeit angehörig, fasste Zeno den Gedanken, sich selbst und alle, die ihm zu folgen vermöchten, von der Entartung und dem Druck dieser Zeit durch eine Philosophie zu befreien, welche dem Menschen durch Reinheit und Stärke des sittlichen Willens Unabhängigkeit von allem Aeusseren und ungestörte innere Befriedigung verschaffen sollte. Dass sein Streben diese praktische Richtung nahm, dass er sich nicht das Wissen als solches, sondern wesentlich nur die sittliche Wirkung des Wissens zum Ziel setzte, diess mag man zunächst aus dem persönlichen Charakter des Philosophen, weiterhin aus

1) So namentlich Antiochus und auch Cicero in manchen Stellen, s. o. 30, 2 und den Abschnitt über Antiochus.

2) Vgl. S. 37, 3. 4.

den allgemeinen Verhältnissen einer Zeit erklären, welche gerade auf edleren und ernsteren Naturen zu schwer lasten musste, um sie nicht statt der interesselosen Betrachtung zu Kampf und Widerstand herauszufordern, während doch das Verhängniss der macedonischen, dann der römischen Gewaltherrschaft zu unwiderstehlich wirkte, um dem äusseren Kampf eine Aussicht offen zu lassen. Nur darf man nicht übersehen, dass auch die Philosophie selbst, nach dem früher Bemerkten, auf einem Punkt angelangt war, auf dem sie für die theoretischen Aufgaben keine befriedigende Lösung mehr zu finden wusste, und sich desshalb naturgemäss der praktischen Seite zuwandte. In diesem Tugendstreben musste sich nun Zeno zunächst von derjenigen Philosophie angezogen finden, welche eine verwandte Richtung mit der grössten Entschiedenheit ausgebildet hatte, von der cynischen und der für ihn ohne Zweifel mit dem Cynismus identischen [1]) altsokratischen; zugleich aber um einen positiveren Inhalt und eine wissenschaftlichere Begründung der Tugend bemüht, suchte er sich auch aus allen übrigen Systemen anzueignen, was mit der ursprünglichen Anlage seines Denkens übereinstimmte, und mittelst dieser allseitigen Benützung der bisherigen Leistungen, den Blick fortwährend auf das praktische Endziel der Philosophie gerichtet, ein neues umfassenderes Ganzes zu gestalten, dessen Ausbau in der Folge Chrysippus vollendet hat. In formeller Beziehung hatte dieses System der peripatetischen Philosophie weit am Meisten zu verdanken; seinem materiellen Inhalt nach lehnte es sich, aus den früher erörterten Gründen, nächst dem Cynismus am Unmittelbarsten an Heraklit an; aber so wenig die stoische Moral mit der cynischen, ebensowenig fällt die stoische Physik mit der heraklitischen durchaus zusammen, und wenn die Abweichung von beiden zunächst allerdings durch das stoische Princip selbst bestimmt ist, so ist doch weiterhin auf die Physik und Metaphysik die peripatetische, auf die Ethik die akademische Lehre von unverkennbarem Ein-

1) Hierauf weist auch die Erzählung b. Diog. VII, 3, dass Zeno zuerst durch die xenophontischen Denkwürdigkeiten für die Philosophie gewonnen, und auf die Frage nach einem Vertreter dieser Denkweise an Krates gewiesen worden sei. Auch nach dem, was S. 234, 5. 327, 1 angeführt ist, wurden die Cyniker in der stoischen Schule als die ächten Sokratiker betrachtet.

fluss. Der Stoicismus erscheint so weder blos als eine Fortsetzung des Cynismus, noch als eine einzeln stehende Neuerung, sondern er hat ebenso, wie jede epochemachende Gestalt des Denkens, das Frühere in sich verarbeitet, um ein Neues zu begründen, und wie viel Schönes und Inhaltreiches er auch hiebei zur Seite liegen liess, so hat er doch alles das in sich aufgenommen, wovon er für die neue Wendung Gebrauch machen konnte, die nun eben in der Entwicklung des griechischen Denkens an der Reihe war.

Auch das lag aber freilich in der Zeit, dass die Vielseitigkeit eines Plato und Aristoteles nicht mehr zu erreichen war. Der Stoicismus ist derselben näher gekommen, als irgend ein anderes von den nacharistotelischen Systemen; aber in seiner praktischen Auffassung der Philosophie, in seinem Sensualismus und Materialismus, in der idealistischen Selbstgenügsamkeit, welche den Weisen über alle Schwächen und Bedürfnisse der menschlichen Natur hinaushebt, in dem Kosmopolitismus, der das politische Interesse zurückdrängt, und in so manchen anderen Zügen drückt auch er den Charakter einer Zeit aus, in welcher der Sinn für die reinwissenschaftliche Forschung und die Freudigkeit des praktischen Schaffens gebrochen war, dafür aber im Zusammensturz der Einzelstaaten und ihrer Freiheit die Idee der Menschheit zu lebendigerer Anerkennung gelangte. In dieser Zeit hat der Stoicismus die sittlichen und religiösen Ueberzeugungen auf's Kräftigste vertreten; aber auch hiebei wusste er sich von Einseitigkeit und Uebertreibung nicht freizuhalten. Der Mensch soll durch sittliches Wollen und durch vernünftige Einsicht frei und glücklich werden. Aber dieser Gedanke wird hier mit solcher Schroffheit verfolgt, dass die natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins und die Rechte der Individualität zu kurz kommen. Der Mensch wird nur als Organ des allgemeinen Gesetzes betrachtet, und so wenig ihm die stoische Physik, dem Weltlauf gegenüber, eine Freiheit des Wollens übrig lässt, ebensowenig lässt ihm die stoische Ethik, der Pflicht gegenüber, eine Freiheit des Handelns; sie kennt nur die gemeinsame sittliche Verpflichtung, das Recht des Einzelnen, seiner Eigenthümlichkeit gemäss zu handeln und sich zu entwickeln, ist für sie so gut wie gar nicht vorhanden. So wenig aber der Einzelne hier zu bedeuten hat, so hoch ist doch die Stellung, welche das Menschengeschlecht in der

Welt einnimmt; der Einzelne soll sich dem Gesetz des Ganzen unterordnen, aber das Weltganze wird in der teleologischen Naturbetrachtung, dem Vorsehungs- und Weissagungsglauben der Stoiker in einer Weise auf die Zwecke des Menschen bezogen, gegen welche die strengere Forschung allerdings viel einzuwenden hätte. In beiden Beziehungen tritt der Epikureismus dem Stoicismus auf's Entschiedenste entgegen, während er in der allgemeinen Richtung auf eine Lebensphilosophie, welche den Menschen von allem Aeusseren unabhängig und in sich selbst glückselig machen soll, mit ihm übereinstimmt.

B. Die epikureïsche Philosophie.

1. Epikur und seine Schule [1]).

Epikur, der Sohn des Atheners Neokles [2]), war in Samos [3]) im J. 341/2 v. Chr. geboren [4]). Seine Jugendbildung scheint ungenügend [5]), seine Kenntniss der früheren Philosophen nicht sehr gründlich gewesen zu sein, als er selbst in der Rolle des Lehrers

1) M. vgl. zum Folgenden, und zu diesem ganzen Abschnitt, die werthvolle Abhandlung von Steinhart in Ersch und Gruber's Encyklopädie Sect. I, Bd. 35, S. 459—477.

2) Diog. X, 1 u. A. Als Athener, und zwar aus dem Demos Gargettos, wird er häufig bezeichnet: Diog. a. a. O. Lucret. Nat. rer. VI, 1 ff. Cic. ad Fam. XV, 16. Aelian V. H. IV, 13 u. ö.

3) Diog. 1. Strabo XIV, 1, 18. S. 638. Sein Vater war nach diesen Stellen und Cic. N. D. I, 26, 72 als Kleruche dorthin gezogen. Dass diess schon vor seiner Geburt geschehen war, zeigt Steinhart S. 461.

4) Apollodor b. Diog. X, 14, welcher als Epikur's Geburtstag den 7ten Gamelion Ol. 109, 3 nennt. Gefeiert wurde er (Epikur's Testament, Diog. 18): τῇ προτέρᾳ δεκάτῃ τοῦ Γαμηλιῶνος. Da der Gamelion der siebente Monat des attischen Jahrs ist, so muss Epikur's Geburt in den Anfang des Jahrs 341 v. Chr. oder die letzten Tage des vorangehenden Jahrs fallen.

5) Sein Vater war nach Strabo a. a. O. Cic. a. a. O. Schullehrer (γραμματοδιδάσκαλος), und er hatte ihn darin unterstützt (Hermippus u. Timon b. Diog. 2 f. Athen. XIII, 588, a); seine Mutter soll mit Hersagen von mystischen Sprüchen (καθαρμοὶ) Geld verdient, und er selbst sich bei diesem Gewerbe betheiligt haben (Diog. 4). Mag aber auch der letzteren, offenbar aus feindseliger Quelle geflossenen Nachricht kein Werth beizulegen sein, so waren doch Epikur's Verhältnisse in seiner Jugend einer gründlichen wissenschaftlichen Ausbildung Allem nach nicht günstig. Dass dieselbe mangelhaft war, müssten wir, zumal bei einem Manne, dessen Urtheil so subjektiv ist, schon aus den abschätzigen Aeusserungen über gelehrte Bildung abnehmen, die uns noch begegnen werden; es wird aber auch ausdrücklich versichert; Sext. Math. I, 1: ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθὴς Ἐπίκουρος ἐλέγχεται, οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις (im sprachlichen Ausdruck; vgl. den Diog. 4. 13 erwähnten Tadel des Dionys von Halikarnass und des Aristophanes) καθαρεύων. Cic. Fin. I, 7, 26: *vellem equidem, aut ipse doctrinis fuisset instructior — est enim ... non satis politus iis artibus, quas qui tenent eruditi appellantur — aut ne deterruisset alios a studiis.* Athen. XIII, 588, a: ἐγκυκλίου παιδείας ἀμύητος ὤν.

auftrat: doch war er schwerlich so ganz Autodidakt, wie er diess später sein wollte: es werden uns wenigstens die Männer genannt, welche ihn schon frühe nicht allein in die demokritische, sondern auch in die platonische Philosophie eingeführt hatten [1]; und steht es auch keineswegs sicher, dass er in der Folge, bei einem Besuch in Athen [2], Xenokrates gehört hat [3], so lässt sich doch seine Bekanntschaft mit den Schriften der Philosophen, von denen er wichtige Theile seiner Lehre entlehnt hat, wie vor Allem Demokrit's [4], nicht bezweifeln. Nachdem er schon in einigen

1) Nach seiner eigenen Aussage (Diog. 2) war er erst 14 (Suid. Ἐπίκ. sagt: 12) Jahre alt, als er anfieng zu philosophiren, d. h. über philosophische Fragen (angeblich aus Anlass der hesiodischen Verse über das Chaos) überhaupt nachzudenken. Später rühmte er sich, dass er das, was er war, ohne Lehrer durch sich selbst geworden sei, und wollte auch seinen nachweislichen Lehrern nichts zu verdanken haben (Cic. N. D. I, 26, 72 f. 33, 93. Sext. Math. I, 2 ff., der einige seiner Schmähreden über Nausiphanes anführt. Diog. 8. 13. Plut. n. p. suav. v. 18, 4. vgl. auch Sen. ep. 52, 3.) Indessen steht es ausser Zweifel, dass er in seiner Jugend den Unterricht des Platonikers Pamphilus und jenes Nausiphanes genossen hatte, welcher bald Demokriteer bald Pyrrhoneer genannt wird (m. s. darüber Cic. u. Sext. a. d. a. O. Diog. X, 8. 13. 14. IX, 64. 69. prooem. 15. Suid. Ἐπίκ. Klem. Strom. I, 301, D. Vgl. Bd. I, 662, 4). Zwei weitere angebliche Lehrer Epikur's, Nausikydes (Diog. prooem. 15) und Praxiphanes (ebd. X, 13), sehen fast aus, als ob sie beide durch Theilung und Verdoppelung aus Nausiphanes entstanden wären.

2) Wohin er nach Heraklides Lembus b. Diog. 1 in seinem 18ten Jahr kam. Vgl. Strabo a. a. O: τραφῆναί φασιν ἐνθάδε (in Samos) καὶ ἐν Τέῳ καὶ ἐφηβεῦσαι Ἀθήνησι.

3) Nach Cic. a. a. O. läugnete er es, während Andere es behaupteten; zu den Letzteren gehört Demetrius aus Magnesia b. Diog. 13.

4) Demokrit soll ihn nach Hermippus (D. 2) zuerst bestimmt haben, sich der Philosophie zu widmen; doch ist diess wohl blosse Vermuthung. Neben Demokrit wird bei Diog. 4 Aristippus als ein solcher genannt, dessen Lehre er sich angeeignet habe. Epikur selbst soll sich auch über Demokrit abschätzig geäussert haben (Cic. N. D. I, 33, 93. Diog. 8), und durch Diog. 9 wird diese Angabe nicht widerlegt; wahrscheinlich ist sie aber auf vereinzelten Tadel zu beschränken, der immerhin (wie ihm Plut. n. p. suav. v. 18, 5 vorwirft) rechthaberisch gewesen sein kann, oder es wird auf Epikur übergetragen, was nur von Epikureern, wie Kolotes (vgl. Plut. adv. Col. 3, 3. S. 1108), gilt. Plut. a. a. O. sagt nicht blos, dass Epikur sich längere Zeit einen Demokriteer genannt habe, sondern er führt auch Stellen des Leonteus und Metrodor an, welche Epikur's Verehrung für Demokrit bezeugen, und

kleinasiatischen Städten als Lehrer thätig gewesen war [1]), kam er um 306 v. Chr. [2]) nach Athen und gründete hier eine eigene Schule [3]). Der Sitz dieser Schule war Epikur's Garten [4]), ihr geistiger Mittelpunkt die Persönlichkeit des Meisters; um ihn sammelte sich ein Freundeskreis, welchen die Anhänglichkeit an ihren fast vergötterten Lehrer, die Gleichheit der Grundsätze und der Genuss eines gebildeten Verkehrs mit seltener Innigkeit zusammenhielt [5]). Dass an diesem Verein und seinen philosophischen Bestrebungen nicht allein Frauen [6]), sondern auch Hetären theilnahmen [7]), wird den Epikureern zwar von ihren Gegnern als

denselben als Vorgänger Epikur's anerkennen. Auf entschuldigende Aeusserungen Epikur's über gewisse Irrthümer Demokrit's scheint sich Philodem. π. παῤῥησίας, Vol. Herc. V, 2, col. 20 zu beziehen. Auch Lucrez III, 370. V, 620 spricht von Demokrit mit hoher Achtung, und Philodemus De Mus., Vol. Herc. I, col. 36 nennt ihn ἀνὴρ οὐ φυσιολογώτατος μόνον τῶν ἀρχαίων ἀλλὰ καὶ τῶν ἱστορουμένων οὐδενὸς ἧττον πολυπράγμων (so nämlich sind die Worte zu ergänzen).

1) Diog. 1 f. 15 und nach ihm Suid. nennt Kolophon Mytilene und Lampsakus. Dass Epikur in der letzteren Stadt längere Zeit gelebt und sich hiermit Idomeneus und Leonteus befreundet habe, sagt auch Strabo XIII, 1, 19. S. 589.

2) So Diog. 2 nach Heraklides und Sotion. Ihm zufolge kehrte Epikur unter dem Archon Anaxikrates (Ol. 118, 2. 307/6 v. Chr.) nach Athen zurück. Dann dürfen wir aber in der Angabe (D. 15 nach Apollodor's Chronik), dass er 32jährig in Mytilene aufgetreten sei, und hier und in Lampsakus 5 Jahre gelehrt habe, die Zahlen nicht voll nehmen.

3) Doch, wie es scheint, nicht sofort, denn D. 2 sagt nach Heraklides: μέχρι μέν τινος κατ' ἐπιμιξίαν τοῖς ἄλλοις φιλοσοφεῖν, ἔπειτ' ἰδίᾳ πως τὴν ἀπ' αὐτοῦ κληθεῖσαν αἵρεσιν συστήσασθαι.

4) M. s. über diesen berühmten Garten, von welchem die Epikureer auch wohl οἱ ἀπὸ τῶν κήπων heissen: D. 10. 17 f. Plin. H. n. XIX, 4, 51. Cic. Fin. I, 20, 65. V, 1, 3. ad Fam. XIII, 1. Sen. ep. 21, 10. Steinhart S. 462, 45. 463, 72. Epikur hatte denselben um 80 Minen (1800 Thlr.) erkauft.

5) Es wird hierüber, wie auch über Epikur's eigenen Charakter, später gesprochen werden.

6) Wie Themista oder Themisto, die Frau des Leonteus (D. 5. 25. 26. Klem. Strom. IV, 522, D).

7) D. 4. 6. 7. Kleomed. Meteora S. 92 Balfor. Plut. n. p. suav. vivi 4, 8. 16, 1. 6. lat. viv. 4, 2. Die bekannteste von ihnen ist Leontion, welche mit Epikur's Schüler Metrodor zusammenlebte (D. 6. 23), und gegen Theophrast, nicht ohne Geist, schrieb (Cic. N. D. I, 33, 93. Plin. hist. nat. praef. 29).

eine grosse Unwürdigkeit vorgerückt, indessen kann es in den damaligen Zuständen der griechischen Gesellschaft nicht so sehr auffallen. Sechsunddreissig Jahre lang wirkte Epikur hier, und es gelang ihm, seiner Schule in dieser Zeit ein so festes Gepräge aufzudrücken, dass wir es noch nach Jahrhunderten unverändert wiedererkennen. Im J. 270 [1]) erlag er einer Krankheit, deren Beschwerden und Schmerzen er mit grosser Standhaftigkeit ertragen hatte [2]). Aus der Masse seiner Schriften [3]) sind uns nur wenige, von kleinerem Umfang, erhalten [4]). Die ungünstigen Urtheile von Gegnern über Epikur's Schreibart [5]) werden durch diese und andere Ueberreste seiner Werke [6]) im Ganzen bestätigt.

M. s. über sie noch D. 5. Philodem. π. παῤῥησίας Vol. Herc. V, 2. Fr. 9. Athen. XIII, 593, b, der von ihrer Tochter Danaë eine That aufopfernder Hingebung erzählt. Was er ihr selbst ebd. 588, b vorwirft, ist schwerlich für ein geschichtliches Zeugniss zu halten.

1) Ol. 127, 2 unter dem Archon Pytharatus, 72jährig (D. 15 nach Apollodor. Cic. De fato 9, 19).

2) D. 15. 22. Cic. ad Fam. VII, 26. Fin. II, 30, 96. Sen. ep. 66, 47. 92, 25. Dass er seinem Leben selbst ein Ende gemacht habe (Baumhauer Vett. philos. doctr. de morte volunt. 322) liegt nicht in Hermippus' Bericht D. 15.

3) Er war nach Diog. pro. 16. X, 26 neben Chrysippus der grösste Vielschreiber unter den alten Philosophen, und seine Werke füllten 300 Rollen. Die Titel der geschätztesten giebt D. 27 f. vgl. Fabric. Bibl. gr. III, 595 ff. Harl.

4) Die drei Lehrbriefe bei Diog. 35 ff. 84 ff. 122 ff. und die κύριαι δόξαι, ein Abriss seiner Ethik, dessen auch Cic. N. D. I, 30, 85 erwähnt, ebd. 139 ff. Von den 37 Büchern π. φύσεως ist das 2te und 11te in Bruchstücken aus einer herculanensischen Handschrift (Vol. Hercul. II und in der Separatausgabe Orelli's) herausgegeben.

5) Aristophanes bei Diog. 13, der sie ἰδιωτικωτάτη nennt, Kleomed. Meteora S. 91, der sich namentlich über seine schlechte und oft niedrige Ausdrucksweise beklagt, und als Belege die Phrasen: „σαρκὸς εὐσταθῆ καταστήματα", „τὰ περὶ ταύτης πιστὰ ἐλπίσματα", „λίπασμα ὀφθαλμῶν" (für die Thränen), „ἱερὰ ἀνακραυγάσματα", „γαργαλισμοὺς σώματος", „ληκίσματα" anführt. Auch in dieser Beziehung wie in seiner schriftstellerischen Fruchtbarkeit, ist ihm Chrysippus zu vergleichen; s. o. 39, 1.

6) Wie die Bruchstücke bei Diog. 5. 7 f. Sonst sind uns, ausser dem Testament und dem Brief an Idomeneus, D. 16—22, besonders von Seneca zahlreiche Aeusserungen Epikur's aufbewahrt.

Von Epikur's zahlreichen Schülern [1] sind die bekanntesten: **Metrodorus** [2] und **Polyänus** [3], welche beide schon vor ihm starben; **Hermarchus** [4], der nach seinem Tode die Leitung der

1) Ueber dieselben Fabric. Biblioth. gr. III, 598 ff. Harl. Dass es ihrer sehr viele waren, sagt nicht blos Diogenes, welcher jedenfalls übertreibt, wenn mit den Freunden Epikur's, die ganze Städte füllen würden (X, 9), seine persönlichen Schüler, und nicht die Epikureer überhaupt, mit Einschluss der späteren, gemeint sind, sondern auch Cic. Fin. I, 20, 65, der seinen Epikureer von *magni greges amicorum* reden lässt, die sich in Epikur's Haus zusammengefunden haben. Seiner Freunde in Asien und Aegypten erwähnt auch Plut. lat. viv. 3, 1. Wenn nichtsdestoweniger er selbst sowohl als Metrodor b. Sen. ep. 79, 15 f. bezeugen, sie seien in Griechenland fast unbeachtet geblieben, so wird diess nicht so ganz wörtlich zu nehmen sein; das aber kann immerhin sein, dass ihnen von Seiten der Gelehrten nur geringe Beachtung zu Theil wurde, wenn auch ihre Schule zahlreich genug war.

2) Aus Lampsakus (Strabo XIII, 1, 19. S. 589), neben Epikur selbst der berühmteste Lehrer der Schule; Cic. Fin. II, 28, 92 nennt ihn *paene alter Epicurus* und ebd. 3, 7 berichtet er, dass ihm Epikur den Namen eines Weisen zuerkannt habe (vgl. auch Diog. 18. Sen. ep. 52, 3). Weiteres über ihn und seine Schriften bei Diog. X, 6. 18 f. 21—24. Philodem. De vitiis IX (Vol. Herc. III) col. 12. 21. 27. Athen. VII, 279 f. Plut. n. p. suav. vivi 7, 1. 12, 2. 16, 6. 9. adv. Col. 33, 2. 6. Sen. ep. 98, 9. 99, 25. Bruchstücke aus letzteren finden sich bei Plutarch, Seneca, Philodemus u. A.; ob jedoch die Fragmente einer Schrift π. αἰσθητῶν im 6ten Band der Volumina Herculanensia ihm gehören, ist sehr unsicher. Nach Diog. 23 starb er sieben Jahre vor Epikur im 53sten Lebensjahr, war also 330 oder 329 v. Chr. geboren. Für die Erziehung seiner Kinder (wohl von Leontion, die er nach D. 23 zur παλλακὴ, nach Sen. Fr. 45, bei Hieron. adv. Jovin. I, 191 zur Frau gehabt hatte) trifft Epikur in seinem Testament (D. 19. 21) Vorsorge.

3) Athenodor's Sohn, gleichfalls aus Lampsakus (D. 24), nach Cic. Acad. II, 33, 106. Fin. I, 6, 20 ein tüchtiger Mathematiker, der sich aber durch Epikur von seiner Wissenschaft abbringen liess. Diog. a. a. O. nennt ihn ἐπιεικὴς καὶ φιλήκοος, Metrodor b. Philodem. π. παῤῥησίας (Vol. Herc. V, a) col. 6 ἀποφθεγματίας, Sen. ep. 6, 6 ihn, Metrodor und Hermarchus *viros magnos;* Philodem. a. a. O. (Vol. V, b) Fr. 49 lobt seine Freimüthigkeit gegen seinen Lehrer. Auch von ihm wird in Epikur's Testament (D. 19) ein Sohn erwähnt, dessen Mutter, nach der hämischen Bemerkung bei Plut. n. p. suav. v. 16, 6 zu schliessen, ebenfalls eine von den Hetären gewesen zu sein scheint, welche der Schule beigetreten waren.

4) Der Name dieses Mannes, früher Hermachus geschrieben, lautet in den neueren Ausgaben des Diogenes, Cicero, Seneca: Hermarchus. Die letztere Form wird durch die herculanensischen Bruchstücke aus Philodemus (π. θεῶν διαγωγῆς, Vol. VI, col. 13, 20. De vitiis IX, Vol. III, col. 25, 1) und

Schule übernahm [1]); Kolotes [2]), gegen den noch vierhundert Jahre später Plutarch schrieb. Auch sonst sind uns aber viele derselben, wenigstens dem Namen nach bekannt [3]). Der äussere

die Inschrift einer Bildsäule von ihm (Antiquitatt. Hercul. V, 17) sichergestellt. Seine Vaterstadt war Mytilene, sein Vater Agemarchus (D. 17. 15. 24); seine Bücher verzeichnet Diog. 24 f. Als einen seiner ältesten und treusten Schüler bezeichnet ihn Epikur in seinem Testament (D. 20) durch die Worte: μετὰ τοῦ συγκαταγεγηρακότος ἡμῖν ἐν φιλοσοφίᾳ. Ueber seinen Charakter vgl. m. Sen. ep. 6, 6 (vor. Anm.). 52, 4.

1) Gemäss den in Epikur's Testament (D. 16 ff.) gegebenen Bestimmungen.

2) Kolotes aus Lampsakus (D. 25); einiges Weitere über ihn und einige seiner Schriften bei Plut. adv. Col. 17, 5 f. 1, 1. n. p. suav. v. 1, 1 u. ö. (vgl. d. Index). Macrob. Somn. Scip. I, 2. Vol. Hercul. IV, Introd. in Polystr. S. III.

3) Dahin gehören vor Allem Epikur's Brüder Neokles, Chäredemus und Aristobulus; vgl. D. 3. 28. Plut. n. p. suav. v. 5, 3 (wo Ἀγαθόβουλος offenbarer Schreibfehler ist). 16, 3. De lat. viv. 3, 2. Ferner Idomeneus aus Lampsakus (D. 25. 22. 23. 5. Plut. adv. Col. 18, 3. Strabo XIII, 1, 19. S. 589. Athen. VII, 279 f. Philodem. π. παῤῥησίας Fr. 72. Vol. Herc. V, 2. Sen. ep. 21, 3 f. 7. 22, 5. Phot. Lex. und Suid. unter Πύθια καὶ Δήλια), aus dessen geschichtlichen Schriften mancherlei Notizen (b. Müller Fragm. Hist. gr. II, 489 ff.) mitgetheilt werden; Leonteus, gleichfalls aus Lampsakus (D. 5. 25 f. Plut. adv. Col. 3, 3. Strabo a. a. O.); Herodotus (D. 4 f. 34 f.); Pythokles (D. 5 f. 83. Plut. n. p. su. v. 12, 1. adv. Col. 29, 2. Philodem. π. παῤῥησ. Fr. 6); Apelles (Plut. n. p. su. v. 12, 1), Menökeus (D. 121 f.), Nikanor (D. 20); Timokrates, der Bruder Metrodor's, welcher aber in der Folge von Epikur abfiel, und sowohl mit Epikur selbst als mit seinem Bruder bittere Streitschriften wechselte (D. 4. 6 ff. 23 f. 28. Cic. N. D. I, 33, 93. Plut. n. p. suav. v. 16, 9. adv. Col. 32, 7. Comment. in Hesiod. Fr. 7, 1. Philodem. π. παῤῥης., Vol. Herc. V, a, col. 20). Von diesem Timokrates muss der Potamier (also Athener) Timokrates verschieden sein, welchen Epikur b. Diog. 16 und Cic. Fin. II, 31, 101 mit Amynomachus zu seinem Erben und Testamentsvollstrecker einsetzt. Wahrscheinlich sind aber diese beiden gleichfalls Schüler des Philosophen. Weiter werden genannt: Mithras, ein Syrer, Beamter des Lysimachus (D. 4. 28. Plut. adv. Col. 33, 2. n. p. suav. v. 15, 5); Mys, ein Sklave Epikur's, dem er in seinem Testament (D. 21) mit einigen Andern, vielleicht gleichfalls Anhängern seiner Lehre, die Freiheit schenkt (über ihn D. 3. 10. Gell. II, 18, 8. Macrob. Sat. I, 11); die S. 343, 6. 7 besprochenen Frauen. Auch Anaxarchus, an den Epikur, Timarchus, an den Metrodor einen Brief richtete (Plut. adv. Col. 17, 3 f.), der früh verstorbene Hegesianax (Ders. n. p. suav. v. 20, 5), der Dichter Menander, dessen bewunderndes Epigramm auf Epikur in der Anthologie steht,

Sammelpunkt der Schule blieb der Garten, welcher ihr im Testament ihres Stifters vermacht war [1]). Auf Hermarchus folgte als Haupt derselben Polystratus [2]), neben dem Hippoklides genannt wird [3]); diesem Dionysius, ihm Basilides [4]). Dem zweiten Jahrhundert scheint Protarchus aus Bargylium [5]), und sein Schüler Demetrius der Lakonier [6]) anzugehören. Wir können jedoch die Lebenszeit dieser Männer nicht näher bestimmen; und in noch höherem Grade gilt diess von einigen Andern, deren Namen uns überliefert sind [7]).

vielleicht auch Dionysius ὁ Μεταθέμενος (s. o. 35, 2) und einige Andere wären hier zu nennen.

1) Diog. 16 ff. Zu Cicero's Zeit war dieses Grundstück mit dem darauf befindlichen, mittlerweile in Verfall gerathenen Hause („*parietinae*") in die Hände eines vornehmen Römers, C. Memmius, gekommen, der es als Bauplatz benützen wollte; nachdem er diesen Plan aufgegeben hat, verwendet sich Cic. ad Fam. XIII, 1 (vgl. ad Att. V, 11) bei ihm um Zurückgabe an die Schule. Ob sie erfolgt ist, erfahren wir (auch aus Sen. ep. 21, 10) nicht.

2) D. 25. Ob Polystr. noch ein persönlicher Schüler Epikur's war, sagt Diog. nicht, ich möchte es aber vermuthen. Bruchstücke einer Schrift desselben, π. ἀλόγου καταφρονήσεως, enthält der vierte Band der Vol. Hercul.

3) Von Valer. Max. I, 8, ext. 17, demzufolge diese beiden Männer, an dem gleichen Tage geboren und gestorben, ihr ganzes langes Leben hindurch unzertrennlich in Vermögensgemeinschaft lebten. — Gleichzeitig wäre, nach dem ältern Text des Diog. (X, 25), Lysias, bei dem Hermarchus gestorben wäre, wie Fabric. Bibl. gr. III, 606 glaubt, der bei Athen. V, 215, b genannte Tyrann von Tarsus; indessen liest Cobet für: παρὰ Λυσίᾳ „παραλύσει".

4) D. 25. Bei Dionysius haben wir aber schwerlich an den Μεταθέμενος (oben S. 35, 2) zu denken, denn diess würde Diog. wohl sagen, und auch chronologisch ist es sehr unwahrscheinlich.

5) Strabo XIV, 2, 20. S. 658. Er ist wohl der Protarchus, von welchem Simpl. Phys. 78, a, u. Themist. Phys. 27, a, o. ein Wort anführen.

6) Ueber ihn Strabo a. a. O. D. 26. Sext. Empir. Pyrrh. III, 137. Math. VIII, 348. X, 219, auch Erotian Lex. Hippocr. Κλαγγώδη. Demetr. war nach diesen Stellen einer der ausgezeichneteren Epikureer. Ob ein Werk über Mathematik, von dem sich unleserliche Reste in Herculanum gefunden haben (Vol. Herc. IV. Introd. in Polystr. III, 2), von ihm oder einem Andern (etwa dem von Strabo XII, 3, 16. S. 548 genannten) herrührte, lässt sich nicht ausmachen.

7) Die beiden Ptolemäus aus Alexandrien (D. 25), Diogenes von Tarsus (D. VI, 81. X, 26. 97. 118 f. 136. 138), Orion (D. 26), Timagoras (Cic. Acad. II, 25, 80). Metrodor von Stratonice, welcher — ein sehr seltenes Beispiel unter den Epikureern — von Epikur (d. h. seiner Schule) zu

Noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts soll der Epikureismus auch in Rom Fuss zu fassen begonnen haben [1]). Sicherer ist es, dass diess nicht zu lange nach diesem Zeitpunkt geschehen ist. Als der erste, welcher der epikureïschen Lehre durch Schriften in lateinischer Sprache unter den Römern Eingang verschaffte, wird uns C. Amafinius genannt [2]); und es wird beigefügt, dass sie hier bald zahlreiche Anhänger gefunden habe, denen sie sich nicht blos durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Einfachheit und leichte Verständlichkeit empfahl [3]).

Karneades übergieng (D. 9), wird unter den Schülern des letztern noch zu erwähnen sein.

1) Nach Athen. XII, 547, a, den Aelian V. H. IX, 12 ausschreibt, wurden unter dem Consulat des L. Postumius (173 oder 155 v. Chr.; s. Clinton F. Hellen. z. d. J.) zwei Epikureer, Alcius und Philiskus, wegen ihres schlechten Einflusses auf die Jugend aus Rom ausgewiesen. Nun ist diese Angabe freilich unverkennbar einem den Epikureern sehr feindseligen Schriftsteller entnommen; bei Suid. vollends ('Επίκουρος T. I, b, 419 f. Bernh.) steht sie mit so abenteuerlichen Uebertreibungen zusammen, dass man wohl gegen sie misstrauisch werden könnte. Doch ist sie mit ihrer genauen Zeitangabe schwerlich ganz aus der Luft gegriffen. Dass in einzelnen Städten scharfe Beschlüsse gegen den Epikureismus gefasst wurden, sagt auch Plut. n. p. suav. v. 19, 4; und dass man in Rom gerade um jene Zeit gegen Neuerungen sehr auf der Hut war, sehen wir aus der bekannten Untersuchung gegen die Bacchanalien, 186 v. Chr., und der später zu erwähnenden Ausweisung der Philosophen und Rhetoren, 161 v. Chr.

2) Dieser Mann scheint nach Cic. Tusc. IV, 3, 6 nicht lange nach der bekannten Philosophengesandtschaft des Jahrs 156 v. Chr. aufgetreten zu sein; das Gegentheil folgt auch nicht daraus, dass Lucr. V, 336 von sich rühmt, er habe *primus cum primis* die epikureische Lehre lateinisch dargestellt. Seine Werke hatten nach Cic. einen bedeutenden Erfolg (*cujus libris editis commota multitudo contulit se ad eam potissimum disciplinam*). Nach Acad. I, 2, 5 f. hatte er namentlich die Physik nach Epikur bearbeitet. Cicero beschwert sich hier über ihn und Rabirius (wir wissen nicht welchen, und ob er auch Epikureer war), *qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positis vulgari sermone disputant: nihil definiunt, nihil partiuntur* u. s. w. Vgl. Tusc. II, 3, 7. Auch Cassius (Cic. ad Fam. XV, 19) nennt ihn und Catius (s. u. 351, 1) *mali verborum interpretes*.

3) Cic. Tusc. IV, 3, 7: *post Amafinium autem multi ejusdem aemuli rationis multa cum scripsissent, Italiam totam occupaverunt, quodque maxumum argumentum est non dici illa subtiliter, quod et tam facile ediscantur et ab indoctis probentur, id illi firmamentum esse disciplinae putant.* Vgl. Fin. I, 7, 25 die Frage: *cur tam multi sint Epicurei.*

Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts lehrte in Athen Apollodorus [1], einer der fruchtbarsten philosophischen Schriftsteller; sein Schüler Zeno aus Sidon, der bedeutendste unter den damaligen Epikureern, wirkte lange mit Erfolg durch Lehre und Schriften [2]. Gleichzeitig treffen wir Phädrus in Rom und Athen [3],

1) Mit dem Beinamen ὁ κηποτύραννος, der Verfasser von mehr als vierhundert Büchern D. 25. 2. 13. VII, 181. Ueber seine Lebenszeit s. m. die folg. Anm.

2) Dass Zeno ein Sidonier und der Schüler Apollodor's war, sagt Diog. VII, 35. X, 25 und Prokl. in Euclid. 55, m f., und dass diese Aussage nicht auf den uns aus Cicero bekannten Zeno, sondern auf einen älteren Gleichnamigen gehe (wie früher Einzelne wollten, indem sie Apollodor D. X, 25 irrthümlich als persönlichen Schüler Epikurs bezeichnet glaubten), lässt sich nicht annehmen, theils weil uns von einem solchen jede Spur fehlt, theils weil Diogenes in diesem Fall VII, 35 den Lehrer Cicero's, der ihm doch unmöglich unbekannt sein konnte, übergangen hätte. Nach Cic. Acad. I, 12, 46 hatte er noch Karneades gehört und bewundert; und da nun Karn. 129 v. Chr. gestorben ist, kann er nicht wohl später, als 150 v. Chr., geboren sein. Wir werden daher Apollodor, falls Zeno wirklich sein Nachfolger war, noch ganz oder fast ganz in's zweite Jahrhundert zu setzen haben. Doch fehlt es für Zeno's Schulführung an bestimmten Zeugnissen. Bei seinem ersten Besuch in Athen ($7^8/_9$ v. Chr.) hörte ihn Cicero gemeinschaftlich mit Atticus (Cic. a. a. O. Fin. I, 5, 16. Tusc. III, 17, 38 — das Gleiche sagt N. D. I, 21, 58 Cotta von sich. Vgl. auch N. D. I, 34, 93); dagegen kann er unmöglich (wie noch Krische Forsch. 26 will) der Xeno oder Zeno sein, von dem Cicero ad Att. V, 10. 11. XVI, 3 50 und 43 v. Chr. als einem noch Lebenden redet. Cic. nennt ihn N. D, I, 21 *princeps Epicureorum* (ebenso Philo von Larissa *coryphaeus Epicureorum*), Tusc. a. a. O. *acriculus senex, istorum* (Epikureer) *acutissimus;* Diog. X, 25 bezeichnet ihn als πολυγράφος ἀνήρ; durch Prokl. in Euclid. 55, m. f. 59 m. 60 o. m. erfahren wir von einer Schrift Zeno's, worin er die Gültigkeit der mathematischen Beweise angriff, und einer eigenen Gegenschrift des Posidonius; Philodem's Abhandlung π. παῤῥησίας (Vol. Herc. V, a) war dem Titel zufolge ein Auszug aus Zeno. — Mit Zeno ist jener Aristio oder Athenio gleichzeitig, welcher während des mithridatischen Kriegs in Athen eine Rolle spielte, und bald Peripatetiker bald Epikureer genannt wird (s. Bd. II, b, 759, 2 und Plut. Sulla 12. 14. 23). Vielleicht bezieht sich auf die Zeit seiner Gewaltherrschaft die Behauptung (Demetrius Magnes b. Athen. XIII, 611, b), dass der Stoiker Theotimus, der gegen Epikur geschrieben hatte, auf Zeno's Betrieb getödtet worden sei.

3) Auch ihn hatte Cicero in Athen (N. D. I, 33, 93. Fin. I, 5, 16. V, 1, 3. Legg. I, 20, 53), aber vorher schon, als angehender Jüngling, in Rom gehört, wo sich demnach Phädrus damals (um 90 v. Chr.) aufgehalten haben

etwas später Philodemus [1]) und Syro (oder Sciro) [2]) in Rom, Patro [3]), den Nachfolger des Phädrus, in Athen. Nicht gering

muss (ad Fam. XIII, 1); als er zum zweitenmal mit ihm verkehrte, war er bereits alt. Nach Phlegon b. Phot. Bibl. Cod. 97. S. 84, a, 17 folgte ihm Patron Ol. 177, 3 (70 v. Chr.) in der Leitung der Schule, die er, wenn Zeno vor ihm Schulvorstand war, nur wenige Jahre geführt haben kann. Doch steht jenes, wie bemerkt, nicht sicher. Den Charakter des Phädrus rühmt Cicero (a. d. a. O.); Philipp. V, 5, 13 nennt er ihn einen *nobilis philosophus*. Aus einer Schrift des Phädrus über die Götter (welche vielleicht Cic. ad Att. XIII, 39 gemeint ist) glaubte man die ciceronische Darstellung N. De. I, 10, 25 — 15, 41 und die Bruchstücke herleiten zu dürfen, welche erst Drummond (Herculanensia. Lond. 1810), dann Petersen (Phaedri ... de nat. De. fragm. Hamb. 1833. Gymn.progr.) herausgegeben, Krische (Forschungen u. s. w. 1 Th.) vielfach erläutert hat. Indessen haben Spengel (Aus d. Herculan. Rollen. Philodemus π. εὐσεβείας. Abh. d. Münchn. Akad. philos.-philol. Kl. X, 1, 127 ff.) und Sauppe (De Philodemi libro . . . de pietate. Gött. Lectionsverz. für Sommer 1864) gezeigt, dass die neapolitanischen Herausgeber (Vol. Herc. coll. alt. T. II. 1862) Recht haben, wenn sie darin vielmehr Ueberbleibsel von Philodemus περὶ εὐσεβείας sehen.

1) Philodemus (über welchen Vol. Herc. I, 1 ff. Gros Philod. Rhet. CXII f., namentlich aber Preller Allg. Encyklop. Sect. III, Bd. XXIII, 345 ff. z. vgl.) stammte aus Gadara in Cölesyrien (Strabo XVI, 2, 29. S. 759, der jedoch dieses Gadara nach Philistäa verlegt; Ausführliches hierüber Vol. Herc. I a. a. O.), lebte zu Cicero's Zeit in Rom, und wird von diesem als ein gelehrter und liebenswürdiger Mann gelobt (Fin. II, 35, 119. or. in Pison. c. 28). Neben seinen philosophischen Werken hatte er auch Gedichte, zierlich, aber mitunter etwas lüstern, verfasst (Cic. in Pis. Hor. Sat. I, 2, 121). Von den letzteren ist eine Anzahl Epigramme (in der Anthologie vgl. Vol. Herc. a. a. O.) erhalten; von seinen philosophischen Werken (deren eines Diog. X, 3. 24 nennt) fanden sich in Herculanum nicht weniger als 36 Bücher (Vol. Herc. IV, Introd. in Polystr. III), von denen ein Theil, so weit er lesbar war, veröffentlicht ist. Rhet. IV haben Spengel und Gros, De vitiis X Sauppe, die Bruchstücke περὶ εὐσεβείας (s. vor. Anm.) Petersen und Sauppe besonders herausgegeben.

2) Cic. Acad. II, 33, 106. Fin. II, 35, 119. ad Fam. VI, 11. Nach Virgil Catal. 7, 9. 10, 1 Donat. vita Virg. 79. Serv. ad Ecl. VI, 13. Aen. VI, 264 war er der Lehrer Virgil's. Der Name wird verschieden geschrieben: Syro, Siro, Sciro, Scyro. — Etwas älter ist der Grammatiker Pompilius Andronicus aus Syrien, welcher nach Sueton illustr. grammat. c. 8 gleichzeitig mit Gnipho, dem Lehrer Cäsar's (ebd. 7), in Rom, dann in Cumä lebte, aber über der epikureïschen Philosophie sein Fach vernachlässigte.

3) Cic. ad Fam. XIII, 1. ad Att. V, 11. VII, 2. ad Quint. fratr. I, 2, 4 (wo neben ihm ein Epikureer Plato aus Sardes genannt ist) und oben 347, 1. 349, 3.

ist die Zahl der römischen Epikureer, welche uns aus dieser Zeit, fast ausschliesslich durch Cicero, bekannt sind [1]; keiner von ihnen hat aber einen grösseren Ruhm erworben, als T. Lucre-

1) Die bedeutendsten derselben sind wohl, ausser Lucrez, T. Albutius (Cic. Brut. 35, 131, wo er *perfectus Epicureus* genannt wird; ebd. 26, 102. Tusc. V, 37, 108. N. D. I, 33, 93. Fin. I, 3, 8 f. [De orat. III, 43, 171.] in Pison. 38, 92. Offic. II, 14, 50. Orator 44, 149. in Caecil. 19, 63. provinc. cons. 7, 15. De orat. II, 70, 281) und C. Vellejus. Der letztere stammte (wie Krische Forsch. 20 aus einer Glosse zu Nat. De I, 29, 82 und Cic. N. D. I, 28, 79 vgl. mit Divin. I, 36, 79 zeigt) aus Lanuvium, und galt in seiner Zeit für einen der ausgezeichnetsten Epikureer (N. D. I, 6, 15. 21, 58 vgl. De orat. III, 21, 78). Weiter kennen wir aus Cicero als Epikureer die nachstehenden Zeitgenossen desselben: C. Catius, aus dem insubrischen Gallien, dessen Cicero (ad Fam. XV, 16 vgl. 19) als eines unlängst Gestorbenen erwähnt. Quintil. X, 1, 124 nennt ihn *levis quidem sed non injucundus tamen auctor*, der Comment. Cruqu. zu Horaz Sat. II, 4, 1 sagt, er habe 4 Bücher de rerum natura et de summo bono geschrieben. C. Cassius, der bekannte Führer der Verschwörung gegen Cäsar, über dessen Epikureismus Cic. ad Fam. XV, 16. 19. Plut. Brut. 37. C. Vibius Pansa, der i. J. 43 v. Chr. als Consul bei Mutina gefallene (Cic. ad Fam. VII, 12. XV, 19). Gallus (wir wissen nicht, welcher) ad Fam. VII, 26. L. Piso, der Gönner Philodem's (Cic. in Pison. c. 28, s. o. 350, 1; ebd. 9, 20. 16, 37. 18, 42. 25, 59. post redit. 6, 14). Statilius (Plut. Brut. 12; ein anderer scheint Cato min. 65 f. gemeint zu sein). L. Manlius Torquatus, dem Cic. Fin. I, 5, 13 ff. die Vertretung der epikureïschen Lehre überträgt. (Weitere Notizen über diese Männer geben die Register zu Cicero an die Hand.) Auch T. Pomponius Atticus, der bekannte Freund Cicero's, stand unter allen Philosophenschulen der epikureïschen am Nächsten; bei Cic. Fin. V, 1, 3 nennt er sie *nostri familiares*, Legg. I, 7, 21 *condiscipuli;* Zeno und Phädrus hatte er gehört, mit diesem und Patro war er nahe befreundet. Indessen scheint sein Verhältniss zur Philosophie überhaupt ein zu freies gewesen zu sein, als dass er sich einer bestimmten Schule zugezählt hätte, wie diess auch Cic. ad Fam. XIII, 1 behauptet. Aehnlich kann es sich mit seinem Freund L. Saufejus (Nepos Att. 12. Cic. ad Att. IV, 6 u. ö.) verhalten haben. Noch weniger sind wir berechtigt, den C. Sergius Orata (Cic. Fin. II, 22, 70. Off. III, 16, 67. De orat. I, 39, 178), den L. Thorius Balbus (Fin. a. a. O.) und Postumius (ebd.) als Epikureer zu bezeichnen. Auch von L. Papirius Pätus ergiebt es sich aus Cic. ad Fam. IX, 17—26, und selbst aus der Hauptstelle, ep. 25, und von C. Trebatius aus Cic. ad Fam. VII, 12 nicht mit Sicherheit; C. Memmius kann nach der Art, wie sich Cic. ad Fam. XIII, 1 gegen ihn äussert, damals kein Mitglied der epikureïschen Schule gewesen sein, wenn auch Lucrez, als er ihm sein Gedicht widmete (De rer. nat I, 24 ff. V, 9 u. ö.), die Hoffnung hegte, ihn für dieselbe zu gewinnen.

tius Carus [1]. Sein Lehrgedicht, in dem er sich, was den Inhalt betrifft, genau an Epikur's Physik gehalten zu haben scheint, ist eben desshalb für uns eine der schätzbarsten Quellen zur Kenntniss der epikureïschen Lehre. Gleichzeitig mit ihm hielt sich in Rom der berühmte Arzt Asklepiades aus Bithynien [2] auf, welcher nach den physikalischen Lehrbestimmungen, die ihm beigelegt werden, zu schliessen, zwar kein reiner Epikureer war, aber doch mit der epikureïschen Schule im Zusammenhang stand [3].

1) Nach Hieron. in Eus. Chron. Ol. 171, 2 (95 v. Chr.) geboren und in seinem 44sten Jahr, also 51 v. Chr., gestorben. Wenn ihn die vita Virgilii 699 a. u. c. geboren werden lässt, so ist dafür einfach 659 zu setzen. Dass er vor Cäsar's Ermordung gestorben war, erhellt auch aus Nepos Att. 12. Die Angabe (Hieron. a. a. O.), er sei im Wahnsinn durch Selbstmord umgekommen, wird von Teuffel in Pauly's Realencykl. IV, 1195 ff. (auf den ich überhaupt in Betreff alles Weiteren verweisen will) mit Recht bezweifelt.

2) Nach Sext. Math. VII, 201 f. ein Zeitgenosse des Antiochus von Askalon, von dem dort eine gegen ihn gerichtete Aeusserung angeführt wird; von Galen Isag. c. 4. Bd. XIV, 683 unter die Häupter der logischen Schule der Aerzte gerechnet. Seine medicinischen Lehren werden von Galen häufig berücksichtigt; auch die plutarchischen Placita nennen ihn öfters.

3) Dieser Bestimmungen sind es näher drei: seine Atomenlehre, seine Erkenntnisstheorie und sein psychologischer Materialismus. — Für die Grundbestandtheile aller Körper hielt er Atome, welche sich allerdings von den demokritischen dadurch unterscheiden sollten, dass sie theils erst durch den Zusammenstoss und die Zersplitterung grösserer Massen entstanden, theils nicht, wie jene, qualitativ gleichartig und unveränderlich (ἀπαθεῖς) sein sollten. (Sext. Pyrrh. III, 32 f. Math. IX, 363. X, 318 vgl. VIII, 220. III, 5. Galen a. a. O. c. 9. S. 698. Dionys. Alex. b. Eus. pr. ev. XIV, 23, 4. Cöl. Aurelian. De passion. acut. I, 14, angef. von Fabric. zu Pyrrh. III, 32; der Letztere bezeichnet wohl irrthümlich die Urkörperchen des Asklepiades als qualitätslos, nur durch Grösse, Gestalt, Anzahl und Ordnung sich unterscheidend.) Schloss er sich aber auch hierin zunächst an Heraklides (s. Bd. II, a, 686) an, mit dem er gewöhnlich zusammengestellt wird, und von dem er auch den Namen ὄγκοι für seine Atome entlehnte, so ist doch wahrscheinlich, dass der Epikureismus, in welchem damals allein die lebendige Ueberlieferung der Atomenlehre sich erhalten hatte, ihn darauf führte. — Mit Epikur behauptete er ferner (Antiochus b. Sext. Math. VII, 201): τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι, λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν; und wenn er zugleich zeigte, dass unsere Sinne die Grundbestandtheile der Dinge nicht unterscheiden können (a. a. O. 91), so musste diess ja auch Epikur, mit Demokrit, in Betreff der Atome zugeben. — Bestimmter weicht Askl. dadurch von Epikur ab, dass er eine vom Körper verschiedene Seele ganz läugnete,

Auch aus den folgenden Jahrhunderten sind uns manche Anhänger der epikureïschen Lebensphilosophie bekannt [1], doch scheint keiner darunter zu sein, welcher auch nur mit einem Zeno oder Phädrus an wissenschaftlicher Bedeutung zu vergleichen wäre. Unter den Antoninen durch die Gründung eines öffentlichen Lehrstuhls in Athen neu befestigt [2], erhielt sich die epikureïsche

und alle Arten der Vorstellungen, sammt der Seele selbst, auf die Sinnesthätigkeit zurückführte (Sext. Math. VII, 380. Plut. plac. IV, 2, 6. Cöl. Aurel. a. a. O., b. Fabric. z. d. St. des Sext. Tertull. De an. 15); doch begegnet er sich mit ihm wenigstens in dem Allgemeinen des Materialismus. — Was (abgesehen von seinen medicinischen Ansichten) sonst noch von Askl. angeführt wird, dass er, wie Heraklit, eine beständige Veränderung der Dinge behauptet habe, steht mit epikureïschen Grundsätzen wenigstens nicht im Widerspruch.

1) So nennt Quintil. Inst. VI, 3, 78 einen Epikureer L. Varus, einen Freund August's, vielleicht denselben, der nach Donat. v. Virgil. 79. Serv. zu Ekl. VI, 13 gemeinschaftlich mit Virgil Syro gehört haben soll. Dagegen ist Horaz, trotz ep. I, 4, 15, kein Epikureer, sondern, wie er selbst sagt (ep. I, 1, 13), ein Mann, der überall her nimmt, was er für sich verwenden kann, und so denn auch vorkommenden Falls (wie Sat. I, 5, 101 u. ö.) Epikureïsches; und ähnlich mag es sich mit seinem Gönner Mäcenas verhalten haben. Aus der Zeit Caligula's kennen wir einen Senator Pompedius als Epikureer (Joseph. Antiquitt. IX, 1, 5); unter Nero Aufidius Bassus, einen Freund Seneca's (Sen. ep. 30, 1. 3. 5 f. 14), den älteren Celsus (Orig. c. Cels. I, 8), und Diodorus, dessen Selbstmord Sen. v. be. 19, 1 bespricht; unter Vespasian oder seinen Söhnen Pollius (Stat. Silv. II, 2, 113). In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts klagt der Stoiker Kleomedes Meteora S. 87 über die Verehrung, die Epikur gezollt werde; der zweiten mag jener Antonius angehören, den Galen De propr. an. affect. Anf. Bd. V, 1 f. nennt, gegen das Ende desselben scheint Zenobius gelebt zu haben, den nach Simpl. Phys. 113, b, u. Alexander von Aphrodisias bestritt. Aus der ersten Hälfte des dritten Jahrh. haben wir an Diogenes von Laërte, wenn auch nicht einen entschiedenen Epikureer, doch jedenfalls einen Freund des Epikureïsmus. Von Anderen, die als Epikureer bezeichnet werden, wie Athenäus, dessen Epigramm auf Epikur Diog. X, 12 anführt, Autodorus (Diog. V, 92; dass er mit dem Antidorus, nach dem eine epikureïsche Schrift ebd. X, 28 benannt ist, identisch sei, ist eine sehr unsichere Vermuthung) und Hermodorus (b. Lucian Icaromen. 16), ist uns die Lebenszeit nicht näher bekannt. Diokles den Magnesier, welchen Diogenes viel benützt, für einen Epikureer zu halten, giebt uns Diog. X, 11 f. kein Recht.

2) Es wird hievon in einem späteren Abschnitt zu sprechen sein.

Schule, die meisten anderen überlebend, bis in's vierte Jahrhundert n. Chr. [1]).

2. Charakter und Theile der epikureïschen Lehre. Kanonik.

Die wissenschaftliche Bedeutung und Entwicklungsfähigkeit des Epikureismus steht mit seiner weiten Verbreitung und seiner langen Dauer ausser allem Verhältniss. Keine andere Schule hat sich so wenig um eine tiefere Begründung ihrer Lehre bemüht, keine ist so unbedingt bei den Aussprüchen ihres Stifters stehen geblieben, wie die epikureïsche. Epikur selbst behandelte seine Lehrsätze so dogmatisch, und war von ihrer Vortrefflichkeit so fest überzeugt, dass er seine Schüler Abrisse derselben geradezu auswendig lernen liess [2]); und bei der abgöttischen Verehrung, welche diese, nicht gegen seinen Willen, ihm zollten [3]), wagten

1) Aus der ersten Hälfte des dritten bezeugt diess Diog. X, 9: ἥ τε διαδοχὴ πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων ἐσαεὶ διαμένουσα καὶ νηρίθμους ἀρχὰς ἀπολύουσα ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γνωρίμων. Weniger sicher ist das Zeugniss des Lactant. Inst. III, 17, der freilich die grosse Verbreitung des Epikureismus bezeugt, und ihn als noch fortlebend zu behandeln scheint, von dem wir aber doch nicht gewiss wissen, ob er dabei nicht blos Aelteren (wie Cic. s. o. 348, 3) folgt.

2) Cic. Fin. II, 7, 20: *quis enim vestrûm non edidicit Epicuri* κυρίας δόξας? D. 12 (nach Diokles). Epikur selbst ermahnt ebd. 83. 85. 35 f. seine Schüler wiederholt, das, was er ihnen mittheilt, ihrem Gedächtniss fest einzuprägen, und seine letzte Bitte an seine Freunde war (D. 16): τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι.

3) Er selbst bezeichnet sich und Metrodor bei Cic. Fin. II, 3, 7 als Weise; Plut. n. p. suav. v. 18, 5 führt von ihm die selbstgefälligen Aeusserungen an: ὡς Κολώτης μὲν αὐτὸν φυσιολογοῦντα προσκυνήσειεν γονάτων ἁψάμενος· Νεοκλῆς δὲ ὁ ἀδελφὸς εὐθὺς ἐκ παίδων ἀποφαίνοιτο μηδένα σοφώτερον Ἐπικούρου γεγονέναι μηδ' εἶναι· ἡ δὲ μήτηρ ἀτόμους ἔσχεν ἐν αὐτῇ τοσαύτας, οἷαι συνελθοῦσαι σοφὸν ἂν ἐγέννησαν. Vgl. Dens. frat. am. 16. S. 487. adv. Col. 17, 5. Kleomed. Meteora S. 89 f. In der epikureïschen Schule wurde noch zu Epikur's Lebzeiten nicht allein sein Geburtstag, sondern auch der Zwanzigste jedes Monats ihm und Metrodor zu Ehren festlich begangen, und in seinem Testament verordnet er diese doppelte Feier ausdrücklich auch für die Zukunft (D. 18 vgl. Cic. Fin. II, 31, 101. Plut. n. p. suav. v. 4, 8. Plin. h. nat. XXXV, 5. Athen. VII, 298, d: Ἐπικούρειός τις εἰκαδιστής). Epikur's Bild wurde überall angebracht (Cic. Fin. V, 1, 3. Plin. a. a. O.). Welche übertriebene Vorstellungen von Epikur's Bedeutung in der Schule herrschten, zeigen die schwungvollen Lob-

sie sich auf keinem Punkte von ihm zu entfernen. Während schon zu Cicero's Zeit Epikur's und Metrodor's Schriften ausser ihrer Schule kaum einen Leser fanden [1]), wird noch im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus von den Epikureern bezeugt, dass sie an der Lehre ihres Stifters unverbrüchlich festhielten [2]); und es musste ihnen diess um so leichter werden, je weniger sie in der Regel, nach dem Vorgang des Meisters [3]), um die Leistungen anderer Philosophen sich bekümmerten und ihre Verdienste zu würdigen wussten [4]). Für uns erwächst daraus der

preisungen bei Lucret. I, 62 ff. III, 1 ff. 1040 f. V, 1 ff. VI, 1 ff. Schon Metrodor b. Plut. adv. Col. 17, 4 preist τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια.

1) Cic. Tusc. II, 3, 8.

2) Sen. ep. 33, 4 stellt in dieser Beziehung die wissenschaftliche Selbständigkeit der Stoiker der epikureïschen Abhängigkeit von dem Stifter der Schule entgegen: *non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat. apud istos quicquid dicit Hermarchus, quicquid Metrodorus, ad unum refertur. omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt.* Umgekehrt belobt Numenius b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 3 f. die Epikureer, so wenig er ihre Grundsätze auch gutheissen kann, doch wegen der Orthodoxie, mit der sie an den Aussprüchen ihres Meisters festhalten, und in der nur die Pythagoreer (nach der späteren Vorstellung von denselben) mit ihnen zu vergleichen seien. Bei ihnen finde es sich, μηδ' αὐτοῖς εἰπεῖν πω ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρῳ μηδὲν [μηδένα] εἰς μηδὲν, ὅτου καὶ μνησθῆναι ἄξιον, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δὲ ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν. So gleiche die epikureïsche Schule einem von demselben Geist beseelten, durch keine Partheiung gestörten Staatswesen.

3) Es ist schon S. 342, 1. 4 bemerkt worden, dass Epikur seinen Lehrern, Pamphilus und Nausikydes, nichts zu verdanken haben wollte, und nur über Demokrit sich mit wirklicher Anerkennung geäussert hatte. Alle übrigen Philosophen dagegen waren nicht allein seiner Geringschätzung, sondern auch seinen Schmähreden ausgesetzt. Vgl. Bd. I, 733 f. II, b, 6, 3 f. Diog. 8, der (freilich aus Timokrates) mittheilt, was er alles über Plato, Aristoteles und Andere gesagt hatte. Cic. N. D. I, 33, 93: *cum Epicurus Aristotelem vexarit contumeliosissime, Phaedoni Socratico turpissime maledixerit.* Plut. n. p. suav. v. 2, 2: Mit Epikur und Metrodor verglichen, sei Kolotes noch artig; τὰ γὰρ ἐν ἀνθρώποις αἴσχιστα ῥήματα, βωμολοχίας, ληκυθισμοὺς u. s. w. συναγαγόντες Ἀριστοτέλους καὶ Σωκράτους καὶ Πυθαγόρου καὶ Πρωταγόρου καὶ Θεοφράστου καὶ Ἡρακλείδου καὶ Ἱππάρχου, καὶ τίνος γὰρ οὐχὶ τῶν ἐπιφανῶν, κατεσκέδασαν.

4) Cic. N. D. II, 29, 73: *nam vobis, Vellei, minus notum est, quem ad modum quidque dicatur; vestra enim solum legitis, vestra amatis, ceteros causa incognita condemnatis.* Ebd. I, 34, 93: Zeno schmähte nicht allein die gleich-

Vortheil, dass wir bei den Epikureern weit sicherer sind, als bei den Stoikern, in der Lehre der Schule immer auch die ihres Stifters zu kennen; aber auf den wissenschaftlichen Gehalt des Epikureismus wirft diese philosophische Unfruchtbarkeit seiner Anhänger, diese mechanische Ueberlieferung unveränderlicher Lehrsätze, das ungünstigste Licht, und die Anhänglichkeit an den Gründer der Schule kann schliesslich doch weder der Geistesträgheit seiner Nachfolger zur Entschuldigung, noch der Philosophie selbst, die ihre Jünger so wenig zur Selbständigkeit zu erziehen wusste, zur Empfehlung gereichen.

Der Mangel an wissenschaftlichem Sinn, welcher hierin zum Vorschein kommt, spricht sich auch in Epikur's Ansicht über die Aufgabe der Philosophie aus. Konnten wir schon bei den Stoikern eine Unterordnung des theoretischen Interesses unter das praktische bemerken, so geht diese bei Epikur zur völligen Geringschätzung aller wissenschaftlichen Bestrebungen als solcher fort. Der Zweck der Philosophie ist die Glückseligkeit des Menschen, und sie selbst ist nichts anderes, als die Thätigkeit, welche uns mittelst der Rede und des Denkens zur Glückseligkeit verhilft [1]. Dazu trägt aber das Wissen, wie Epikur glaubt, nicht unmittelbar an sich selbst bei, sondern nur dadurch, dass, und in dem Maasse, wie es uns zu dem richtigen praktischen Verhalten anleitet, oder die Hindernisse desselben entfernt; sofern dagegen eine wissenschaftliche Thätigkeit nicht diesem Zweck dient, erscheint sie ihm überflüssig und werthlos [2]. Er verachtete daher

zeitigen Philosophen, sondern er nannte auch Sokrates einen *scurra Atticus* u. s. w. Macrob. Somn. I, 2 (Spöttereien des Kolotes über den Mythus der platonischen Republik).

1) Sext. Math. XI, 169: Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν. Vgl. Epik. b. Diog. 122, wo die Aufforderung, in der Jugend wie im Alter Philosophie zu treiben, durch die Erwägung begründet wird, dass es nie zu früh oder zu spät zur Glückseligkeit sei.

2) Schon S. 344, 5 wurde gezeigt, dass Epikur's eigene Bildung sehr mangelhaft war. Diese seine Mängel macht er nun zum Princip. *Nullam eruditionem*, sagt der Epikureer b. Cic. Fin. I, 21, 71, *esse duxit, nisi quae beatae vitae disciplinam adjuvaret.* Was die Kenntniss der Dichter solle, *in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio*, was die Musik, Geometrie,

die gelehrte Bildung, die Untersuchungen der Grammatiker und Geschichtsforscher, und sah es wohl gar für ein Glück an, wenn man sich die Unbefangenheit des Sinnes nicht mit dem gelehrten Wust verdorben habe [1]. Nicht anders urtheilte er über die mathematischen Wissenschaften, deren er selbst ganz unkundig war [2]. Diese Berechnungen, meinte er, gehen von ganz falschen Voraussetzungen aus [3], jedenfalls aber tragen sie zur menschlichen Glückseligkeit nichts bei, es sei daher unnütz und ungebildet, sich damit zu befassen [4]. Auch die Theorie der Musik und der Dichtkunst fand er höchst langweilig, wenn er sich schon die Musik selbst und das Schauspiel zur Unterhaltung gefallen lassen wollte [5]; und ebenso schien ihm die Rhetorik als kunst-

Arithmetik, Astronomie, *quae et a falsis initiis profecta vera esse non possunt, et, si essent vera, nihil afferrent, quo jucundias, i. e. quo melius viveremus.*

1) Cic. Fin. II, 4, 12: *vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse eum, philosophus qui futurus sit, scire literas.* Sie holen ihre Philosophen, wie die Römer den Cincinnatus, vom Pflug. In diesem Sinn hatte Epikur (nach Diog. 6. Plut. n. p. suav. v. 12, 1) an Pythokles geschrieben: παιδείαν δὲ πᾶσαν (die παιδεία ἐγκύκλιος, die gelehrte Bildung), μακάριε, φεῦγε τὸ ἀκάτιον ἀράμενος, und an Apelles (Plut. a. a. O. Athen. XIII, 588, a): μακαρίζω σε, ὦ οὗτος, ὅτι καθαρὸς πάσης αἰτίας (Plut. erläuternd: τῶν μαθημάτων ἀποσχόμενος) ἐπὶ φιλοσοφίαν ὥρμησας. Ebenso meinte Metrodor (b. Plut. a. a. O.), wenn man auch keine Zeile im Homer gelesen hätte, und nicht wüsste, ob Hektor Trojaner oder Grieche war, dürfte man sich darüber keinen Kummer machen. Nur die Kunst des Lesens und Schreibens, die γραμματικὴ im niedrigsten Sinn, wollte Epikur gelten lassen (Sext. Math. I, 49).

2) Sext. Math. I, 1. Cic. Fin. I, 6, 20.

3) Cic. Fin. I, 21 (s. o. 356, 2), was wir bei einem so rohen Empiriker, wie Epikur, wohl zunächst darauf zu beziehen haben, dass die mathematischen Bestimmungen auf die Erscheinungen nicht genau passen. Daher Acad. II, 33, 106 (vgl. Fin. I, 6, 20): *Polyaenus ... Epicuro adsentiens totam geometriam falsam esse credidit.* Zeno's Schrift gegen die Mathematik ist schon S. 349, 2 erwähnt worden. Vgl. auch Prokl. in Euclid. S. 85 o.

4) S. o. 356, 2 Epikur an Apelles (Anm. 1). Sext. Math. 1, 1: er verwerfe die Mathematik ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν. Desshalb nennt Epikur b. Diog. 93 die Astronomie τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνιτείας. Vgl. Dens. b. Diog. 79 f. 113.

5) Plut. a. a. O. 13, 1. Sehr ausführlich hatte Philodemus in seiner Schrift π. μουσικῆς, wie wir diess aus den Bruchstücken ihres 4ten Buchs, Vol. Herc. I, sehen, über den Werth der Musik gehandelt, und dabei namentlich

mässige Anleitung zur Beredsamkeit ebenso werthlos, wie die Prunkreden, die man allein auf diesem Weg lerne: die gerichtliche und politische Rede sei ja doch nur Sache der Uebung und der augenblicklichen Erregung, und der gewandte Rhetor sei desshalb noch lange kein guter Staatsmann [1]). Um nichts besser steht es aber auch mit der Mehrzahl der dialektischen Untersuchungen. Epikur selbst war kein grosser Dialektiker, und so hielt er auch nichts auf die Dialektik. Die Definitionen, meinte er, nützen nicht viel, die Theorie der Eintheilung und der Beweisführung sei entbehrlich; der Philosoph thue am Besten, sich einfach an die Worte zu halten, und all diesen logischen Ballast bei Seite zu lassen [2]). Von allen den Fragen, mit denen die stoische Logik sich beschäftigte, wurde bei Epikur nur die erkenntnisstheoretische, und auch sie oberflächlich genug, behandelt [3]). Ungleich grösser ist allerdings die Bedeutung, welche er der Naturlehre zuerkennt [4]). Aber auch sie soll diese Bedeutung nicht an und für sich haben, sondern nur wegen ihres praktischen Nutzens. Die Erkenntniss der natürlichen Ursachen ist das einzige Mittel, um die Seele von den Schrecken des Aberglaubens zu befreien; diess ist aber auch ihr alleiniger Zweck: wenn uns der Gedanke

die Ansicht, welche eine ethische Wirkung von ihr erwartet, bestritten (z. B. col. 1 ff. 24. 28 f.). Auch gegen Tischgespräche über Musik erklärt er sich (col. 38), wie Epikur b. Plut. a. a. O. Damit streitet es nicht, dass nach Diog. 121 nur der Weise über Dichtkunst und Musik richtig sprechen soll, denn diess wird eben darin bestehen, dass er Epikur's Ansicht darüber ausführt.

1) Philodem. De Rhet. Vol. Herc. IV, col. 3 f. 12 f. (unter Berufung auf Epikur). Die gleiche Polemik zieht sich auch durch die weiteren Bruchstücke dieser Schrift ebd. V, a, z. B. col. 6.

2) Cic. Fin. 1, 7, 22: In der Logik *iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est. tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quomodo efficiatur concludaturque ratio, tradit, non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur, ostendit.* Ebd. 19, 63: *in dialectica autem vestra nullam existimavit [Epic.] esse nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum viam.* Acad. II, 30, 97: *ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet.* Diog. 31: τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους.

3) Vgl. S. 360 f.

4) Cic. Fin. I, 19, 63: *in physicis plurimum posuit (Epic.).* Ebd. 6, 17: *in physicis, quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus.*

an die Götter und an den Tod nicht belästigte, sagt Epikur, so bedürften wir keiner Naturforschung [1]). Nur von der Untersuchung über die Begierden wird auch noch der weitere Nutzen erwartet, dass sie uns zur Mässigung derselben und zur Beschränkung auf das natürliche Bedürfniss anleite [2]). So wird die einseitig praktische Fassung der Philosophie, welche schon im Stoicismus hervorgetreten war, von den Epikureern auf die Spitze getrieben.

Dem entspricht es nun vollkommen, wenn sie in der weiteren Ausführung ihres Systems die Logik nur sehr dürftig und unvollständig behandelten, und auch bei ihrer tiefer in's Einzelne eingehenden Bearbeitung der Physik nicht von dem wissenschaftlichen Interesse der Naturforschung, sondern ganz und gar von dem praktischen der Aufklärung ausgiengen. An die herkömmliche Eintheilung der Philosophie in diese drei Zweige schlossen auch sie sich an [3]); aber indem sie den ersten derselben auf die Untersuchung

1) Epik. b. Diog. X, 82. 85: μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως . . . νομίζειν δεῖ εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. Ders. 112 f.: εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ περὶ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου . . . οὐκ ἂν προςεδεόμεθα φυσιολογίας, nur weil man ohne Naturkenntniss nicht frei von Furcht sein kann, ist diese nothwendig. Das Gleiche bei Plut. n. p. suav. v. 8, 7. Vgl. Diog. 79. 143. Cic. Fin. IV, 5, 11. Lucret. I, 62 ff. III, 14 ff. VI, 9 ff. u. ö.

2) So bei Cic. Fin. I, 19, 63 f., wo der Epikureer einen fünffachen, oder wenn wir von der Kanonik (die hier mit zu ihr gerechnet wird) absehen, einen vierfachen Nutzen der Physik aufzählt: die *fortitudo contra mortis timorem*, die *constantia contra metum religionis*, die *sedatio animi omnium rerum occultarum ignoratione sublata*, die *moderatio natura cupiditatum generibusque earum explicatis* (oder, wie es vorher heisst: *morati melius erimus, cum didicerimus, quid natura desideret)*. Theils kommen wir jedoch auch bei dieser (in unserem Text berücksichtigten) Fassung nicht über die praktische Abzweckung der Naturforschung hinaus; theils führt von den zwei Stücken, welche hier zu der epikurischen Bestimmung hinzugefügt werden, das erste (die *sedatio animi* u. s. w.) auf das Gleiche, wie jene, die Beseitigung des Aberglaubens, die Untersuchung über die Begierden ihrerseits konnte ebensogut zur Ethik gerechnet werden.

3) Diog. 29 f.: διαιρεῖται τοίνυν [ἡ φιλοσοφία] εἰς τρία, τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν. Die Kanonik nennen sie auch: περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς καὶ στοιχειωτικόν, die Physik: περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ περὶ φύσεως, die Ethik: περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους.

über die Kennzeichen der Wahrheit beschränkten, und desshalb auch nicht Logik oder Dialektik, sondern Kanonik genannt wissen wollten, so schrumpfte er ihnen zu einer blossen Einleitung in die übrigen zwei Theile zusammen [1], welche sie mit der Physik zu verbinden pflegten [2]; diese selbst aber zogen sie, dem eben Angeführten zufolge, so ganz in den Dienst der Ethik, dass man wohl versucht sein könnte, die letztere mit einigen Neueren [3] in der Darstellung des Systems den zwei andern Theilen, oder doch der Physik [4], vorangehen zu lassen. Indessen folgte die Schule selbst nicht ohne Grund der gewöhnlichen Anordnung [5]; denn wenn auch die ganze Richtung der epikureïschen Physik und Kanonik, wie die der stoischen, nur aus ihrer Ethik vollständig zu erklären ist, so setzt doch diese in ihrer Schulform jene beiden voraus, und so werden auch wir besser thun, sie vorläufig voranzustellen, und die Nachweisung ihrer Abhängigkeit von der Ethik einem späteren Orte vorzubehalten.

Beginnen wir mit der Kanonik, so sollte sich diese, wie bemerkt, auf die Untersuchung über das Kriterium, oder die Erkenntnisstheorie, beschränken, denn die ganze formale Logik, die Lehre von der Begriffsbildung und den Schlüssen, wurde von Epikur übergangen [6]. Auch die Erkenntnisstheorie musste aber bei ihm sehr einfach ausfallen. Wenn selbst die Stoiker ihrer idealistischen Ethik und ihrer pantheistischen Metaphysik einen sensualistischen Unterbau gaben, so musste sich Epikur für die

1) Diog. 30: τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει.

2) Diog. a. a. O.: εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ συντάττειν. Cic. Fin. I, 19; s. o. 359, 2. Daher Sext. Math. VII, 14: Manche rechnen den Epikur zu denen, welche nur zwei Theile der Philosophie zählen, die Physik und die Ethik, während er nach Andern zwar die stoische Logik verworfen, aber die Dreitheilung der Philosophie der Sache nach beibehalten hätte. Genauer Sen. ep. 89, 11: *Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem: rationalem removerunt, deinde cum ipsis rebus cogerentur, ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de judicio et regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt; sed eum accessionem esse naturalis partis existimant.*

3) Ritter III, 463. Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 123.

4) So Steinhart in der mehrerwähnten Abhandlung.

5) Diog. 29 f. Sext. Math. VII, 22.

6) Cic. Fin. I, 7, 22 s. o. 358, 2.

theoretische Begründung einer Lebensansicht, welche Alles auf die Empfindung der Lust und der Unlust bezog, noch viel unbedingter auf die sinnliche Wahrnehmung stützen. Wie uns nur die sinnliche Empfindung belehren kann, was angenehm und unangenehm, begehrens- oder verabscheuungswerth ist, so muss auch unser Urtheil über Wahrheit und Falschheit ausschliesslich auf ihr beruhen: das Kriterium ist in theoretischer Beziehung die Wahrnehmung, in praktischer das Gefühl der Lust und der Unlust [1]). Wollen wir den Sinnen nicht glauben, so werden wir, nach der Meinung unsers Philosophen, der Vernunfterkenntniss noch weit weniger vertrauen können, denn diese ist ganz und gar aus der sinnlichen abzuleiten; es bliebe uns mithin überhaupt kein Merkmal der Wahrheit und keine Möglichkeit einer festen Ueberzeugung, wir würden dem unbeschränkten Zweifel anheimfallen. Ist aber dieser Zweifel schon an sich selbst der Widerspruch, dass er zu wissen behauptet, man könne nichts wissen, so widerspricht er ebensosehr auch der menschlichen Natur, denn er würde nicht blos alles Wissen, sondern auch jede Möglichkeit des Handelns, alle Bedingungen des menschlichen Lebens aufheben [2]). Dem zu entgehen, müssen wir zugeben, dass die Wahrnehmung als solche immer und unter allen Umständen wahr sei: und auch die Sinnestäuschungen dürfen uns in dieser Ueberzeugung, wie Epikur glaubt, nicht irre machen, denn auch bei diesen liegt der Fehler nicht in der Wahrnehmung als solcher, sondern nur in unserem Urtheil: was unsere Sinne aussagen, ist nur, dass ein Gegenstand so oder so auf uns eingewirkt, dass dieses oder jenes Bild unsere Seele berührt hat, und diess ist immer richtig;

1) Cic. Fin. I, 7, 22 f. Sext. Math. VII, 203. Wenn Epikur nach Diog. 31 und Cic. Acad. II, 46, 142 statt der obigen zwei auch wieder drei Kriterien zählte, die αἴσθησις, die πρόληψις und die πάθη, so ist diess nur ungenauer ausgedrückt, denn die πρόληψις ist, wie wir gleich sehen werden, selbst erst aus der Wahrnehmung abgeleitet.

2) Epikur b. Diog. X, 146. Lucr. IV, 467—519. Cic. Fin. I, 19, 64. Ebenso wendet Kolotes b. Plut. adv. Col. 24, 3 gegen die cyrenaische Skepsis (vgl. Bd. II, a, 251) ein: μὴ δύνασθαι ζῆν μηδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν. Der sensualistische Dogmatismus wird hier ebenso, wie bei den Stoikern, durch ein praktisches Postulat, die Nothwendigkeit einer festen Ueberzeugung für's menschliche Leben, begründet.

nur folgt daraus durchaus nicht, dass auch der Gegenstand selbst genau so beschaffen ist, wie er sich uns darstellt, und dass Andere genau den gleichen Eindruck von demselben erhalten müssen, wie wir, denn es können von einem und demselben Dinge verschiedene Bilder ausgehen, und diese Bilder selbst können sich auf dem Wege zu unserem Auge und Ohr verändern, es können auch blosse Bilder, denen kein fester Körper entspricht, unsere Sinne treffen; wenn wir nun das Bild mit der Sache, den subjektiven Eindruck mit dem Objekt selbst verwechseln, so sind wir allerdings im Irrthum, aber diese Täuschung kann nicht unseren Sinnen, sondern nur unserer Meinung zur Last gelegt werden [1]). Wie könnte auch, fragt Epikur [2]), das Zeugniss der Sinne widerlegt werden? Durch die Vernunft? diese ist selbst von den Sinnen abhängig, und kann nicht gegen die zeugen, von deren Glaubwürdigkeit ihre eigene bedingt ist. Oder durch einander? Aber die verschiedenartigen Wahrnehmungen beziehen sich nicht auf dasselbe, die gleichartigen haben gleiche Geltung. Es bleibt daher nur übrig, dass wir jeder Sinnesempfindung Glauben schenken; sie ist das unmittelbar Gewisse, und wird desshalb von Epikur mit dem Namen der Augenscheinlichkeit (ἐνάργεια) bezeichnet [3]); ja ihre Wahrheit steht ihm so fest, dass er behauptet, selbst die Einbildungen der Wahnsinnigen und die Traumerscheinungen seien wahr, denn sie seien von etwas Wirklichem veranlasst [4]): erst durch das Hinausgehen über die Wahrnehmung soll ein Irrthum möglich werden.

An sich selbst ist aber freilich dieses Hinausgehen nothwendig. Durch die Wiederholung der gleichen Anschauung entsteht

1) Epikur b. Diog. X, 50 ff. 147. Sext. Math. VII, 203—210. VIII, 9. 63. 185. Plut. adv. Col. 4, 3. 5, 2 f. 25, 2 f. plac. IV, 9, 2. Lucr. IV, 377—519. Cic. Acad. II, 25, 79 f. c. 32, 101. Fin. I, 7, 22. N. D. I, 25, 70. Tertull. De an. 17. Genaueres über die sinnliche Wahrnehmung tiefer unten.

2) Diog. X, 31 f. Lucr. IV, 480 ff.

3) Sext. Math. VII, 203. 216 u. a. St. Auch Diog. X, 52 ist für ἐνεργείας mit Cobet ἐναργείας zu lesen. Ausser dieser eigenthümlichen Bezeichnung setzt Epikur für die Wahrnehmung bald αἴσθησις bald φαντασία (Sextus a. a. O.); den sinnlichen Eindruck bezeichnet er durch φανταστικὴ ἐπιβολὴ Diog. 50 ff.

4) Diog. 32.

der Begriff (πρόληψις), welcher demnach nichts anderes ist, als das im Gedächtniss festgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen [1]. Auf diesen gedächtnissmässigen Vorstellungen beruht alles Reden und Denken, denn sie allein sind das, was wir ursprünglich mit dem Namen der Dinge bezeichnen; die Sprache ist nur ein Mittel, um die Erinnerung an bestimmte Anschauungen hervorzurufen [2]. Sie sind die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Erkennens [3]; sie bilden nächst der Wahrnehmung den Maasstab für die Wahrheit unserer Ueberzeugungen [4]; und auch von ihnen gilt, wie von jener, der Satz, dass sie an und für sich wahr und keines Beweises bedürftig sind [5], denn sie sind für sich genommen ebenso, wie die Anschauungen, Abspiegelungen der

1) Diog. 33: τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος. Nach dieser Stelle ist auch die Darstellung Cicero's N. D. I, 16, 43 f. zu berichtigen, der die πρόληψις wie einen angeborenen Begriff beschreibt.

2) Diog. a. a. O.: ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι· καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό . . . οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. Daher in Epikur's Brief an Herodot b. Diog. X, 37 die Ermahnung: πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ εἰληφέναι ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ὃ ἀνάγοντες ἐπικρίνειν u. s. w. Jede Vorstellung soll auf bestimmte Anschauungen zurückgeführt werden, denn abgesehen von der Anschauung kommt unsern Vorstellungen keine Realität zu, oder wie diess b. Sext. Pyrrh. II, 107. Math. VIII, 13. 258 ausgedrückt ist, die Epikureer läugneten, dass es ein λεκτὸν gebe, dass zwischen der Sache und dem Wort der Begriff als Drittes in der Mitte stehe. Vgl. auch Sext. VII, 267.

3) Diog. 33, s. Anm. 2. Sext. Math. I, 57 (XI, 21): οὔτε ζητεῖν οὔτε ἀπορεῖν ἔστι κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον ἄνευ προλήψεως. Ebd. VIII, 337. S. 521. Plut. De an. Fr. 6: die Schwierigkeit, dass jedes Lernen schon ein Wissen vorauszusetzen scheint, beantworten die Stoiker mit den φυσικαὶ ἔννοιαι, die Epikureer mit den προλήψεις (welche demnach gleichfalls für die natürliche Norm der Wahrheit gelten).

4) Vgl. S. 361, 1. Diog. a. a. O. ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν.

5) S. vor. Anm. und Epik. b. Diog. 38: ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἕξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν.

Dinge in der Seele, die subjektive Thätigkeit, welche die gegenständlichen Eindrücke verändert, ist noch nicht eingetreten.

Ebendesswegen können aber auch die Begriffe nicht genügen. Wir müssen von den Erscheinungen zu ihren verborgenen Gründen, von dem Bekannten zu dem Unbekannten fortgehen [1]). Nur legt Epikur den logischen Denkformen viel zu geringen Werth bei, um die Methode dieses Fortgangs genauer zu untersuchen [2]). Die Gedanken ergeben sich seiner Meinung nach von selbst aus den Wahrnehmungen, und wenn auch die Reflexion dabei nicht unthätig ist, so bedarf sie doch keiner wissenschaftlichen Leitung [3]). Was auf diesem Wege erreicht wird, soll aber auch nicht der Gedanke, als ein Höheres, über der Anschauung Stehendes, sein, sondern nur die M e i n u n g (ὑπόληψις, δόξα), welche ohne ein Merkmal der Wahrheit in sich selbst erst durch die Wahrnehmung beglaubigt werden muss. Diejenige Meinung ist für wahr zu halten, welche durch das Zeugniss der Sinne unterstützt, oder wenigstens nicht widerlegt wird, diejenige für falsch, bei welcher das Umgekehrte der Fall ist [4]). Wir setzen voraus,

1) Diog. 33 (vgl. 38. 104): περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.

2) S. o. 358, 2. Doch geht Steinhart (a. a. O. S. 466) zu weit, wenn er sagt, Epikur habe im Denken alles Gesetz und alle Regel verworfen.

3) Diog. 32: καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι, κατά τε περίπτωσιν (wahrscheinlich: Zusammentreffen mehrerer Wahrnehmungen, von der σύνθεσις, ihrer freien Verknüpfung, noch zu unterscheiden) καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ. Vgl. S. 358, 2. 363, 5, und mit dem, was Epikur über die Entstehung der Gedanken aus den Wahrnehmungen sagt, die entsprechende Lehre der Stoiker, oben S. 67 f.

4) Diog. 33 f.: καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται .. τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν. ἀληθη τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται ψευδῆ τυγχάνειν. Sext. Math. VII, 211: τῶν δοξῶν κατὰ τὸν Ἐπίκουρον αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν αἱ δὲ ψευδεῖς· ἀληθεῖς μὲν αἵ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δὲ αἵ τε ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας. Ritter III, 486 bemerkt, diese Angaben stimmen nicht zusammen, nach Sextus sei nur die Meinung wahr, welche bestätigt u n d nicht widerlegt wird, nach Diogenes die, welche bestätigt o d e r nicht widerlegt wird. Indessen will auch Sextus nur das Letztere sagen, wie aus dem zweimaligen τε καὶ erhellt: αἵ τε ἐπιμαρτ. u. s. f. heisst: sowohl die bestätigten, als die nicht widerlegten. Das Gleiche sagt Epikur selbst b. Diog. 50. 51.

dass auf gewisse gegenwärtige Vorstellungen gewisse andere folgen werden, dass uns z. B. der Thurm, der sich uns in der Entfernung als rund darstellt, auch aus der Nähe rund erscheinen werde; wenn die wirkliche Anschauung dieser Erwartung entspricht, ist unsere Meinung wahr gewesen, andernfalls unwahr [1]). Oder wir setzen für gewisse Erscheinungen verborgene Ursachen voraus, wie z. B. den leeren Raum als Ursache der Bewegung; wenn sich nun alle Erscheinungen dieser Erklärung fügen, werden wir unsere Voraussetzung für richtig zu halten haben, wo nicht, für unrichtig [2]). Im ersteren Fall ist die Wahrheit der Meinung daran zu erkennen, dass sie von der Erfahrung bestätigt, im anderen daran, dass sie von ihr nicht widerlegt wird [3]). Es sind hier die Grundzüge einer rein sensualistischen Erkenntnisstheorie angedeutet; aber um diese Andeutungen zur wirklichen Theorie zu entwickeln, dafür ist das Interesse des Philosophen an diesen Fragen zu oberflächlich.

Auch um die Lösung der Schwierigkeiten, von denen seine Ansicht gedrückt wird, scheint sich Epikur nur wenig bemüht zu haben. Wenn alle Wahrnehmungen als solche wahr sind, so folgt unmittelbar der Satz des Protagoras, dass für Jeden das wahr ist, was ihm als wahr erscheint, dass mithin auch widersprechende Vorstellungen über denselben Gegenstand wahr sind, die Sinnestäuschungen, von denen uns doch die Erfahrung so zahllose Beispiele zeigt, werden unmöglich. Dem sucht nun Epikur allerdings dadurch zu entgehen, dass er den verschiedenen Vorstellungen verschiedene Objekte giebt; was unsere Sinne

1) Epikur b. Diog. 50 f. Ebd. 33 f. Sext. VII, 212. Den Gegenstand unserer zukünftigen Wahrnehmungen nennt Epikur b. Diog. 38 τὸ προςμένον (das Bevorstehende). Diog. selbst X, 34 giebt von diesem Ausdruck eine schiefe Deutung, durch welche sich wohl auch Steinhart a. a. O. S. 466, Anm. 90 hat täuschen lassen.

2) Sext. a. a. O. 213 f.

3) Die zwei Kriterien der Wahrheit, das Bestätigt- und das Nichtwiderlegtwerden, beziehen sich daher, wie diess Sextus a. a. O. ausdrücklich sagt, nicht auf denselben Fall: unsere Erwartung in Betreff äusserer Erscheinungen muss, um wahr zu sein, bestätigt, unsere Vorstellung von den geheimen Ursachen der Erscheinungen darf nicht widerlegt werden; jenes Merkmal bezieht sich auf die Meinungen über das προςμένον, dieses auf die über das ἄδηλον (Diog. 38).

unmittelbar berührt, das ist, wie schon bemerkt wurde, nicht der Gegenstand selbst, sondern nur das Bild desselben: solcher Bilder sind es aber unzählig viele, von denen jeder Wahrnehmung ein anderes zu Grunde liegt, und sind sich nun auch die von dem gleichen Gegenstand ausgehenden Bilder in der Regel sehr ähnlich, so ist es doch auch möglich, dass sie aus verschiedenen Ursachen von einander abweichen. Wenn sich daher der gleiche Gegenstand Verschiedenen verschieden darstellt, so haben sie eben in Wahrheit nicht dasselbe, sondern Verschiedenes wahrgenommen, denn es waren verschiedene Bilder, von denen sie afficirt wurden, und wenn uns unsere Wahrnehmung getäuscht hat, so lag die Schuld nicht an unseren Sinnen, die uns etwas Unwirkliches vorgespiegelt, sondern an unserem Urtheil, das sich einen unbegründeten Schluss von dem Bild auf den Gegenstand erlaubt hat [1]. Indessen ist die Schwierigkeit damit, wie man leicht sieht, nur weiter zurückgeschoben. Die Wahrnehmung soll das Bild, von welchem die Sinneswerkzeuge getroffen werden, immer treu wiedergeben, aber die Bilder geben den Gegenstand nicht immer gleichmässig und treu wieder. Wie lassen sich nun die treuen Bilder von den untreuen unterscheiden? Hierauf hat das System keine Antwort; denn wenn gesagt wurde, der Weise wisse beide zu unterscheiden [2], so war damit nur auf ein objektives Kriterium verzichtet, und die ganze Entscheidung über Wahrheit und Irrthum in das Subjekt verlegt. Ebendamit waren aber auch alle unsere Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge für etwas blos Relatives erklärt, denn wenn uns die Wahrnehmung nicht die Dinge selbst, sondern nur diejenigen Bilder der Dinge zeigt, von denen wir eben berührt werden, so heisst diess: sie stellt uns die Dinge nicht nach ihrem Ansich, sondern immer nur nach ihrem zufälligen Verhältniss zu uns dar. Wenn

1) M. vgl. hierüber die Stellen, welche S. 362, 1 angeführt sind, namentlich Sext. VII, 206 ff.

2) Cic. Acad. II, 14, 45 (welche Aeusserung doch wohl diesem Gedankenzusammenhang angehört): *nam qui voluit subvenire erroribus Epicurus iis, qui videntur conturbare veri cognitionem, dixitque sapientis esse opinionem a perspicuitate sejungere, nihil profecit, ipsius enim opinionis errorem nullo modo sustulit.*

daher Epikur läugnete, dass die Farbe den Körpern an und für sich zukomme, da sie ja im Dunkeln von den Einen bemerkt werden, von den Anderen nicht [1], so spricht sich darin eine richtige Folgerung aus seiner Erkenntnisstheorie aus. Auf die gleiche Ansicht musste er, wie sein Vorgänger Demokrit, durch seine atomistische Physik geführt werden, denn da den Atomen nur wenige von den Eigenschaften zukommen sollen, die wir an den Dingen wahrnehmen, so mussten alle übrigen für etwas erklärt werden, was nicht das Wesen der Dinge angehe, sondern nur ihre Erscheinung [2]. Indessen ist der speculative Sinn bei Epikur viel zu schwach, und das Bedürfniss einer unmittelbaren sinnlichen Gewissheit zu stark, als dass er sich dieser Richtung auf die Dauer hinzugeben vermocht hätte, und wenn er auch einzelnen Eigenschaften der Dinge blos relative Geltung zugesteht, so will er doch im Allgemeinen die Gegenständlichkeit dessen, was wir an ihnen wahrnehmen, nicht bezweifeln [3].

3. Die epikureïsche Physik.

Wenn Epikur und seine Nachfolger die Dialektik geringschätzten, so legten sie dagegen der Physik einen bedeutenden

1) Plut. adv. Col. 7, 2 (vgl. Stob. Ekl. I, 366. Lucr. II, 795 ff.): ὁ Ἐπίκουρος οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιάς τινας τάξεις καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν. Denn, sagt Epik., οὐκ οἶδα ὅπως δεῖ τὰ ἐν σκότει ταῦτα ὄντα φῆσαι χρώματα ἔχειν, oft sehen ja hier die Einen noch Farben, Andere keine; οὐ μᾶλλον οὖν ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν χρῶμα ῥηθήσεται τῶν σωμάτων ἕκαστον.

2) Simpl. Categ. 109, β (Schol. in Arist. 92, a, 10): da Demokrit und Epikur den Atomen alle Eigenschaften ausser der Gestalt und der Art ihrer Zusammensetzung absprechen, ἐπιγίνεσθαι λέγουσι τὰς ἄλλας ποιότητας, τάς τε ἁπλᾶς, οἷον θερμότητας καὶ λειότητας, καὶ τὰς κατὰ χρώματα καὶ τοὺς χυμούς. Lucret. a. a. O. Weiteres unten.

3) M. vgl. ausser den früher angeführten Aeusserungen über die Wahrheit der Sinnesempfindung auch die Worte Epikur's b. Diog. 68: ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρεα καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται κατὰ τοῦ σώματος ὡς ἂν εἰς αὐτὸ βεβηκότα καὶ πᾶσιν ἐνόντα ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς, οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὐθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσὶν, οὐθ' ὡς ἕτερά τινα προςυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα οὔθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον u. s. w.

Werth bei. Aber sie fanden diesen, wie früher gezeigt wurde, ausschliesslich in dem praktischen Nutzen, welchen die Kenntniss der natürlichen Ursachen als Heilmittel gegen den Aberglauben gewähre. Ohne diesen Zweck wäre die Naturforschung ganz entbehrlich [1]). Von diesem Standpunkt aus konnte es sich natürlich nicht um eine gründliche und vollständige Erklärung der Erscheinungen, sondern nur im Allgemeinen um die Aufstellung einer solchen Weltansicht handeln, durch welche die Nothwendigkeit übernatürlicher Ursachen beseitigt würde, ohne dass eine sichere und genügende Lösung aller wissenschaftlicheu Probleme als solcher nothwendig erschienen wäre [2]). So ausführlich sich daher auch schon Epikur selbst mit der Physik beschäftigte [3]), so wenig hielt er doch eine Sicherheit der naturwissenschaftlichen Ergebnisse im Einzelnen für nothwendig, oder auch nur für möglich. Ueber die allgemeinen Gründe der Dinge können und sollen wir uns allerdings eine feste Ueberzeugung bilden, weil davon die Ueberwindung der religiösen Vorurtheile und der aus ihnen entspringenden Furcht abhängt. Die Erforschung des Einzelnen dagegen leistet uns diesen Dienst nicht, sie wird vielmehr jene Vorurtheile bei dem, welcher sich nicht vorher schon davon freigemacht hat, nur verstärken; hier genügt es daher unserem Philosophen, wenn nachgewiesen wird, dass sich verschiedene natürliche Ursachen der Erscheinungen denken lassen, dass wir mancherlei Wege einschlagen können, um der Einmischung der Götter, den Mythen des Vorsehungsglaubens zu entgehen [4]); einen von diesen

1) Epik. b. Diog. 143: οὐκ ἦν τὸν φοβούμενον περὶ τῶν κυριωτάτων λύειν μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις ἀλλ' ὑποπτευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους. ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίας τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. Weiteres S. 358 f.

2) Οὐ γὰρ δὴ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν. Epik. b. Diog. 87.

3) Diog. 27 f. erwähnt von ihm ausser einigen kleineren Werken 37 Bücher περὶ φύσεως.

4) Epik. b. Diog. 78 f.: καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ τῶν μετεώρων γνώσει ἐνταῦθα πεπτωκέναι· καὶ ἐν τῷ, τίνες φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συγγενῆ πρὸς τὴν εἰς ταῦτα ἀκρίβειαν· ἔτι δὲ καὶ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι (offenbar zu lesen: μὴ εἶναι) καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν, ἀλλ' ἁπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόν-

Wegen für den allein möglichen ausgeben, heisst in den meisten Fällen, wie er meint, über die Grenzen der Erfahrung und des menschlichen Wissens hinausgehen, und in die Willkühr der mythologischen Erklärung zurückfallen [1]). Es ist möglich, dass die Welt sich bewegt, aber auch, dass sie stille steht; es ist möglich, dass sie die runde, aber auch dass sie die dreieckige oder sonst eine beliebige Gestalt hat; es ist möglich, dass die Sonne und die Sterne bei ihrem Untergang erlöschen und bei ihrem Aufgang sich neu entzünden, es ist aber auch möglich, dass sie unter der Erde verschwinden, und wieder hervorkommen, oder dass ihr Auf- und Untergang irgend welche andere Gründe hat; es ist möglich, dass die Zu- und Abnahme des Mondes auf einer Drehung des Mondkörpers, es ist aber auch möglich, dass sie auf einer Gestaltung der Luft, oder auf wirklicher Zu- oder Abnahme, oder auf sonst einer Ursache beruht; es ist möglich, dass der Mond mit fremdem, es ist aber auch möglich, dass er mit eigenem Licht leuchtet, denn wir finden in der Erfahrung sowohl Körper, die eigenes, als

των ἢ τάραχον μηθέν· καὶ τοῦτο καταλαβεῖν τῇ διανοίᾳ ἔστιν ἁπλῶς οὕτως εἶναι. τὸ δ' ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκὸς τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις μηθὲν ἔτι πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως συντείνειν (wie ganz anders Aristoteles! s. Bd. II, b, 113, 3. 114, 3. 359, 2), ἀλλ' ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατιδόντας τίνες δὲ αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι, καὶ εἰ (wie wenn) μὴ προῄδεσαν ταῦτα, τάχα δὲ καὶ πλείους, ὅταν τὸ θάμβος ἐκ τῆς τούτων προκατανοήσεως μὴ δύνηται τὴν λύσιν λαμβάνειν κατὰ τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν. (Vgl. Lucr. VI, 50 ff. V, 82 ff.) διὸ δὴ καὶ πλείους αἰτίας εὑρίσκομεν τροπῶν u. s. w. καὶ οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρείαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει u. s. w. Ebd. 104: καὶ κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι. μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω.

1) A. a. O. 87: πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσείστως κατὰ πάντων, κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ἐκκαθαιρομένων συμφώνως τοῖς φαινομένοις, ὅταν τις τὸ πιθανολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπῃ. ὅταν δέ τις τὸ μὲν ἀπολίπῃ τὸ δὲ ἐκβάλῃ ὁμοίως σύμφωνον ὂν τῷ φαινομένῳ δῆλον ὅτι καὶ ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταῤῥεῖ. s. 98: οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες (die, welche sich nur Eine Erklärung jeder Erscheinung gefallen lassen wollen) τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν· sie folgen bei der Naturforschung (wie schon damals der rohe Epirismus einer systematischeren, auf den innern Zusammenhang der Dinge gerichteten Forschung entgegenhielt) willkührlichen apriorischen Voraussetzungen (ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίαι Epik. a. a. O. 86). Aehnlich 94. 104. 113. Lucr. VI, 703 ff. u. ö.

solche, die fremdes Licht haben [1]) u. s. w. u. s. w. Man sieht deutlich, die naturwissenschaftlichen Fragen, für sich genommen, haben für Epikur gar keinen Werth; wenn nur überhaupt eine natürliche Erklärung der Erscheinungen möglich ist, welche im einzelnen Fall gewählt wird, ist ihm gleichgültig.

Um so entschiedener wird dagegen allerdings jenes Allgemeine betont. Die Grundrichtung der epikureïschen Physik liegt in dem Bestreben, alle Erscheinungen, im Gegensatz gegen die Teleologie der religiösen Weltansicht, auf rein natürliche Ursachen zurückzuführen. Nichts ist ihr zufolge verkehrter, als die Meinung, dass die Einrichtung der Natur auf das Beste des Menschen, oder überhaupt auf irgend einen Zweck berechnet sei, dass wir die Zunge haben, um zu sprechen, die Ohren, um zu hören u. s. w., denn in der Wirklichkeit verhält es sich vielmehr umgekehrt: wir sprechen, weil wir eine Zunge, wir hören, weil wir Ohren haben; die natürlichen Kräfte haben rein nach dem Gesetz der Nothwendigkeit gewirkt, unter den mancherlei Produkten, die sie hervorgebracht haben, waren nothwendig auch solche, die zweckmässig zusammengesetzt sind, und es ergaben sich namentlich auch für den Menschen mancherlei Mittel und Kräfte; dieses Ergebniss ist aber durchaus nicht für einen beabsichtigten, sondern für einen rein zufälligen Erfolg der naturnothwendigen Wirkungen anzusehen, die Götter, deren Seligkeit mit der Sorge um die Menschen und ihr Wohl sich nicht verträgt, müssen wir bei der Naturerklärung ganz aus dem Spiel lassen [2]).

1) Epik. b. Diog. 88. 92—95. Noch viele ähnliche Beispiele liessen sich beibringen, wie diess spätere Nachweisungen zeigen werden. Für die Annahme, dass die Sonne beim Untergang erlösche, soll Epikur nach Kleomed. Meteora S. 89 auch das Mährchen (worüber Posidon. b. Strabo III, 1, 5. S. 138) angeführt haben, dass man an der Küste des Oceans das Meer zischen höre, wenn sie hineinsinke.

2) Dieser Grundsatz wird besonders von Lucrez vielfach ausgeführt z. B. I, 1021: *nam certe neque consilio primordia rerum*
ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt,
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto:
sed quia multa modis multis mutata per omne
ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo,

Je vollständiger sich aber Epikur's naturwissenschaftliches Interesse auf diese allgemeine Anschauung beschränkt, um so geneigter musste er sein, für ihre weitere Durchführung sich an ein älteres System anzulehnen; und da kam keines seiner eigenen Richtung mehr entgegen, als die demokritische Naturlehre, welche ihm neben der entschiedenen Verbannung der Teleologie auch durch ihren Materialismus, und vor Allem durch ihre Atomistik zusagen musste: wie Epikur im Einzelwesen den letzten praktischen Zweck fand, so hatte Demokrit theoretisch in dem absolut Einzelnen, oder in den Atomen das ursprünglich Wirkliche erkannt; seine Physik schien sich als die natürlichste Grundlage für die epikureïsche Ethik darzubieten. Wenn daher schon die Stoiker in der Physik einem Heraklit gefolgt waren, so schliesst sich Epikur noch weit enger an Demokrit an; was er zu der Theorie des Letztern hinzugethan hat, ist mit Ausnahme einer einzigen Bestimmung in philosophischer Beziehung ganz unerheblich.

Mit seinem Vorgänger trifft Epikur zunächst schon in der

tandem deveniunt in tales disposituras,
qualibus haec rebus consistit summa creata.

V, 156: *dicere porro hominum causa voluisse* [scil. *Deos*] *parare*
praeclaram mundi naturam u. s. w.
desiperest. quid enim immortalibus atque beatis
gratia nostra queat largirier emolumenti,
ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?
quidve novi potuit tanto post ante quietos
in clicere, ut cuperent vitam mutare priorem?
exemplum porro gignundis rebus et ipsa
notities hominum Dîs unde est insita primum,
. . . . *si non ipsa dedit specimen natura creandi?*

M. vgl. ferner IV, 820 ff. V, 78 ff. 195 ff. 419 ff. Auch hiebei folgt er aber nur Epikur. Die Himmelserscheinungen, sagt Dieser z. B. b. Diog. 76 f., μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετ' ἀφθαρσίας· οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὀργαὶ καὶ χάριτες τῇ μακαριότητι, ἀλλ' ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίον ταῦτα γίνεται. Ebd. 97: ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προσαγέσθω, ἀλλ' ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. Ebd. 113. Mit diesen Ausführungen stimmt Cic. N. D. I, 20, 52 ff. und Plut. plac. I, 7, 7 ff. (auch II, 3, 2. Stob. I, 442) durchaus überein. Weitere Belege sind entbehrlich.

Behauptung zusammen, dass es keine andere, als die körperliche Realität gebe. Jede Substanz, sagt er mit den Stoikern, muss auf Anderes wirken und Einwirkungen von Anderem erfahren; was aber wirkt oder leidet, ist ein Körper; es giebt mithin keine andere, als körperliche Substanzen [1]). Nur etwas Accidentelles an den Körpern, kein fürsichseiendes Unkörperliches sind die verschiedenen Eigenschaften der Dinge, sowohl die wesentlichen, als die zufälligen; jene nennt Epikur συμβεβηκότα, diese συμπτώματα [2]). Neben den Körpern ist aber zur Erklärung der Erscheinungen noch ein Zweites nöthig, der leere Raum. Dass es einen solchen giebt, diess erhellt schon aus dem Gewichtsunterschied der Körper, denn wo sollte dieser sonst herrühren? [3]) noch augenscheinlicher aber aus der Bewegung, die ohne ein Leeres ganz

1) Lucr. I, 440: *praeterea per se quodcunque erit aut faciet quid*
aut aliis fungi (πάσχειν) *debebit agentibus ipsum,*
aut erit, ut possint in eo res esse gerique.
at facere et fungi sine corpore nulla potest res,
nec praebere locum porro nisi inane vacansque.
ergo praeter inane et corpora tertia per se
nulla potest rerum in numero natura relinqui.

Epikur b. Diog. 67: καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν ἐπὶ τοῦ κενοῦ. τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιάζουσιν. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν εἰ ἦν τοιαύτη.

2) Diog. 68 ff. 40. Lucr. I, 449 ff., welcher für συμβεβηκότα *conjuncta* setzt, für συμπτώματα *eventa.* Zu den letzteren rechnet Lucrez hier (459 ff.) namentlich auch die Zeit, weil dieselbe nichts für sich sei, sondern nur an der Bewegung und Ruhe uns zum Bewusstsein komme. Aehnlich zeigt Epikur b. Diog. 72 f. (vgl. Stob. I, 252), dass wir die Zeit aus Tagen und Nächten und ihren Theilen, aus den Zuständen der Empfindung oder Empfindungslosigkeit, der Bewegung und Ruhe zusammensetzen, dass sie mithin nur ein Produkt (σύμπτωμα) dieser Erscheinungen sei; und da nun diese selbst gleichfalls συμπτώματα sind, so definirt sie der Epikureer Demetrius (b. Sext. Math. X, 219. Pyrrh. III, 137) als σύμπτωμα συμπτωμάτων παρεπόμενον ἡμέραις τε καὶ νυξὶ καὶ ὥραις καὶ πάθεσι καὶ ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ μοναῖς. Die Unterscheidung der abstracten und der sinnlichen oder ungetheilten Zeit (Steinhart a. a. O. 466) kann ich in dieser Weise bei Diog. 47 nicht finden: die χρόνοι διὰ λόγου θεωρητοὶ sind nur unmerklich kleine Zeittheile, die *tempora multa, ratio quae comperit esse,* welche nach Lucr. IV, 792 in jeder gegebenen Zeit enthalten sind.

3) Lucr. I, 358 ff. Vgl. was Bd. I, 591 f. über Demokrit angeführt ist.

undenkbar wäre [1]. Dagegen scheint unserem Philosophen der Geist, als bewegende Ursache, ganz entbehrlich; Alles, was ist, besteht nur aus den Körpern und dem Leeren, ein Drittes giebt es nicht [2]. Die Begriffe des Körperlichen und des Leeren hatte nun Demokrit auf die des Seienden und des Nichtseienden zurückgeführt [3]. Epikur kann diese metaphysische Begründung seiner ganzen Richtung nach entbehren; er hält sich an die gewöhnlichen Vorstellungen von dem leeren Raum und dem raumerfüllenden Stoffe [4], und er beweist diese Vorstellungen einfach aus der Beschaffenheit der Erscheinungen. Um so nothwendiger erscheint ihm dafür die demokritische Zertheilung des Körperlichen in unzählig viele Urkörper oder Atome. Alle Körper, die wir wahrnehmen, sind aus Theilen zusammengesetzt [5]; gienge jedoch diese Theilung in's Unendliche, so würde sich Alles am Ende, wie

1) Lucr. a. a. O. und I, 329 ff. Diog. 40. 67. Sext. Math. VII, 213. VIII, 329. Auf den gleichen Grund führt auch das Meiste von dem zurück, was Lucr. I, 346 ff. 532 ff., wohl gleichfalls nach Epikur, weiter bemerkt: ohne leere Zwischenräume könnte sich die Nahrung nicht durch den ganzen Körper der Pflanzen und Thiere verbreiten, der Schall, die Kälte, das Feuer, das Wasser nicht durch feste Körper hindurchdringen, kein Körper zertrümmert oder zertheilt werden. (Diess auch bei Themist. 40, b, u. Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 484, a, 26.)

2) Lucr. I, 440 ff. Diog. 39 f. Plut. adv. Col. 11, 5.

3) S. Bd. I, 578 ff.

4) Der Körper wird von Epikur (Sext. Math. I, 21. X, 240. 257. XI, 226) als τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας oder als σύνοδος κατὰ ἀθροισμὸν μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας καὶ βάρους definirt; das Leere ist nach Sext. X, 2 die φύσις ἀναφὴς oder ἔρημος παντὸς σώματος; sofern dasselbe von einem Körper eingenommen ist, heisst es τόπος (welcher nach Themist. phys. 38, b, m. Simpl. phys. 133, a, m. als διάστημα τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος gefasst wurde), sofern Körper durch dasselbe hindurchgehen (χωρεῖν) χώρα, so dass also diese drei Ausdrücke, wie auch Stob. Ekl. I, 388 richtig sagt, nur verschiedene Namen für die gleiche Sache sind. Auf dasselbe kommt die Angabe b. Plut. plac. I, 20 hinaus.

5) Daher b. Diog. 69 ἄθροισμα und συμπεφορημένον zur Bezeichnung der Körper, bei Diog. 71 der Satz, dass alle Körper συμπτώματα (etwas Gewordenes) seien; vgl. Sext. Math. X, 42: alle Veränderungen in den Körpern beruhen nach Epikur auf der Ortsveränderung der Atome. Plut. amator. 24, 3. S. 769: bei Epikur komme es nur zur ἁφὴ und περιπλοκὴ, nicht zur ἑνότης.

Epikur mit Demokrit [1]) meint, in das Nichtseiende auflösen, und ebenso müsste umgekehrt Alles aus einem Nichtseienden geworden sein, während doch das der erste Grundsatz des Physik ist, dass nichts aus nichts und nichts zu nichts werden kann [2]). Wir müssen demnach annehmen, dass die Urbestandtheile der Dinge weder geworden sind, noch vergehen, noch in ihrem Bestande verändert werden können [3]). Diese Urkörper haben keinen leeren Raum in sich, und ebendesshalb können sie nicht zertheilt oder zerstört, oder irgendwie verändert werden [4]). Sie sind so klein, dass wir sie nicht wahrnehmen können, denn es ist Thatsache,

1) Vgl. Bd. I, 585.

2) Epik. b. Diog. 40 f.: τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται· ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα εἴπερ μὴ μελλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων . . . ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις. Ebd. 56. Lucr. I, 147 ff. II, 551 ff. 751. 790 ff. u. ö. Viele weitere Beweisgründe für die Annahme von Atomen b. Lucr. I, 498 ff.: Da der Körper und der Raum, in welchem die Körper sind, zwei verschiedenartige Dinge seien, so müsse jedes von beiden ursprünglich ohne alle Beimischung des andern sein. Wenn es solches gebe, das aus Vollem (*solidum*, στερεὸν) und Leerem bestehe, müsse es auch ein Volles als solches und ein Leeres als solches geben; die Körper aber, in denen kein Leeres ist, können nicht aufgelöst werden (so auch Epikur b. Diog. 41), seien mithin ewig, und sie müssen es sein, wenn wir dem Werden aus nichts entgehen sollen. Ohne ein Leeres könnte es keine weichen, ohne ein Festes keine harten Körper geben. Wenn es keine unzerbrechlichen letzten Theile gäbe, müsste schon längst Alles zerstört sein. Die Regelmässigkeit der Erscheinungen setze unveränderliche Grundstoffe voraus. Alles Zusammengesetzte müsse am Ende aus einfachen kleinsten Theilen bestehen. Wenn es kein Kleinstes gäbe, wären in jedem Körper unendlich viele Theile, also in dem kleineren so viele, wie in dem grösseren (vgl. Epik. b. Diog. 56). Wenn die Natur nicht Alles in seine kleinsten Theile auflöste, könnte sie nichts Neues daraus machen (weil sie dann nicht die elementaren, sondern irgendwie geformte Stoffe zur Verfügung hätte). Auch diese, ihrem Werth nach sehr ungleichen, Gründe hat Lucrez ohne Zweifel von Epikur selbst entnommen. Dass Allem ein unveränderliches Sein zu Grunde liegen müsse, und nichts aus nichts werde, führt auch Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 9 als epikureïsch an.

3) Epikur und Lucrez a. d. a. O. Lucr. I, 529. Sext. Math. IX, 219. X, 318. Stob. Ekl. I, 306. Plut. pl. phil. I, 3, 29.

4) Epik. b. Diog. 41. Lucr. I, 528 ff. Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 484, a, 23 ff. u. a. St.

dass wir sie nicht sehen; doch darf man sie darum nicht für mathematische Atome halten, sondern sie führen diesen Namen nur desshalb, weil ihre physikalische Beschaffenheit jeder Theilung widerstrebt [1]). Sie sind ferner ohne Farbe, Wärme, Geruch oder sonst eine von den Eigenschaften, welche erst den bestimmten Stoffen zukommen [2]); und sie können schon aus diesem Grunde auch nicht in den vier Elementen gesucht werden, die ja ohnedem alle, wie der Augenschein zeigt, vergehen und entstehen [3]); nur die allgemeinen Eigenschaften alles Körperlichen müssen auch sie haben. Diese aber sind: die Gestalt, die Grösse und die Schwere [4]). Die Atome müssen nicht blos überhaupt eine Gestalt haben, wie jeder Körper, sondern es müssen auch unbestimmbar viele Unterschiede der Gestalt unter ihnen stattfinden, da sich sonst die zahllosen Unterschiede unter den Dingen nicht erklären liessen; doch können es dieser verschiedenen Gestalten nicht wirklich unendlich viele sein, wie Demokrit gewollt hatte, weder in einem begrenzten Körper, wie sich diess von selbst versteht, noch auch in dem Ganzen [5]); denn eine unbegrenzte Menge derselben würde die Ordnung der Welt, in der Alles zwischen gewisse äusserste Grenzen eingeschlossen ist, unmöglich machen [6]). Ebenso müssen sich die Atome hinsichtlich ihrer Grösse unterscheiden, denn nicht alle Stoffe lassen sich in gleich grosse Theile theilen; nur muss auch dieser Unterschied gewisse Grenzen haben, denn so wenig ein

1) Diog. 44. 55 f. Lucr. I, 266 ff., wo mit vielen Analogieen dargethan wird, dass es auch unsichtbare Körper geben könne; Stob. a. a. O. Plut. a. a. O. Simpl. Phys. 216, a, u.

2) Diog. 44. 54. Lucr. II, 736 ff. 841 ff. Plut. a. a. O. Vgl. S. 367, 2.

3) Lucr. V, 235 ff.

4) Diog. a. a. O. Plut. plac. I, 3, 29. Wenn die Placita u. A. behaupten, Demokrit habe den Atomen nur Grösse und Gestalt beigelegt, Epikur die Schwere hinzugefügt, weil sonst ihre Bewegung unerklärlich wäre, so ist diess unrichtig; vgl. Bd. I, 591 f.

5) Diog. 42. Lucr. II, 333 ff. 478 ff. Plut. plac. I, 3, 30 (wo es aber gegen den Sinn wäre, mit Steinhart a. a. O. S. 473, Anm. 94 ἢ statt μὴ zu lesen). Alex. Aphr. b. Philop. gen. et corr. 3, b, o. Vgl. Cic. N. D. I, 24, 66. Dass Lucrez II, 333 ff. die Verschiedenheit der Figuren ebenso gross setze, als die Menge der Atome (Ritter IV, 101), kann ich nicht finden.

6) Zu diesem von Lucrez I, 500 ff. ausgeführten Grunde vgl. m. was Bd. II, b, 210 aus Aristoteles angeführt ist.

Atom gross genug sein kann, um wahrgenommen zu werden, ebensowenig kann es, nach dem Obenbemerkten, unendlich klein sein [1]. Aus dem Grössenunterschied der Atome folgt dann weiter die Ungleichheit ihres Gewichts [2]. Was endlich die Zahl der Atome betrifft, so muss diese unendlich, und ebenso muss der leere Raum unbegrenzt sein. Denn da alles Begrenzte durch Anderes begrenzt ist, so kann man sich keine Grenze des Weltalls denken, jenseits deren nicht wieder etwas wäre, also überhaupt keine Grenze desselben. Diese Unbegrenztheit muss ebensowohl von der Masse der Atome, als vom Raum gelten. Denn wenn unbegrenzt viele Atome in einem begrenzten Raum nicht Platz hätten, so würde umgekehrt eine begrenzte Zahl von Atomen im unbegrenzten Raum sich zerstreuen, so dass es nie zur Bildung einer Welt kommen könnte [3]. In allen diesen Bestimmungen schliesst sich Epikur genau an Demokrit an, und mit demselben stimmte er ohne Zweifel auch in der Art überein, wie er die Eigenschaften der Dinge aus ihrer Atomenzusammensetzung erklärte [4].

1) Diog. X, 55 f. Lucr. II, 381 ff.

2) S. o. 375, 4 und die S. 378, 3 anzuführenden Stellen. Nach diesen Stellen und Plut. plac. I, 12, 5 ist auch der Text des Stobäus Ekl. I, 346 zu berichtigen.

3) Epik. b. Diog. 41: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δ' ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται. ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει, πέρας δ' οὐκ ἔχον ἄπειρον ἂν εἴη καὶ οὐ πεπερασμένον, und das Weitere, wie im Text. Den gleichen Beweis giebt Lucr. I, 951 ff. 1008—1020. Weiter fügt er bei (984 ff. 1021 ff.): wenn der Raum begrenzt wäre, würden sich alle Körper vermöge ihrer Schwere in dem unteren Theile desselben ansammeln, und ihre Bewegung aufhören; wenn die Masse des Stoffs nicht unbegrenzt wäre, könnte den Körpern das, was sie an einander abgeben, nicht immer wieder ersetzt werden. Ausserdem vgl. m. Plut. adv. Col. 13, 3. b. Eus. pr. ev. I, 8, 9. plac. I, 3, 28. Alex. b. Simpl. Phys. 107, b, u. (welcher den oben aus Epikur angeführten Beweis als den Hauptgrund der Epikureer bezeichnet) u. A.

4) Wir haben darüber nur wenige Nachrichten; indessen wurde schon S. 367, 2 gezeigt, und es versteht sich ohnedem von selbst, dass er alle Eigenschaften der Körper auf die Gestalt und Ordnung der Atome zurückführte, aus denen sie bestehen. Wo er daher verschiedenartige Eigenschaften bei demselben Körper fand, da nahm er an, er sei aus verschiedenerlei Atomen zusammengesetzt, von denen bald die einen bald die andern auf andere Körper

Dagegen entfernt er sich nicht unbedeutend von seinem Vorgänger bei der Frage nach der Entstehung der Dinge aus den Urgründen. Die Atome, so lehren beide zunächst noch gemeinschaftlich, waren von Ewigkeit her vermöge ihrer Schwere in einer Bewegung nach unten begriffen [1]). Dass alle Körper sich im leeren Raum nach unten bewegen, diess hielt Epikur für ganz selbstverständlich, denn das, was schwer ist, meinte er, müsse doch fallen, wenn es nicht gestützt werde [2]). Er widersprach daher der aristotelischen Ansicht, nach welcher die Schwere in dem Streben nach der Mitte besteht, und ebenso, natürlich, der weiteren Annahme, dass nur gewissen Körpern diese Bewegung, anderen die nach dem Umkreis natürlich sei [3]). Dem Einwurf aber, dass es im unendlichen Raum kein oben und unten gebe [4]), weiss er nur den Augenschein entgegenzuhalten, welcher uns

einwirken. So behauptete er z. B. vom Wein: οὐκ εἶναι θερμὸν αὐτοτελῶς τὸν οἶνον, ἀλλ' ἔχειν τινὰς ἀτόμους ἐν αὐτῷ θερμασίας ἀποτελεστικὰς, ἑτέρας δ' αὖ ψυχρότητος; je nach der verschiedenen Constitution wirke er daher auf die Einen abkühlend, auf die Andern erhitzend (Plut. qu. conv. III, 5, 1, 4. adv. Col. 6). Diess trifft mit dem zusammen, was Bd. I, 597, 1. 2 über Demokrit mitgetheilt ist.

1) Diog. 43. 47. Cic. N. D. I, 20, 54. u. A. Wie der Begriff der Bewegung selbst von Epikur bestimmt wurde, wird uns nicht mitgetheilt. Dagegen erfahren wir aus Themist. phys. 52, b, u., dass er gegen den von der Bewegung hergenommenen Beweis des Aristoteles (Phys. VI, 1) für den Satz, dass keine stetige Grösse aus untheilbaren Theilen zusammengesetzt sein könne, einwandte: was sich durch eine gegebene Linie bewegt, das bewege sich zwar durch die ganze Linie, aber nicht durch die einzelnen untheilbaren Grössen, aus denen sie bestehe, sondern in diesen sei es immer nur als ein solches, das sich bewegt habe. Auf die gleiche Frage bezieht es sich, wenn die Epikureer nach Simpl. phys. 219, b, o. behaupteten, durch untheilbare Räume bewege sich Alles gleich schnell (was freilich mit dem aus Themist. Angeführten sich nicht reimt). Ueber eine solche Logik hat es natürlich Themistius nicht schwer sich lustig zu machen.

2) Cic. Fin. I, 6, 18. Lucrez I, 1074 ff.

3) Lucr. II, 1052 ff., dessen Text jedoch lückenhaft ist. Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 510, b, 30. 486, a, 7, der aber in beiden Stellen Epikur ungenau mit Andern (Demokrit und Strato) zusammenfasst. Ueber dieselbe Frage stritt, nach Simpl. Phys. 113, b, u., noch um das Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Alexander von Aphrodisias gegen den Epikureer Zenobius.

4) Wie schon Aristoteles gegen Demokrit bemerkt hatte; s. Bd. II, b, 312.

zeige, dass immer das Eine über unserem Kopf, das Andere unter unsern Füssen sei [1]. Während nun aber Demokrit die Atome in ihrem Falle auf einander treffen, und in Folge dessen eine Wirbelbewegung entstehen liess [2], so scheint diess Epikur unmöglich; denn da das Leere den Atomen keinen Widerstand leiste, so müssen sie alle gleich schnell fallen, es sei daher nicht denkbar, dass sie, bei derselben senkrechten Bewegung nach unten, zusammenstossen [3]. Um nun doch ihren Zusammenstoss möglich zu machen, nahm er an, dass die Atome in ihrem Fall um ein Kleinstes von der senkrechten Linie abweichen. Diese Annahme schien ihm auch desshalb unerlässlich, weil die Freiheit des menschlichen Willens nicht zu retten wäre, wenn Alles dem Gesetz der Schwere schlechthin folgte, und aus dem gleichen Grunde sollte jene Abweichung selbst von keiner Naturnothwendigkeit, sondern rein von der willkührlichen Selbstbestimmung der Atome herrühren [4]. In Folge ihres Zusammenstosses soll dann, wie bei Demokrit, ein Theil der Atome abprallen, die leichteren aufwärts gedrängt werden, und aus diesen beiden Bewegungen eine Wirbelbewegung sich erzeugen [5]. Wo diess geschieht, entsteht eine Zusammenhäufung von Atomen, die durch ihre eigenthümliche Bewegung sich von der übrigen Masse aussondert, und eine eigene Welt bildet [6]. Dass dieser Weltbildungsprocess ohne Anfang und Ende sein muss, folgte unmittelbar aus der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Atome [7]; dass es der Welten unendlich viele geben müsse, wird aus der Unendlichkeit der Atomenmasse auf der einen, des leeren Raums auf der andern

1) Bei Diog. 60 vgl. Plut. def. orac. 28, S. 425.

2) Bd. I, 604 f.

3) Epik. b. Diog. 43. 61. Lucr. II, 225 ff. Plut. c. not. 43, 1. S. 1082. Diese Einwendung selbst hat Epikur, wie schon Bd. II, b, 211, 1. 312, 3 gezeigt ist, von Aristoteles entlehnt.

4) Lucr. II, 216 ff. 251 ff. Cic. Fin. I, 6, 18 f. N. D. I, 25, 69. De fato 10, 22. Plut. an. procr. 6, 9. S. 1015. solert. anim. 7, 2. S. 964. plac. I, 12, 5. 23, 4. Stob. Ekl. I, 346. 394.

5) Diog. 44 vgl. 62. 90. Plut. plac. I, 12, 5. fac. lunae 4, 5. S. 921. Stob. I, 346. Lucr. V, 432 ff. Das Nähere sogleich.

6) Diog. 73 f. Lucr. I, 1021 ff. (s. o. 370, 2). Plut. def. or. 19, S. 420.

7) Cic. Fin. I, 6, 17 u. A. s. o. 377, 1.

Seite bewiesen [1]). In der Beschaffenheit dieser Welten musste die grösste Mannigfaltigkeit vorausgesetzt werden, denn es war nicht zu erwarten, dass die zahllosen Atomenverbindungen, welche nur das Ungefähr zusammengeführt hat, gleich ausfallen würden; andererseits liess sich aber auch keine durchgängige Ungleichheit derselben behaupten: Epikur nahm daher an, dass die Welten zwar im Allgemeinen sowohl hinsichtlich ihrer Gestalt, als hinsichtlich ihrer Einrichtung höchst verschieden seien, dass aber einzelne auch der unsrigen ähnlich sein mögen [2]); und da in der unendlichen Zeit für alle denkbaren Atomenverbindungen Raum war, so soll nie etwas geschehen, was noch niemals dagewesen wäre [3]). Darin jedoch gleichen sich alle Welten, dass sie nicht allein geworden, sondern auch vergänglich sind, und ebenso, wie die übrigen Einzelwesen, einer allmähligen Zu- und Abnahme unterliegen [4]), wie diess nach allen Voraussetzungen des Systems nicht anders angenommen werden konnte. Zwischen die einzelnen Welten schiebt Epikur mit Demokrit die leeren Intermundien ein, in denen aber von Zeit zu Zeit durch Atomenanhäufung neue Welten entstehen sollen [5]).

Die Entstehung unserer Welt wird so geschildert. Als sich in irgend einem Zeitpunkt — Lucrez [6]) glaubt, es sei noch nicht

1) Diog. 45. 73 f. Lucr. II, 1048 ff. Plut. plac. II, 1, 3. Dass unter diesen Welten nicht etwa nur Weltkörper gemeint sind, braucht kaum bemerkt zu werden; b. Diog. 88 definirt Epikur die Welt ausdrücklich als einen Theil des Himmels, welcher eine Erde und Gestirne umfasse, eine bestimmte Gestalt habe und gegen andere Theile des Himmels abgegrenzt sei.

2) Diog. 45. 74. 88. Plut. plac. II, 2, 2. 7, 3. Stob. I, 490. Cic. N. D. II, 18, 48. Acad. II, 40, 125.

3) Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 9: Epik. sagt, ὅτι οὐδὲν ξένον ἀποτελεῖται ἐν τῷ παντὶ παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον.

4) Diog. 73 f. 89 f. Lucr. II, 1105 ff. V, 91 ff. 235 ff., wo die Vergänglichkeit der Welt ausführlich bewiesen wird; u. A. Cic. Fin. I, 6, 21. Stob. I, 418: Epikur lasse die Welt auf die verschiedenste Weise zu Grunde gehen (d. h. wohl: er stelle darüber verschiedene Vorstellungen als gleich möglich auf). Plut. plac. II, 4, 2.

5) Bei Diog. X, 89.

6) V, 324 ff. mit der Begründung, dass sonst die geschichtliche Erinnerung (welche für ihn schon mit dem trojanischen Krieg und dem Zug gegen Theben aufhört) viel weiter hinaufreichen müsste, Künste und Wissenschaften nicht so jungen Ursprungs sein könnten.

sehr lange her — in diesem bestimmten Theile des Raumes durch den Zusammenstoss eine Anhäufung von Atomen der verschiedensten Gestalt und Grösse gebildet hatte, ergaben sich zunächst aus dem Aufeinandertreffen, dem Druck und dem Abprall der rasch fallenden Urkörperchen nach allen Seiten hin Atomenbewegungen der verschiedensten Art. Im Verlaufe derselben drängten sich die grösseren Atome vermöge ihrer Schwere nach unten, und drückten dadurch die mit ihnen vermischten kleineren und leichteren nach oben, zuerst und am stärksten die feurigen, welche den Aether, nächstdem die, welche die Luft bilden [1]. Als der Druck nach oben nachliess, verbreiteten sich diese Massen, von den untenher nachrückenden gedrängt, seitwärts, und es entstand so der Feuer- und Luftkreis. Zunächst nach ihnen stiegen die Atome, aus welchen die Sonne und die Gestirne wurden, in die Höhe, und gleichzeitig sank die Erde, deren Inneres dadurch theilweise entleert war, an den Stellen ein, wo jetzt das Meer ist. Durch die Einwirkung der Aetherwärme und der Sonnenhitze zog sich der Erdkörper noch weiter zusammen, das Meer wurde aus demselben ausgepresst, und die Erdoberfläche nahm eine unebene Gestalt an [2]. Durch diejenigen Körper, welche ihren äussersten Umkreis

1) M. s. hierüber auch Lucr. II, 1112 ff., wo der Grundsatz, dass die gleichartigen Stoffe sich zusammenfinden, (wie schon von Demokrit; s. Bd. I, 606) in diesem Sinn erläutert wird.

2) Lucr. V, 416—508. Plut. plac. I, 4. Die letztere Durstellung habe ich in unserem 1. Bd. 604 f. auf die ältere Atomistik bezogen. Ich glaube sie aber jetzt doch zunächst aus dem Epikureismus ableiten und ihre Uebereinstimmung mit dem, was andere Stellen dem Leucippus beilegen, aus der bekannten Abhängigkeit Epikur's von Demokrit erklären zu müssen. Denn theils ist ihre Verwandtschaft mit der Stelle aus Lucrez doch noch grösser (m. vgl. z. B. plac. 4, 6 mit Lucr. V, 483 ff.), theils verräth eine andere Stelle, in welcher der Verfasser der Placita gleichfalls nicht berichtend, sondern in eigenem Namen spricht, I, 7, 7 ff. den Epikureer ganz unverkennbar, theils hat die ganze äusserliche Aufzählung philosophischer und physikalischer Fragen mit der Art, wie Epikur im Brief an Pythokles (Diog. 88 ff.) die Gegenstände aneinanderreiht, und wie der Epikureer bei Cicero im ersten Buch der Natura Deorum die Ansichten der Philosophen aufführt, eine beachtenswerthe Aehnlichkeit. — Ganz vollständig stimmt übrigens Epikur's Vorstellung von der Weltbildung mit der demokritischen nicht überein: wenn Epikur b. Diog. 90 die Annahme bestreitet, dass eine Welt sich durch andere

bilden, ist die Welt gegen die übrigen Welten und den leeren Raum ausser ihr abgeschlossen [1]).

Fragen wir weiter, wie wir uns die Einrichtung der Welt vorzustellen und zu erklären haben, so wird Epikur nicht müde, uns immer auf's Neue die zwei Grundsätze einzuschärfen, die wir bereits kennen: dass wir die Dinge zwar keinenfalls von einer absichtlichen Veranstaltung der Gottheit, sondern einzig und allein von den mechanischen Ursachen herleiten dürfen, welche die Atomenlehre aufzeigt; dass aber abgesehen davon für die Erklärung der Erscheinungen allen möglichen Annahmen der weiteste Spielraum gelassen werden müsse, und dass nichts verkehrter sei, als wenn man sich durch ausschliessliche Bevorzugung einer einzigen diese ausgedehnte Möglichkeit natürlicher Erklärung verkürze [2]). Ebendamit verliert aber für ihn die naturwissenschaftliche Forschung als solche ihren Werth, und auch für uns hat es kein grosses Interesse, seiner Physik weit in's Einzelne zu folgen. Er verwahrt sich dagegen, dass man das Himmelsgebäude für ein Werk der Gottheit halte [3]), oder den Gestirnen selbst Leben und Vernunft beilege [4]); im Uebrigen aber lässt er uns fast bei allen den Fragen, mit denen sich die damalige Astronomie beschäftigte, zwischen den verschiedensten Annahmen seiner Vorgänger, guten und schlechten gleichsehr, mit einer Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit die Wahl, welche sich nur durch eine völlige Gleichgültigkeit gegen derartige Untersuchungen erklären

vergrössern könne, und dass Sonne und Mond möglicherweise erst auf diesem Wege in unsere Welt aufgenommen worden sein könnten, so hat er dabei wahrscheinlich Demokrit im Auge (vgl. was Bd. I, 608, 1 aus Orig. Philosoph. S. 17 angeführt ist). Doch nimmt auch Lucr. II, 1105 ff. eine Vergrösserung der schon gebildeten Welt von aussenher an.

1) M. s. über diese *moenia mundi*, welche nach Lucrez mit dem Aether oder dem Feuerkreis zusammenfallen müssen, Epik. b. Diog. 88. Ders. π. φύσεως XI (Vol. Herc. II) col. 2. Plut. plac. II, 7, 3. Lucr. I, 73. II, 1144. V, 454.

2) M. s. hierüber S. 368 ff.

3) S. S. 370, 2.

4) Bei Diog. 77. 81. Lucr. V, 78 ff. 114 ff., wo dieser Widerspruch auch näher begründet wird. Bei den ζῷα οὐράνια in der, wie es scheint, defekten Stelle Plut. plac. V, 20, 2 werden wir keinenfalls an die Gestirne denken dürfen.

lässt [1]. Wie es mit seinen eigenen astronomischen Kenntnissen bestellt war, erhellt aus der berüchtigten Behauptung [2], dass Sonne, Mond und Gestirne entweder gar nicht, oder nur um Weniges grösser, wo nicht gar kleiner seien, als sie uns erscheinen. Dass die Erde von der Luft getragen in der Mitte der Welt ruht, was nach ihren Voraussetzungen über die Schwere der Körper eigentlich unmöglich ist [3], meint die epikureïsche Physik aus der allmählichen Abnahme im Gewicht der sie umgebenden Körper erklären zu können [4]. Wie sie sich in ihrem meteorologischen Theile die atmosphärischen und tellurischen Erscheinungen zurechtlegt, können wir hier um so weniger im Einzelnen nachweisen, da auch bei diesen von dem Grundsatz, mehrfache Erklärungen als gleich möglich nebeneinanderzustellen, der freieste Gebrauch gemacht ist [5].

1) Beispiele sind uns schon S. 369 f. vorgekommen. Eine vollständige Uebersicht über den astronomischen Theil der epikureischen Physik verlohnt sich für uns kaum der Mühe; ich will daher hier nur die Orte angeben, wo sich das Nähere darüber findet. Ueber die Substanz der Gestirne s. m. Plut. plac. II, 13, 9; über Auf- und Untergang derselben, Diog. 92. Lucr. V, 648 ff. Kleomed. Meteora S. 87 f.; über ihren Umlauf und die Umbiegung ihrer Bahnen D. 92 f. 112—114. Lucr. V, 509 ff. 612 ff.; über das Licht des Mondes und seinen Wechsel D. 94 f. L. V, 574. 703 ff.; das Gesicht im Monde D. 95; die Sonnen- und Mondsfinsternisse D. 96. L. V, 749 ff.; den Wechsel der Tageslänge D. 98. L. V, 678 ff.

2) Bei Diog. 91. Cic. Acad. II, 26, 82. Fin. I, 6, 20. Sen. qu. nat. I, 3, 10. Kleomed. Met. II, 1, Anf. S. 65. Plut. plac. II, 21, 4. 22, 4. Lucr. V, 564 ff. Den Körper der Sonne soll Epikur nach Plut. plac. II, 20, 9. Stob. I, 530 (mit Diogenes von Apollonia; s. Bd. I, 197) für eine erdartige, schwammige, mit Feuer gesättigte Masse gehalten haben. Nach Lucr. V, 471 ff. stehen Sonne und Mond an Dichtigkeit zwischen Aether und Erde in der Mitte.

3) Noch undenkbarer ist aber freilich, dass die Welt selbst ruhe, wie doch gleichfalls stillschweigend vorausgesetzt wird, sondern sie müsste in beständigem Fall durch den unendlichen Raum begriffen sein, dann aber bei ihrer Masse nothwendig sehr bald auf andere Massen stossen.

4) Lucr. V, 534 ff. vgl. Epikur b. Diog. 74 und π. φύσεως XI, col. 1. In der letztern Stelle, deren Text aber unvollständig ist, stützt sich Epikur auch darauf, dass die Erde von den Grenzen der Welt gleich weit entfernt sei.

5) Das Genauere giebt: über die Wolken Diog. 99. Lucr. VI, 451 ff. Plut. plac. III, 4, 3; Regen D. 100. L. VI, 495 ff.; Donner D. 100. 103. L. VI, 96 ff.; Blitz D. 101 ff. L. VI, 160 ff.; Gluthwinde D. 104 f. L. VI, 423 ff. plac. III, 3, 2; Erdbeben D. 105. L. VI, 535 ff. plac. III, 15, 11. Sen. nat. qu. VI,

Aus der jugendkräftigen Erde sprossten nicht allein die Pflanzen empor [1]), sondern dieselbe brachte auch die Thiere hervor, welche ja doch, sagt Lucrez, unmöglich vom Himmel gefallen sein können [2]); und in ähnlicher Weise werden in anderen Welten, wenn auch nicht nothwendig in allen, lebende Wesen entstanden sein [3]). Unter denselben waren anfangs, wie schon Empedokles angenommen hatte [4]), allerlei seltsam zusammengesetzte oder verstümmelte Gestalten, es erhielten sich aber nur die, welchen es ihre Natur möglich machte, sich zu ernähren, fortzupflanzen und vor Gefahren zu schützen. So abenteuerliche Geschöpfe jedoch, wie die Centauren oder die Chimära, kann es nie gegeben haben, weil die Wesen, aus denen man sie sich zusammengesetzt denkt, unter ganz verschiedenen Lebensbedingungen stehen [5]).

Wie nun so die epikureïsche Physik die Entstehung der Thiere und Menschen rein natürlich zu begreifen bemüht ist, so sucht sie auch über den ursprünglichen Zustand und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit, unter Beseitigung aller mythischen Annahmen, eine möglichst naturgemässe Vorstellung zu gewinnen; und man kann nicht läugnen, dass sie in dieser

20, 5; Winde D. 106; Hagel D. 106. plac. III, 4, 3; Schnee, Thau, Reif, Eis D. 107—109; Regenbogen D. 109 f.; Hof des Mondes D. 110; Kometen D. 111; Sternschnuppen D. 114. Weiter finden wir bei Lucrez Erörterungen über die Vulkane (VI, 639 ff.), über die Nilüberschwemmungen (VI, 712 ff.), den Avernersee und ähnliche Gewässer (VI, 738—839), über den Magnet, dessen Wirkung durch die Hypothese der Poren und Ausflüsse sehr künstlich erklärt wird (VI, 906—1087), über die angebliche Erkältung der Brunnen im Sommer (VI, 840 ff.).

1) Lucr. II, 1157 ff. V, 780 ff. Sonst erfahren wir aber über die Pflanzen nur, dass ihnen die Epikureer so wenig, wie die Stoiker, eine Seele beilegten. Plut. plac. V, 26, 3.

2) Lucr. II, 1155 ff. V, 787 ff., wo auch Näheres über die Art, wie wir uns die erste Entstehung und Ernährung der lebenden Wesen zu denken haben (Lucr. meint, aus der Erde selbst sei eine Art Milch für sie gequollen), und über das spätere Nachlassen der Produktionskraft der Erde.

3) Epik. b. Diog. 74.

4) S. Bd. I, 537 f. Die Erzeugung der lebenden Wesen aus der Erde lehrte ausser ihm auch Anaximander, Parmenides, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Demokrit; vgl. I, 172. 413. 697. 198. 615.

5) Lucr. V, 834—921.

Beziehung trotz der materialistischen Einseitigkeit, welche sich auch hier nicht verbirgt, im Ganzen sehr gesunde Ansichten geltend gemacht hat. Die Menschen der Urzeit waren, wie Lucrez glaubt, zwar weit kräftiger und stärker, als die jetzigen; aber noch ganz roh und unwissend lebten sie wie die Thiere, und unter beständigem Kampf mit den Thieren, ohne Recht und Geselligkeit in den Wäldern [1]. Die ersten und wichtigsten Schritte zur Gesittung machten die Menschen, als sie den Gebrauch des Feuers lernten, als sie Hütten zu bauen und sich in Felle zu kleiden begannen, als die Ehe und das häusliche Leben anfieng [2], als die Sprache, ursprünglich gleichfalls nicht durch Uebereinkunft, sondern ebenso, wie die Töne der Thiere, als der natürliche Ausdruck für gewisse Vorstellungen und Empfindungen, sich entwickelte [3]. Je älter das Menschengeschlecht wurde, um so mehr lernte es Fertigkeiten und Künste, welche zur Erhaltung des Lebens und zum Lebensgenuss dienen; es erlernte dieselben zunächst an der Hand der Erfahrung, durch seine Natur genöthigt, durch das Bedürfniss gedrängt; was so gefunden war, wurde dann durch Nachdenken vervollkommnet, indem die Begabteren den Uebrigen als Lehrer vorangiengen [4]. In derselben Weise ent-

1) V, 922—1008. M. vgl. hiemit, was Plato Polit. 274, B. Arist. Polit. II, 8. 1269, a, 4 sagt. Die Schilderung des Lucrez scheint Horaz Serm. I, 3, 99 ff. zu berücksichtigen.

2) M. s. hierüber Lucr. V, 1009—1025.

3) Seine Ansicht über die Entstehung der Sprache fasst Epikur selbst bei Diog. 75 f. dahin zusammen: τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν, ... ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα τὰ ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας. Wer endlich etwas Neues aufgebracht habe, habe auch wohl neue Wörter in Umlauf gesetzt, die er bald unwillkührlich bald mit Ueberlegung gebildet hatte. Ausführlicher setzt Lucr. V, 1026—1088 auseinander, dass die Sprache durchaus natürlichen Ursprungs sei. Ueber die Stimme Ders. IV, 522 ff. Plut. plac. IV, 19, 2.

4) Epik. b. Diog. 75: ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων [Cobet streicht τ. ἀ.] φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ τῶν αὐτὴν περιεστώτων [Cobet: ὑπὸ τῶν αὐτῶν, was aber keinen guten Sinn giebt] πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι· τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα καὶ ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν, ἐν μέν τισι θᾶττον ἐν δέ τισι βραδύτερον. Lucr. V, 1450: alle

wickelte sich das gesellschaftliche Leben. Einzelne gründeten Burgen und warfen sich zu Herrschern auf; aber mit der Zeit erregte die Macht der Könige die Eifersucht, und sie wurden erschlagen. Um der Anarchie, die nun entstand, zu steuern, wählte man Obrigkeiten und sorgte durch Strafgesetze für Ordnung [1]. Dass Epikur ebenso auch die Religion rein natürlich erklärt, wird später noch gezeigt werden.

Der Naturalismus, aus welchem diese Geschichtsansicht hervorgegangen ist, muss nun vor Allem in der Psychologie zum Vorschein kommen. Nach allem Bisherigen konnte diese nur rein materialistisch ausfallen. Die Seele ist, wie alles Wirkliche, ein Körper; im Besonderen beriefen sich die Epikureer für diesen Satz, in Uebereinstimmung mit den Stoikern, auf die Wechselwirkung von Seele und Leib [2]. Dieser Körper muss aber aus den feinsten, leichtesten und beweglichsten Atomen bestehen; diess erhellt aus der Schnelligkeit der geistigen Bewegungen, aus der augenblicklichen Auflösung der Seele nach dem Tode, und dar-

Künste *usus et impigrae simul experientia mentis paulatim docuit.* Ebd. 1103: *inque dies magis hi victum vitamque priorem — commutare novis monstrabant rebu' benigni, — ingenio qui praestabant et corde vigebant.* Diesen Voraussetzungen gemäss sucht nun Lucrez die verschiedenen Erfindungen zu erklären. Man erhielt das erste Feuer durch Blitze oder durch Entzündung von Aesten, die der Sturm an einander rieb, man lernte von der Sonne kochen (V, 1089 ff.). Zur Bearbeitung der Metalle, erst der leichtflüssigeren, nachher auch des Eisens, gaben Waldbrände Veranlassung, durch welche Erze geschmolzen wurden (V, 1239—1294). Zur Hülfe im Krieg wurden Pferde und Elephanten verwendet; anfangs versuchte man es aber auch mit Stieren und reissenden Thieren (V, 1295 ff.). Erst kleidete man sich in Felle, dann in geflochtene, erst später in gewobene Stoffe (V, 1009. 1348 ff. 1416 ff.). Den ersten Anstoss zu Pflanzung und Feldbau gab die natürliche Fortpflanzung der Gewächse (V, 1359 ff.). Die erste Musik war Nachahmung des Vogelgesangs, das erste Instrument das Rohr, durch das man den Wind pfeifen hörte; aus dieser Naturmusik ist die künstliche allmählig erwachsen (V, 1377 ff.). Zeitmaass und Ordnung lernte man von den Gestirnen (V, 1434 ff.). Verhältnissmässig spät kam die Dichtkunst und die Schreibkunst auf (V, 1438 ff.). — M. vgl. hiezu was Bd. I, 633, 3. 4 aus Demokrit angeführt ist.

1) Lucr. V, 1106 ff.

2) Lucr. III, 161 ff. Diog. 67; s. o. 372, 1.

aus, dass der entseelte Körper so schwer ist, wie der beseelte [1]. Epikur beschrieb daher die Seele, auch hierin mit den Stoikern zusammentreffend, als einen feuer- und luftartigen Stoff [2], oder genauer als zusammengesetzt aus einem feurigen, einem luftigen, einem dunstartigen und einem vierten, namenlosen Stoffe, welcher aus den allerfeinsten und beweglichsten Atomen bestehen und die Ursache der Empfindung sein sollte [3]. Je nachdem in der Mischung dieser Stoffe der eine oder der andere überwiegt, bestimmt sich das Temperament der Menschen so oder anders [4]. Diesen Seelenstoff denkt sich Epikur, wie die Stoiker, als Ableger der elterlichen Seelen durch die Zeugung entstanden [5], und durch den ganzen Leib verbreitet [6], mit dem desshalb auch die Seele wachsen soll [7]; zugleich macht er aber eine ähnliche Unterscheidung, wie sie jene durch ihre Lehre vom ἡγεμονικὸν gemacht hatten [8]: nur der vernunftlose Theil der Seele soll den ganzen Körper als sein Lebensprincip durchdringen, der vernünftige dagegen in der Brust seinen Sitz haben [9]. Diesem allein gehört

1) Lucr. III, 177 ff. vgl. Diog. 63.

2) B. Diog. 63: ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα (der Leib) παρεσπαρμένον· προςεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι. 66: ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλοτάτων πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός.

3) Lucr. III, 231 ff. 269 ff. Plut. plac. IV, 3, 5 (Stob. I, 798); vgl. Alex. Aphr. De an. 127, b, u.

4) Lucr. III, 288 ff.

5) Nach Plut. plac. V, 3, 5 hielt er den Samen für ein ἀπόσπασμα ψυχῆς καὶ σώματος, und da er (ebd. 5, 1) auch ein weibliches σπέρμα annahm, so muss er die Entstehung der Seele des Kindes aus einer Mischung von Seelenatomen der beiden Eltern hergeleitet haben. Der Fötus sollte, wie bei Demokrit (Bd. I, 615, 1), schon im Mutterleib gesäugt werden. Ebd. V, 16, 1.

6) Diog. 63. s. o. Lucr. III, 216. 276 ff. 323 ff. 370 ff.

7) Metrodor (oder wer sonst) π. αἰσθητῶν (Vol. Herc. VI) col. 7.

8) Und insofern widerspricht Lucr. III, 98 ff. der Behauptung (worüber Bd. I, 323. II, b, 717 f.), dass die Seele die Harmonie des Körpers sei, wiewohl Epikur (b. Philop. De an. E, 1, u.) einen von den platonischen Einwürfen dagegen bestritten hatte.

9) Diog. 66. Lucr. III, 94 ff. 136 ff. 396 ff. 613 f. Plut. plac. IV, 4, 3. Lucr. nennt den vernünftigen Theil *animus* oder *mens*, den unvernünftigen *anima*. Die Angabe pl. phil. IV, 23, 2, dass Epikur die Empfindung in die Sinneswerkzeuge selbst (mithin in die unvernünftige Seele) verlege, weil das

die geistige Thätigkeit, die Wahrnehmung und die Vorstellung, die Bewegung des Willens und des Gemüths an, von ihm hängt in letzter Beziehung auch das Leben selbst ab, und wenn gleich beide zusammen nur Ein Wesen ausmachen, so können sie sich doch in verschiedenem Zustand befinden, der Geist kann heiter sein, während der Körper und die vernunftlose Seele Schmerz empfindet, und umgekehrt, ja es können Theile der vernunftlosen Seele durch körperliche Verstümmelung verloren gehen, ohne dass darum die vernünftige und mit ihr das Leben entweicht [1]). Nur wenn das Band zwischen Seele und Leib ganz gelöst wird, vermag auch die Seele nicht länger fortzudauern, sondern ihre Atome, von der schützenden leiblichen Umhüllung nicht mehr zusammengehalten, zerstreuen sich vermöge ihrer Leichtigkeit und Beweglichkeit augenblicklich; in Folge dessen geht dann aber auch der Leib, da er seinerseits die Seele gleichfalls nicht entbehren kann, in Verwesung über [2]). Glaubt man aber, durch diese Ansicht würde dem Menschen die trostloseste Aussicht in die Zukunft eröffnet, so findet Epikur diess unbegreiflich, da ja mit dem Leben auch jede Empfindung eines Uebels aufhöre [3]),

ἡγεμονικὸν leidenslos sei, kann nach dem sogleich Anzuführenden nicht wohl richtig sein.

1) Diog. und Lucr. a. d. a. O. Auch im Schlaf soll nach Lucr. IV, 913 ff. (vgl. Tertull. De an. 43) ein Theil der *anima* den Körper verlassen, ein anderer in den Körper zurückgedrängt werden, und nichts anderes wollen wohl auch die etwas unklaren Worte Epikur's b. Diog. 66 besagen.

2) Epik. b. Diog. 64 f. Sehr ausführlich beweist Lucr. III, 417—827 die Sterblichkeit der Seele, die sich übrigens auf epikureischem Standpunkt von selbst verstand. Andere Stellen, wie Plut. n. p. suav. vivi 27, 1. 3. 30, 5. Sext. Math. IX, 72, brauchen kaum angeführt zu werden. Sehr bezeichnend tritt aber hier gerade der Gegensatz des Stoicismus und Epikureismus hervor. Dort ist es die Seele, welche den Leib, hier der Leib, welcher die Seele zusammenhält; dort überlebt daher die Seele den Leib, hier ist diess unmöglich. Im Stoicismus fühlt sich der Geist als die Macht über das Aeussere, und so auch über den eigenen Körper; im Epikureismus stellt er sich ihm gleich und macht sich von ihm abhängig.

3) Epik. b. Diog. 124—127; z. B. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. Ders. b. Sext. Pyrrh. III, 229 (Alex. Aphr. Anal. pri. 117, m. Top. 9, u. Gell. N. A. II, 8, 1. Stob. Serm.

und die Zeit, in der wir nicht mehr sind, uns so wenig berühre, wie die, in der wir noch nicht gewesen sind [1]); ja er ist der Meinung, seine Lehre allein vermöge uns über den Tod zu beruhigen, da sie allein die Furcht vor der Unterwelt und ihren Schrecknissen gründlich aufhebe [2]). Diess werden wir nun auch ganz natürlich finden; um so auffallender erscheint beim ersten Anblick jene Unterscheidung der vernünftigen und der unvernünftigen Seele in einer so durchaus materialistischen Psychologie; indessen ist sie doch um nichts befremdender, als die entsprechenden Bestimmungen der stoischen Lehre, und wenn sich diese aus dem ethischen Gegensatz der Sinnlichkeit und der Vernunft erklären, so werden wir auch in Epikur's Ethik dem gleichen Gegensatz zwischen der allgemeinen und der sinnlichen Seite des Geistes begegnen. So theilt Epikur mit den Stoikern auch die Annahme einer himmlischen Herkunft des Menschen [3]), und soll auch damit hier zunächst nur gesagt sein, dass der Mensch, wie die lebenden Wesen überhaupt, ätherische Stoffe in sich habe, so knüpft sich doch hieran, ähnlich wie bei den Stoikern, die ebenbesprochene Unterscheidung des Edleren und Unedleren im Menschen, welche in letzter Beziehung doch nichts anderes ist, als ein materialistischer Ausdruck für den Unterschied des Geistes von der Materie.

Von den Erscheinungen des Seelenlebens bringt Epikur zunächst die sinnliche Wahrnehmung mit den allgemeinen Grundlagen seiner Naturlehre durch die demokritische Lehre von den Idolen in Verbindung. Von der Oberfläche der Körper — diess ist das Wesentliche dieser Vorstellung — lösen sich beständig ungemein feine Theilchen ab, welche vermöge dieser ihrer Feinheit die weitesten Räume in unendlich kleiner Zeit, durch's Leere

118, 30): ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Lucr. III, 828—975.

1) Lucr. III, 830 ff.

2) Diog. 81. 142. Lucr. III, 37 ff.

3) Lucr. II, 991: *denique coelesti sumus omnes semine oriundi* u. s. w.
999: *cedit item retro de terra quod fuit ante*
in terras: et quod missum est ex aetheris oris
id rursum coeli rellatum templa receptant.

dringend [1]), durcheilen. Viele von diesen Ausflüssen werden nun allerdings bald nach ihrer Entstehung durch irgend einen Widerstand aufgehalten oder in Verwirrung gebracht; in anderen dagegen bewahren die Atome noch längere Zeit dieselbe Stellung und Verbindung, welche sie in den Körpern selbst gehabt haben, so dass sie ein Bild von den Dingen gewähren, welchem nur die körperliche Dichtigkeit fehlt. Indem diese Bilder durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge in die Seele eindringen, entstehen unsere Vorstellungen von den Dingen [2]). Auch diejenigen Vorstellungen, denen kein wirkliches Objekt entspricht, sind auf solche der Seele gegenwärtige Bilder zurückzuführen [3]); denn theils dauern die Bilder der Dinge oft länger, als die Dinge selbst [4]), theils entstehen durch zufällige Verbindung von Atomen nicht selten Bilder in der Luft, die von keinem ihnen ähnlichen Körper herrühren, theils vermischen sich auch verschiedenartige Bilder auf dem Wege zu unseren Sinnen; die Vorstellung eines Centauren z. B. entsteht dadurch, dass das Bild eines Menschen sich mit dem eines Pferdes — nicht etwa nur in unserer Vorstellung, sondern vorher schon im Idol — verbindet [5]). Wenn uns endlich unsere Wahrnehmung wirkliche Gegenstände unrichtig oder unvollständig darstellt, so haben wir auch dieses nur daraus zu erklären, dass die Bilder derselben verändert oder verstümmelt worden sind, ehe sie unsere Sinne erreicht haben [6]). Und in dieser Erklärung

1) Demokrit, von dem Epikur diese Theorie im Uebrigen entlehnt hat, lässt sie statt dessen die vor ihnen liegende Luft gestalten; s. Bd. I, 627.

2) Epik. b. Diog. X, 46—50. 52 f. und in den Bruchstücken des zweiten Buchs περὶ φύσεως. Lucr. IV, 26—266. 722 ff. vgl. VI, 921 ff. Cic. ad Famil. XV, 16. Plut. qu. conv. VIII, 10, 2, 2 f. plac. IV, 3, 1. 19, 2. Sext. Math. VII, 206 ff. Gell. N. A. V, 16. Macrob. Sat. VII, 14. Zu der Lehre von den Idolen gehört auch, was Lucr. IV, 267 ff. 568 ff. Plut. plac. IV, 14, 2 über die Spiegelbilder und das Echo sagt.

3) So z. B. die Vorstellungen der Träumenden und Verrückten, aber überhaupt alle leeren Einbildungen Diog. 32. Lucr. IV, 730 ff.

4) Plut. def. orac. 19, S. 420: εἰ δὲ χρὴ γελᾷν ἐν φιλοσοφίᾳ τὰ εἴδωλα γελαστέον τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα, ἃ ποιμαίνουσιν (sc. οἱ Ἐπικούρειοι) ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐμφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντη τὰ μὲν ἔτι ζώντων τὰ δὲ πάλαι κατακαέντων ἢ κατασαπέντων ἀποῤῥυέντα.

5) Lucr. a. a. O.

6) Sext. a. a. O. Lucr. IV, 351 ff.

unserer Vorstellungen lässt sich die epikureïsche Schule auch durch die Thatsache nicht stören, dass wir die Vorstellungen aller möglichen Dinge beliebig in uns hervorrufen können; diess soll vielmehr nur davon herrühren, dass wir beständig von unendlich vielen Bildern umgeben sind, welche wir aber nur dann wahrnehmen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten; ebenso wird die scheinbare Bewegung der Gestalten, welche wir im Traum sehen, aus der raschen Aufeinanderfolge ähnlicher Idole erklärt, die uns als eine Veränderung eines und desselben Bildes erscheine [1]. Doch soll neben dem blossen Aufnehmen der uns von aussen gegebenen Bilder auch eine selbstthätige Bewegung in Beziehung auf dieselben stattfinden, welche sich an die durch den äusseren Eindruck in der Seele bewirkte Bewegung zwar anschliesse, aber doch nicht als ihre blosse Fortsetzung zu betrachten sei; aus dieser Selbstthätigkeit entspringt die Meinung, und ebendesshalb ist die Meinung nicht ebenso nothwendig und ausnahmslos wahr, wie die Sinnesempfindung, sondern sie kann mit dieser übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, wahr oder falsch sein [2]. Die Bedingungen ihrer Wahrheit oder Unwahrheit sind schon früher untersucht worden [3].

Aus dem Vorstellen geht auch das Wollen und Handeln hervor, indem die Seele durch die Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird, und diese Bewegung sich von ihr aus dem Körper mittheilt [4]. Genauere psychologische Untersuchungen über das Wesen des Willens scheint aber Epikur nicht angestellt zu haben;

1) Lucr. IV, 766—819 und über das unausgesetzte Ausströmen von Bildern V. 141 ff. Diog. 48.

2) Epik. b. Diog. X, 51: τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν, διάληψιν (al.: διάλειψιν; der Sinn scheint bei beiden Lesarten der gleiche: eine von dem sinnlichen Eindruck getrennte Bewegung) δ' ἔχουσαν. κατὰ δὲ ταύτην τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ (sinnlicher Eindruck) διάληψιν (al.: διάλειψιν) δ' ἔχουσαν ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ψεῦδος γίνεται, ἐὰν δὲ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ἀληθές.

3) Was die Terminologie betrifft, so nannte Epikur nach Plut. plac. IV, 8, 2. Diog. 32 das Wahrnehmungsvermögen αἴσθησις, die Wahrnehmung ἐπαίσθημα.

4) Lucr. IV, 874 ff. Vergl. Galen de Hippocr. et Plat. V, 2. Bd. V, 367 K.

sein einziges Interesse liegt hier in der Rettung der Willensfreiheit. Diese hält er für unbedingt nothwendig, wenn etwas in unseren Handlungen unser eigenes Werk sein soll, wenn wir auf die sittliche Zurechnung nicht verzichten, und uns nicht einer trostlosen unerbittlichen Nothwendigkeit preisgeben wollen [1]. Um sie möglich zu machen, hatte Epikur, wie wir früher gesehen haben, den Zufall in die Bewegung der Atome eingeführt; aus demselben Grunde bestreitet er die Wahrheit der disjunktiven Sätze, welche sich auf Zukünftiges beziehen [2]. Doch wollte er in letzterer Beziehung ohne Zweifel [3] eigentlich nicht die formale Richtigkeit der Disjunktion, sondern nur die materielle Wahrheit der beiden Satzglieder angreifen; d. h. er läugnete nicht, dass von contradictorisch entgegengesetzten Fällen der eine oder der andere eintreten müsse, dass es wahr sei, wenn gesagt wird: Epikur wird morgen entweder leben oder nicht leben, sondern er bestritt nur die beiden Sätze, jeden für sich genommen, er läugnete sowohl die Wahrheit des Satzes: Epikur wird leben, als die des entgegenstehenden: Epikur wird nicht leben, weil sowohl der eine als der andere erst durch das wirkliche Eintreten des jetzt noch ungewissen Erfolgs wahr werde [4]. Hierüber wird er

1) B. Diog. 133 f.: τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον· ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν.

2) Cic. N. D. I, 25, 70: *(Epicurus) pertimuit, ne, si concessum esset hujusmodi aliquid: aut vivet cras aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium; totum hoc: aut etiam aut non negavit esse necessarium.* Dasselbe Acad. II, 30. 97. De fato 10, 21.

3) Vgl. Steinhart S. 466 des mehrerwähnten werthvollen Artikels.

4) Wenigstens sagt Cic. de fato 16, 37 mit Beziehung auf die vorliegende Frage: *nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales propositiones nec veras nec falsas esse dicunt, aut cum id pudet illud tamen dicunt, quod est impudentius, veras esse ex contrariis disjunctiones, sed quae in his enuntiata essent eorum neutrum esse verum.* Cic. thut nun zwar hiezu den Ausruf: *o admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam dicendi!* indessen hat er dazu kein Recht, denn der Satz: es wird entweder A oder B erfolgen, ist nicht gleichbedeutend mit dem Satze: es lässt sich entweder von A oder von B behaupten, dass es erfolgen werde; Epikur konnte daher recht wohl jenen zugeben, und diesen läugnen. Wirklich folgt er auch hierin nur dem Aristoteles; s. Bd. II, b, 157, 5.

daher weniger zu tadeln sein, als dafür, dass er die Natur des Willens und den Begriff der Freiheit nicht gründlicher untersucht, und dass er überhaupt auch die Psychologie ebenso dürftig und oberflächlich behandelt hat, wie die ganze Physik.

4. Die Religionsphilosophie.

Epikur selbst freilich ist von den Ergebnissen seiner physikalischen Untersuchungen vollkommen befriedigt. Durch seine Ansicht über die Gründe der Dinge hofft er nicht allein den Aberglauben der polytheistischen Götterverehrung, sondern auch das Vorurtheil von dem Walten einer Vorsehung gründlich beseitigt zu haben. Diese beiden Meinungen stellt er nämlich ganz auf die gleiche Linie. Die Vorstellungen des Volks von den Göttern sind so verkehrt, dass Epikur glaubt, nur wer sie annehme, begehe eine Gottlosigkeit, nicht wer sie zerstöre [1]; die Religion hat, wie Lucrez sagt [2], die grössten Uebel verursacht, und der Mann, welcher sie durch eine natürliche Weltanschauung verdrängt hat, ist als der Sieger über den gefährlichsten Feind der Menschheit zu preisen; auch Epikur's wegwerfende Urtheile über die Dichtkunst galten zunächst den religiösen Irrthümern, die von ihr genährt werden [3]. Aber auch der Vorsehungsglaube ist, wie er glaubt, um nichts besser, als die Volksreligion, auch er wird von den Epikureern als ein Mährchen bezeichnet [4], und in der fatalisti-

1) B. Diog. X, 123: οἵους δ' αὐτοὺς [τοὺς θεοὺς] οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προςάπτων. Vgl. Cic. N. D. I, 16, 42 f.

2) III, 14 ff. VI, 49 ff., besonders aber in der berühmten Stelle I, 62 ff.:

Humana ante oculos foede cum vita jaceret
in terris oppressa gravi sub relligione,
quae caput a coeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans u. s. w. bis zu

V. 101: *tantum relligio potuit suadere malorum.* Vgl. auch Epik. b. Diog. 81 und oben S. 359, 1. 370, 2.

3) Heraklit. Alleg. Homer. c. 4: ('Επίκουρος) ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος. Ebd. c. 75.

4) Plut. def. orac. 19, S. 420: 'Επικουρείων δὲ χλευασμοὺς καὶ γέλωτας οὔτι φοβητέον οἷς τολμῶσι χρῆσθαι καὶ κατὰ τῆς προνοίας μῦθον αὐτὴν ἀποκαλοῦντες.

schen Form, die er bei den Stoikern hatte, sogar für noch schlimmer erklärt als der Volksglaube [1]). Wie könnte auch, fragen sie, die göttliche Vorsehung die Schöpferin einer Welt sein, in der so unzählig viel Uebles ist, in der so oft der Edle misshandelt wird, das Laster triumphirt? wie könnte eine Welt um des Menschen willen geschaffen sein, deren kleinerer Theil überhaupt für den Menschen bewohnbar ist? wie sollte eine Natur seinem Besten dienen, die sein Leben und seine Werke so tausendfältig gefährdet, ja die ihn hülfloser als jedes Thier, in die Welt schickt? Wie sollen wir uns andererseits Wesen vorstellen, welche das unendliche Weltall zu regieren, und Alles an allen Orten zugleich allgegenwärtig zu schaffen im Stande wären? [2]) Was hätte diese Wesen zur Weltschöpfung bestimmen sollen, und woher konnten sie wissen, was und wie sie es schaffen sollten, wenn ihnen nicht die Natur mit ihrem Beispiel vorangieng? [3]) Wie könnte endlich die Gottheit das selige Wesen sein, das sie doch sein muss, wenn sie die ganze Last der Fürsorge für alle Dinge und Vorgänge in der Welt auf sich nehmen, oder gar selbst in dem Körper der Welt sich mit herumwälzen müsste? [4]) wie könnten auch wir einem solchen Gott gegenüber, der sich um Alles kümmert, ohne Furcht sein? [5]) — Mit den Göttern des Volks werden natürlich auch die Dämonen [6]), mit der Vorsehung wird auch die Nothwendigkeit des Gebets [7]) und

n. p. suav. vivi 21, 2: διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπιγεγραμμένην. Bei Cic. N. D. I, 8, 18 nennt der Epikureer die πρόνοια eine *anus fatidica*, wozu sie freilich von dem Weissagungsaberglauben der Stoiker nicht selten gemacht wurde.

1) S. o. 391, 1.

2) Lucr. V, 196 ff. II, 1090 ff. Plut. plac. I, 7, 10. Vgl. auch die Disputation des Stoikers und Epikureers b. Lucian Jup. trag. c. 35 ff., namentlich c. 46 f.

3) Lucr. V, 165 ff. (vgl. S. 370, 2). Plut. plac. I, 7, 8 f.

4) Diog. 76 f. 97. 113. (s. S. 370, 2). Cic. N. D. I, 20, 52 ff. Plut. plac. I, 7, 7.

5) Cic. a. a. O. 54.

6) Plut. def. orac. 19. plac. I, 83.

7) Gegen diese richtet Hermarchus b. Prokl. in Tim. 66, E den Fangschluss: wenn zu Allem Gebet nöthig sei, sei es auch zum Gebet selbst nöthig, und so fort in's Unendliche.

die Weissagung geläugnet [1], welche die Stoiker aus jener abgeleitet hatten. Alle diese Vorstellungen sind nach Epikur nur aus Unwissenheit und Furcht entstanden: die Bilder, welche in Träumen geschaut werden, wurden mit wirklichen Wesen verwechselt, die Regelmässigkeit in der Bewegung der Himmelskörper wurde von den Unwissenden auf Götter zurückgeführt, Vorgänge, die mit anderen zufällig zusammentrafen, wurden für Vorzeichen derselben gehalten, schreckenerregende Naturerscheinungen, wie Gewitter und Erdbeben, erzeugten in den Gemüthern die Furcht vor höheren Mächten [2]. Die Furcht ist daher auch fortwährend die Grundstimmung der Religion [3], wie umgekehrt die Befreiung von dieser Furcht die wesentlichste Aufgabe der Philosophie ist.

Nichtsdestoweniger wollte auch Epikur den Glauben an Götter nicht aufgeben [4]. Dass diess nur eine unwahre Anbequemung an die allgemeine Meinung gewesen sei [5], ist gewiss ein ungerechter Vorwurf; denn theils machen die epikureïschen Erklärungen über die Götter durchaus den Eindruck der Aufrichtigkeit, theils konnte auch der erklärte Atheismus in jener Zeit schwerlich Gefahr bringen, und wäre wohl jedenfalls ebenso leicht verziehen worden, als der epikureïsche Deismus, der ja die Volksgötter gleichfalls ganz unumwunden läugnete. Wir können aber auch noch nachweisen, was Epikur zu der Annahme von Göttern veranlasste. Einestheils schien ihm nämlich die Allgemeinheit des Götterglaubens seine objektive Wahrheit zu beweisen, und er erklärte aus diesem Grunde das Dasein der Götter

1) Diog. 135. Lucr. V, 379 ff. (gegen die vorbedeutenden Blitze). Plut. plac. V, 1, 2. Cic. N. D. I, 20, 55. Divin. II, 17, 40. Tertull. De an. 46.

2) Lucr. V, 1159—1238, vgl. IV, 33 f. VI, 49 ff. Sext. Matth. IX, 25. VI, 19, und die Vorbedeutungen betreffend Diog. 98. 115.

3) Diese Ansicht tritt besonders bei Lucrez (s. o. 392, 2) hervor, der kaum jemals der Religion erwähnt, ohne die Angst und Scheu, durch welche sie das Menschengeschlecht niedergedrückt habe, mit den stärksten Farben zu schildern. M. s. auch Plut. n. p. suav. v. 21, 10. Cic. N. D. I, 20, 54.

4) Er hatte darüber eigene Schriften, περὶ θεῶν und π. ὁσιότητος, verfasst; Diog. 27. Cic. N. D. I, 41, 115. Plut. n. p. suav. v. 21, 11.

5) Posidonius b. Cic. N. D. I, 44, 123 vgl. 30, 85. III, 1, 3. Plut. a. a. O.

für etwas unmittelbar Gewisses, in unseren natürlichen Begriffen (πρόληψις) Begründetes [1]; was er mit seiner sensualistischen Erkenntnisstheorie ohne Zweifel durch die Annahme ausglich, dass die πρόληψις, welche uns vom Dasein der Götter überzeugt, aus der wirklichen Anschauung göttlicher Wesen, aus der Wahrnehmung jener Bilder entstanden sei, von denen schon Demokrit den Götterglauben hergeleitet hatte [2]. Neben diesem theoretischen Grunde wirkte aber bei Epikur auch das ästhetisch-religiöse Interesse, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen [3]; und dasselbe Ideal ist es, durch welches der ganze Inhalt seiner Vorstellung über die Götter bestimmt wird. Seine Götter sind daher durchaus menschenähnlich. Nur solche menschenähnliche Wesen kennt die religiöse Vorstellung;

1) Epik. b. Diog. 123: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις. Ausführlicher der Epikureer b. Cic. N. D. I, 16, 43: *solus enim [Epicurus] vidit, primum esse Deos quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum? quam appellat* πρόληψιν *Epicurus* u. s. w. Diese Angaben sind freilich mit Vorsicht aufzunehmen, da Cicero seine Vorstellung von den angeborenen Begriffen einzumischen scheint; da er sich aber ausdrücklich, wohl nach Philodemus, auf Epikur's Schrift περὶ κανόνος beruft, so werden wir doch annehmen dürfen, was auch Diog. 124 bestätigt, dass der Götterglaube von Epikur auf eine allgemeine πρόληψις gegründet wurde.

2) Für diese Ansicht spricht neben der Consequenz des epikureischen Systems namentlich auch die Stelle bei Cic. N. D. I, 18, 46, wo über die Gestalt der Götter bemerkt ist: *a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam Deorum. quae enim alia forma occurrit unquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti?* Die φυσικὴ πρόληψις wird hier auf die Wahrnehmung der εἴδωλα zurückgeführt. Ebenso ebd. 19, 49 und bei Lucr. VI, 76: *de corpore quae sancto simulacra feruntur in mentes hominum divinae nuntia formae.*

3) Vgl. Diog. 121. Cic. N. D. I, 17, 45: *si nihil aliud quaereremus, nisi ut Deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum; nam et praestans Deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima . . . et metus omnis a vi atque ira Deorum pulsus esset.* Ebd. 20, 56: wir fürchten die Götter nicht, *et pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem.* Ebd. 41, 115 f. Sen. Benef. IV, 19, 3: Epikur hat jede Beziehung der Gottheit zur Welt abgebrochen. Nichtsdestoweniger verlangt er, dass man sie verehre, wie einen Vater, *propter majestatem ejus eximiam singularemque naturam.*

oder wie Epikur diess auffasst: nur solche erscheinen uns in den Bildern der Götter, die sich uns bald im Schlaf, bald in wachem Zustande darstellen; und auch das Nachdenken überzeugt uns, dass die menschliche Gestalt die schönste ist, dass ihr allein die Vernunft inwohnt, und dass sie sich für selige Wesen am meisten eignet [1]). Gieng doch Epikur so weit, dass er seinen Göttern selbst den Geschlechtsunterschied beilegte [2]). Aber doch soll alles das von ihnen entfernt werden, was für die göttliche Natur nicht passt. Die zwei wesentlichsten Merkmale des Göttlichen sind aber nach Epikur die Unvergänglichkeit und die Seligkeit [3]). Diese würden beide, wie er glaubt, nothleiden, wenn wir den Körpern der Götter die dichte Leiblichkeit der unsrigen zuschreiben wollten; wir können ihnen daher nur ein Analogon unseres Leibes, eine ätherische, aus den feinsten Atomen bestehende Gestalt beilegen [4]). Natürlich taugen sie aber mit diesen ätherischen Leibern nicht in eine Welt, die der unsrigen ähnlich wäre, ja sie dürfen überhaupt in keiner Welt wohnen, wenn nicht der endliche Untergang derselben auch sie ereilen, und die Furcht davor ihre Seligkeit trüben soll; Epikur weist ihnen daher die Intermundien als Wohnort an, wo sie, wie Lucrez sagt, von keinem Unwetter belästigt, unter ewig heiterem Himmel hausen [5]). Ebensowenig kann den Göttern eine Sorge um die Welt und die Angelegen-

1) Cic. N. D. I, 18, 46; s. o. Divin. II, 17, 40. Sext. Pyrrh. III, 218. Plut. pl. phil. I, 7, 18 (Stob. I, 66). Phädr. (Philodem.) fragm. col. 7 f. Metrodor π. αἰσθητῶν (Vol. Herc. VI) col. 10 ff. Ebd. col. 16. 21 gegen die Kugelgestalt der stoischen Götter, d. h. der als Götter verehrten Gestirne.

2) Cic. N. D. I, 34, 95.

3) Epik. b. Diog. 123: πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων . . . μηδὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόςαπτε u. s. w. Ebd. 139. Cic. N. D. I, 17, 45. 19, 51. Lucr. II, 646 f. V, 165 u. A.

4) Cic. N. D. II, 23, 59. I, 18, 49. 25, 71. 26, 74 f. Divin. II, 17, 40. Lucr. V, 148 ff. Metrodor. π. αἰσθητ. col. 7. Plut. a. a. O. Epikur hat, wie Cic. sagt, *monogrammos Deos*, seine Götter haben nur *quasi corpus* und *quasi sanguinem*, sie sind *perlucidi et perflabiles*, oder nach Lucr. *tenues*, so dass sie nicht berührt werden können, und ebendesshalb (vgl. Metrodor) unzerstörbar.

5) Cic. Divin. II, 17, 40. Lucr. II, 646 ff. III, 18 ff. V, 146 ff. Sen. Benef. IV, 19, 2.

heiten der Menschen auferlegt werden, wenn wir nicht ihre Seligkeit durch die mühseligste Geschäftigkeit zerstören wollen; sondern völlig frei von Sorgen und Mühen, schlechthin unbekümmert um die Welt müssen sie in seliger Betrachtung ihrer unveränderlichen Vortrefflichkeit das reinste Glück geniessen [1]. Wie sich die epikureïsche Schule dieses Glück ausmalte, sagt uns namentlich Philodemus [2]. Die Götter sind frei vom Schlafe, der ja doch immer ein theilweiser Tod ist, und dessen Wesen, die ohne jede Anstrengung leben, entbehren können. Dagegen glaubt der Epikureer, dass sie der Nahrung doch bedürfen, nur dass diese natürlich ihrer Leiblichkeit angemessen sein muss. Ebenso brauchen sie Wohnungen [3], wie ja jedes Wesen seinen Aufenthaltsort hat. Wollten wir ihnen ferner die Sprache nehmen, so würden wir sie des höchsten Genusses, der Unterhaltung mit Ihresgleichen, berauben; ja Philodemus findet es sogar wahrscheinlich, dass sie sich der griechischen oder einer nahe verwandten Sprache mit der höchsten Vollkommenheit bedienen [4]. Er denkt sich seine Götter mit Einem Wort wie eine Gesellschaft epikureïscher Philosophen, die Alles hat, was sie sich

1) Epik. b. Diog. 77. 97. 139. Cic. N. D. I, 19, 51 ff. (wo u. A.: *nos autem beatam vitam in animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus,* was daher Beides den Göttern vor Allem beizulegen sei). Legg. I, 7, 21. Lucr. II, 646 ff. III, 1092. IV, 83. VI, 57. Sen. Benef. IV, 4, 1. 19, 2 u. A. Vgl. S. 370. 393, 4. 395, 3.

2) In den Bruchstücken seiner Schrift: περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχουμένης διαγωγῆς, κατὰ Ζήνωνα (so wird der Titel von dem Herausgeber, Vol. Herc. VI, ergänzt) col. 12 ff.

3) Auf diese nämlich, nicht auf gemeinsame Mahle, werden nach dem unmittelbar Folgenden die κλίσια (wenn die Ergänzung richtig ist) der Götter zu beziehen sein, von denen nach col. 13, 20 Hermarchus und Pythokles gesprochen hatten.

4) Col. 14 mit dem naïven Grunde: λέγονται μὴ πολὺ διαφερούσαις κατὰ τὰς ἀρθρώσεις χρῆσθαι φωναῖς, καὶ μόνον οἴδαμεν γεγονότας θεοὺς Ἑλληνίδι γλώττῃ χρωμένους. Das Erstere scheint auf die Wörter zu gehen, die Homer aus der Göttersprache anführt, das Andere auf Erzählungen von Göttererscheinungen; denn an Menschen, welche nachmals Götter geworden wären, zu denken (wie der neapolitanische Herausgeber), verbieten alle Voraussetzungen des Systems. Auf diese „μυθολογία Ἐπικούρου“ bezieht sich die skeptische Frage, ob die Gottheit mit Sprache begabt oder sprachlos sei, welche Sext. Math. IX, 178, wahrscheinlich nach Karneades, stellt.

wünschen mag: ewiges Leben, keine Sorge, und fortwährende Gelegenheit zu angenehmer Unterhaltung. Nur solche Götter sind auch, wie die Epikureer meinen [1]), nicht zu fürchten, nur sie werden frei und rein, blos um ihrer Vortrefflichkeit willen verehrt [2]). Dieser Götter sind es aber unzählige; denn wenn die Zahl der sterblichen Wesen unbegrenzt ist, so erfordert das Gesetz der Gleichheit, dass die der unsterblichen nicht geringer sei [3]), und wenn wir uns nur eine beschränkte Zahl von Göttern vorstellen, so rührt diess nur daher, dass wir die unzähligen Bilder, die von den Göttern aus unsere Seele treffen, um ihrer Aehnlichkeit willen verwechseln [4]). Wiewohl sich aber die Epi-

1) Cic. N. D. I, 20, 54 ff. Sen. Benef. IV, 19, 1.

2) Ueber diese Götterverehrung sagt Philodem. De Mus. IV (V. Herc. I) col. 4: die Gottheit bedürfe ihrer zwar nicht, uns aber sei es naturgemäss, sie ihr zu erweisen, μάλιστα μὲν οσίαις προλήψεσιν [nicht: θεολήψ.], ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς κατὰ τὸ πάτριον παραδεδομένοις ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος.

3) Cic. a. a. O. I, 19, 50, wo aber der Zusatz: *et si quae interimant* u. s. f. nur auf Cicero's Rechnung kommt, denn Epikur kann seine müssigen Götter nicht als die welterhaltenden Wesen beschrieben haben.

4) Cic. N. D. I, 19, 49: *(Epicurus) docet eam esse vim et naturam Deorum ut primum non sensu sed mente cernatur: nec soliditate quadam nec ad numerum ut ea, quae ille propter firmitatem* στερέμνια *appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis: cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad Deos* (statt dieses sinnstörenden *Deos* ist wohl *nos* zu lesen, m. s. die Commentatoren in der Ausg. v. Moser und Creuzer) *affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.* Diese Worte wollen wohl besagen: die Vorstellung der Götter entstehe uns nicht, wie die der massenhaften Körper, dadurch, dass mehrere von demselben Gegenstand ausgehende Bilder unsere Sinne treffen (*nec soliditate nec ad numerum* vgl. hiezu Diog. X, 50), sondern dadurch, dass von unzähligen göttlichen Individuen Bilder ausgehen, die sich so ähnlich sind, dass sie den gleichen Eindruck des Seligen und Unvergänglichen in uns hervorbringen. Nach dieser ciceronischen Stelle ist wohl auch die des Diogenes X, 139 zu berichtigen. Die Worte lauten: ἐν ἄλλοις δέ φησι, τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι· οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς. Die Gleichheit der meisten Ausdrücke lässt keinen Zweifel darüber übrig, dass diese Stelle auf dieselbe (vielleicht auch von Plut. plac. I, 7, 18 benützte) Quelle zurückzuführen ist, wie die ciceronische, aber in den Worten οὓς μὲν κατ' ἀρ. ὑφεστ. besagt sie das Gegentheil von dieser und von der epikureischen

kureer den Stoikern gegenüber rühmten, durch diese Theologie nicht blos mit dem Anthropomorphismus der Volksreligion übereinzustimmen, sondern ihren Polytheismus mit der Annahme unzähliger Götter noch zu überbieten [1], und wiewohl sie auch dem herkömmlichen Kultus sich nicht entziehen wollten [2], so hatten sie doch nicht das gleiche Interesse, wie jene, ihre Uebereinstimmung mit dem Volksglauben wirklich nachzuweisen. Während sich daher die Stoiker für diesen Zweck kopfüber in die Allegorie stürzten, so wird uns von einem ähnlichen Bestreben der Epikureer nichts berichtet, und nur der Dichter der Schule giebt einzelne allegorische Deutungen von Volksvorstellungen und Mythen, und zwar mit mehr Geschmack und Geschick, als die stoischen Allegoriker zu zeigen pflegen [3]. Im Uebrigen hat die Schule,

Lehre. Hier muss also ein Fehler stecken, mag er nun dem Diogenes selbst oder seinen Abschreibern zur Last fallen. Dieser Fehler ist aber nicht in dem κατ' ἀριθμὸν zu suchen, welches vielmehr auch Cicero durch *ad numerum* wiedergiebt, und die Vermuthung Steinhart's (a. a. O. S. 477), dass dafür das ungeschickte καθ' ἁρμὸν oder καθ' ἁρμοὺς (in den Fugen der Welten) zu lesen sei, ist gewiss nicht richtig, vielmehr scheint in dem theilenden οὓς μὲν — οὓς δὲ ein Missverständniss zu liegen, das durch Wortkritik schwer zu heilen ist: statt οὓς μὲν κατ' ἀριθμ. könnte man vermuthen: οὐ (oder οὐ μέντοι) κ. ἀρ.

1) M. vgl. Phädrus (Philodem. π. εὐσεβείας) Fragm. col. 7 (10), wo gegen die Stoiker gesagt wird: ἐπιδεικνύσθωσαν τοῖς πολλοῖς ἕνα μόνον [sc. θεὸν] ἅπαντα λέγοντες οὐ πολλοὺς οὐδὲ πάντας ὅσους ἡ κοινὴ φήμη παρέδωκεν, ἡμῶν οὐ μόνον ὅσους φασὶν οἱ Πανέλληνες ἀλλὰ καὶ πλείονας εἶναι λεγόντων. ἔπειθ' ὅτι τοιούτους οὐδὲ μεμήκασιν ἀπολείπειν, οἵους σέβονται πάντες καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν· ἀνθρωποειδεῖς γὰρ ἐκεῖνοι οὐ νομίζουσιν ἀλλὰ ἀέρα καὶ πνεύματα καὶ αἰθέρα, ὥστ' ἔγωγε καὶ τεθαῤῥηκότως εἴπαιμι τούτους Διαγόρου μᾶλλον πλημμελεῖν. Es wird sodann weiter ausgeführt, wie wenig die Natursubstanzen der Stoiker die Bedeutung von Göttern haben können, und dabei namentlich hervorgehoben (col. 9): τὰ θεῖα τοιαῦτα καταλείπουσιν ἃ καὶ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ φαίνεται, τοῖς δὲ πᾶσιν ἡμεῖς ἀκολούθως ἀϊδίους κἀφθάρτους εἶναι δογματίζομεν. Wir haben hier also die gleiche Erscheinung, die wir auch in neuerer Zeit erlebt haben, dass sich Deisten und Pantheisten gegenseitig der Gottlosigkeit beschuldigen, jene weil sie die Persönlichkeit, diese weil sie die lebendige Wirksamkeit an der Gottheit des Gegners vermissen.

2) S. o. 398, 2.

3) So wird Lucr. II, 598 ff. die Göttermutter auf die Erde gedeutet II, 655 die Bezeichnung Neptun, Ceres, Bacchus für das Meer, das Getreide, den Wein, gestattet, und III, 976 ff. werden die Mythen von den Strafen in der

wie auch Lucrez selbst, gegen die Volksreligion durchaus die negative Stellung einer aufklärenden Polemik, und eben hierin liegt ohne Zweifel eines ihrer wesentlichsten Verdienste.

5. Die epikureïsche Ethik. A. Die allgemeinen Grundsätze.

Die Physik sollte den Menschen von den Vorurtheilen befreien, welche seinem Glück im Wege stehen, die Ethik soll ihn positiv über das Wesen der Glückseligkeit und die Mittel zu ihrer Erreichung belehren. War nun schon in den theoretischen Theilen des Systems das Bestreben hervorgetreten, die Einzelwesen allein als das ursprünglich Wirkliche darzustellen, alle gemeinsame Ordnung dagegen nur aus dem zufälligen Zusammentreffen der Einzelwirkungen abzuleiten, so muss sich die gleiche Richtung auf dem ethischen Gebiete darin geltend machen, dass die individuelle Empfindung zur Norm und das Wohl des Individuums zum Zweck aller menschlichen Thätigkeit gemacht wird. Aber wie die Physik von der äusseren Erscheinung auf ihre verborgenen, nur dem Denken zugänglichen Gründe, und von der scheinbar zufälligen Bewegung der Atome zu einem Ganzen von gesetzmässigen Wirkungen geführt hatte, so kann auch die Ethik weder bei der sinnlichen Seite des Menschen, noch bei der selbstsüchtigen Beziehung des Einzelnen auf sich selbst stehen bleiben; indem vielmehr der Begriff des Wohlbefindens näher bestimmt wird, so zeigt sich, dass dasselbe nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blos individuellen Zwecke, nur durch die gleiche Zurückziehung des Bewusstseins in sich selbst und sein allgemeines Wesen zu erreichen ist, welche die Stoiker für das einzige Mittel zur Glückseligkeit erklärt hatten. Wir haben diese Entwicklung des epikureïschen Standpunkts in ihren wesentlichen Zügen darzustellen.

Das einzige unbedingte Gut ist nach Epikur's Ansicht die Lust, das einzige unbedingte Uebel der Schmerz [1]. Ein Beweis

Unterwelt geistvoll auf die Qualen gedeutet, welche schon in der Gegenwart aus Aberglauben und thörichten Leidenschaften entspringen.

1) Epik. b. Diog. 128 f. τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ . . ἀγαθόν . .

dieses Satzes schien dem Philosophen kaum nöthig, da uns diese Ueberzeugung unmittelbar durch die Natur gegeben sei, und in allem unserem Thun und Lassen als massgebend vorausgesetzt werde [1]; sofern aber ein solcher verlangt wurde, berief er sich auf die Thatsache, dass alle lebenden Wesen vom ersten Augenblick ihres Daseins an die Lust suchen und den Schmerz fliehen [2], dass daher die Lust überhaupt das natürliche Gut, oder der naturgemässe und in sich befriedigte Zustand jedes Wesens sei [3]. Hieraus ergiebt sich im Allgemeinen der Grundsatz, in welchem Epikur mit den älteren Hedonikern übereinstimmt, dass die Lust das Ziel aller unserer Thätigkeit sein müsse.

Indessen erhält dieser Grundsatz im epikureïschen System mehrere sehr eingreifende nähere Bestimmungen. Für's Erste nämlich ist weder die Lust noch der Schmerz etwas Einfaches, sondern es giebt verschiedene Arten und Grade der Lust und des Schmerzes, und es kann der Fall eintreten, dass wir eine Lust nur durch Verzicht auf andere, oder nur mit Schmerzen erkaufen, dass wir umgekehrt einem Schmerz nur durch Uebernahme eines anderen oder durch Verzicht auf eine Lust entgehen können. In diesem Fall räth uns Epikur, das Verhältniss der verschiedenen Lust- und Schmerzempfindungen abzuwägen, und mit Rücksicht auf den Nutzen und Schaden, den uns die einzelnen gewähren, je nach Umständen das Gute wie ein Uebles und das Ueble wie ein Gutes zu behandeln, der Lust zu entsagen, wenn uns von ihr grösserer Schmerz droht, und zur Erlangung grösse-

καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν. Ebd. 141. Cic. Fin. I, 9, 29. Tusc. V, 26, 73: *cum praesertim omne malum dolore definiat, bonum voluptate.*

1) B. Diog. 129: ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει τὸ ἀγαθὸν κρίνοντες. Plut. adv. Col. 27, 1.

2) Diog. 137. Cic. Fin. I, 7, 23. 9, 30. II, 10, 31 f. Sext. Pyrrh. III, 194. Math. XI, 96.

3) Vgl. Stob. Ekl. II, 58: τοῦτο δ' [das τέλος] οἱ κατ' Ἐπίκουρον φιλοσοφοῦντες οὐ προςδέχονται λέγειν ἐνεργούμενον, διὰ τὸ παθητικὸν ὑποτίθεσθαι τὸ τέλος, οὐ πρακτικόν· ἡδονὴ γάρ· ὅθεν καὶ τὴν ἔννοιαν ἀποδιδόασι τοῦ τέλους, τὸ οἰκείως διατεθεῖσθαι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς αὐτὸν χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλο τι ἀπάσης ἐπιβολῆς. Alex. Aphr. De an. 154, a, u.: τοῖς δὲ περὶ Ἐπίκουρον ἡδονὴ τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἔδοξεν εἶναι ἁπλῶς· προϊόντων δὲ διαρθροῦσθαι ταύτην τὴν ἡδονήν φασιν.

rer Lust Schmerzen zu übernehmen [1]. Weiter findet er aber mit Plato, dass jede positive Lust auf einem Bedürfniss, mithin auf einem Schmerz beruhe, der durch sie gehoben werden soll; und er schliesst hieraus, dass das eigentliche Wesen und Ziel aller Lust nur in der Schmerzlosigkeit bestehe [2], dass das Gute nichts anderes sei, als die Freiheit von Uebeln [3]. Während daher die Cyrenaiker nicht die Ruhe der Seele, oder die Schmerzlosigkeit, sondern nur die sanfte Gemüthsbewegung, oder die positive Lust als Zweck gesetzt hatten, und ebendesshalb die Glückseligkeit nicht in dem Gesammtzustand des Menschen, sondern in der Summe der einzelnen Genüsse suchten, so will Epikur zwar beides anerkennen, sowohl die Lust der Ruhe, als die der Bewegung, sowohl die negative, als die positive Lust [4]; aber beide stehen, nach dem eben Angeführten, nicht auf gleicher Linie, sondern der wesentliche und mittelbare Grund der Glückseligkeit liegt in der Ruhe des Gemüths, oder in der Ataraxie, die positive Lust ist nur eine mittelbare Bedingung derselben, sofern sie uns von der Unlust des unbefriedigten Bedürfnisses befreit [5]. Die Ataraxie beruht aber ebenso wesentlich auf der geistigen Be-

1) Bei Diog. 129 f. Cic. Fin. I, 14, 48. Tusc. V, 33, 95. Sen. De otio 7, 3.

2) Epik. b. Diog. 139 (Gell. N. A. II, 9, 2): ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. Ders. b. Diog. 128: τούτων γὰρ [τῶν ἐπιθυμιῶν] ἀπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπαναγαγεῖν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν. ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν· ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμὼν οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῴου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι ... τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. Ebd. 131. 144. vgl. Plut. n. p. suav. v. 3, 10. Stob. Serm. 17, 35. Lucr. II, 14 ff. Cic. Fin. I, 11, 37.

3) Epikur und Metrodor b. Plut. a. a. O. 7, 1 f.

4) Diog. 136, wo u. A. die Worte Epikur's angeführt werden: ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναὶ, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται. Ritter III, 469 vermuthet statt ἐνεργ. ἐναργείᾳ, aber ἐνεργείᾳ gibt einen ganz passenden Sinn: sie stellen sich in bewegter Thätigkeit dar. Sen. ep. 66, 45: *apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione.*

5) Daher Sen. brevit. v. 14, 2: *cum Epicuro quiescere.* Benef. IV, 4, 1: *quae maxima Epicuro felicitas videtur, nihil agit.*

schaffenheit des Menschen, wie umgekehrt die positive Lust innerhalb dieser sensualistischen Systeme auf den sinnlichen Reiz begründet werden muss. Wie es daher folgerichtig gewesen war, wenn Aristippus die körperliche Lust für die höchste hielt, so ist es umgekehrt von Epikur consequent, sie der geistigen unterzuordnen. Wenn wir die Lust für den höchsten Zweck erklären, sagt er, so meinen wir nicht die Lüste der Ausschweifenden, überhaupt nicht den (sinnlichen) Genuss, sondern diess, dass der Körper von Schmerzen und das Gemüth von Unruhe frei ist. Denn nicht Trinkgelage und Schmausereien, nicht der Genuss von Knaben und Weibern, nicht die Freuden der Tafel machen das Leben angenehm, sondern ein nüchterner Verstand, welcher die Gründe unseres Thuns und Lassens erforscht, und die grössten Feinde unserer Ruhe, die Vorurtheile vertreibt. Die Wurzel aber von dem Allem und das grösste Gut ist die Einsicht [1]). Sie allein ist es, die uns frei macht, ihren Besitz uns zu erwerben, ist es nie zu früh, noch zu spät [2]). Unsere unentbehrlichen Bedürfnisse sind einfach, denn zur Freiheit von Schmerzen ist nur Weniges nöthig, alles Uebrige dagegen gewährt theils nur eine Abwechslung im Genuss, durch welche dieser selbst nicht vermehrt wird, theils beruht es gar auf leerer Meinung [3]). Dieses Wenige ist aber

1) B. Diog. 131 f. In ähnlichem Sinn äussert sich Metrodor b. Klemens Strom. V, 614, B, wenn er im Anschluss an den platonischen Phädrus die Philosophen selig preist, welche zur Anschauung des Ewigen sich erhebend allen Uebeln entronnen seien, καθαροὶ καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν. Vgl. Dens. b. Plut. adv. Col. 17, 4: ποιήσωμέν τι καλὸν ἐπὶ καλοῖς, μονονοὺ καταδύντες ταῖς ὁμοιοπαθείαις καὶ ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ χαμαὶ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια.

2) Epik. b. Diog. 122: μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν· οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. Wer sagt, es sei für ihn zu früh oder zu spät zum Philosophiren, der sagt, πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήπω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. Ders. b. Sen. ep. 8, 7: *philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas.*

3) Epik. b. Diog. 127: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον. τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. Ebd. 149, wo noch Näheres über die einzelnen Klassen. Ebd. 144. Lucr. II, 20 ff. Cic. Fin. I, 13, 45. Tusc. V, 33, 94. Plut. n. p. su. v. 3, 10 Eustrat. Eth. N. 48, b, o. Sen. vita be. 13, 1.

leicht zu erreichen: die Natur sorgt genügend für unser Glück, wenn wir nur ihre Gaben dankbar zu würdigen wissen, und dessen, was wir haben, nicht über dem vergessen, was wir wünschen [1]; wer naturgemäss lebt, ist nie arm, und der Weise braucht bei Wasser und Brod Zeus nicht zu beneiden [2]; das Glück hat daher wenig Macht über ihn, die Hauptsache liegt am Verstande [3], und wenn es mit diesem recht bestellt ist, kann man sich auch äussere Unfälle gefallen lassen [4]. Auch der körperliche Schmerz erscheint unserem Philosophen nicht so unwiderstehlich, dass er das Glück des Weisen trüben könnte; und so unnatürlich er die stoische Apathie findet [5], so ist doch auch er der Meinung, der Weise könne selbst auf der Folter glücklich sein, er könne die heftigsten Schmerzen verlachen, ja er könne mitten unter Qualen ausrufen: ach wie süss! [6] Lässt sich in dem letzteren Ausdruck allerdings die Hohlheit eines erzwungenen Pathos, und selbst in den schönen Aeusserungen des sterbenden Philosophen über die Schmerzen seiner Krankheit [7] ein Zug selbstgefälliger Uebertreibung nicht verkennen, so ist doch der Grundsatz, um den es sich handelt, im Geist der epikureïschen Philosophie begründet und durch das eigene Verhalten ihres Urhebers bestätigt. Die Hauptsache ist nach Epikur nicht der körperliche Zustand, sondern die Beschaffenheit des Innern, denn die körperliche Lust ist von kurzer Dauer und hat viel Störendes an sich, die geisti-

1) Vgl. Sen. Benef. III, 4, 1 *(Epicuro, ... qui adsidue queritur, quod adversus praeterita simus ingrati)*; Epik. b. Dems. ep. 15, 10 *(stulta vita ingrata est et trepida, tota in futurum fertur)* und die Ausführung bei Lucr. III, 929 ff.

2) Diog. 11. 130 f. 144. 146. Stob. Floril. 17, 23. 30. 34. Sen. ep. 2, 5. 16, 7. 25, 4.

3) Diog. 144: βραχεῖα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε. (Dasselbe b. Stob. Ekl. II, 354. Cic. Fin. I, 19, 63. Sen. De const. 15, 4 u. A.) Epikur und Metrodor b. Cic. Tusc. V, 9, 26 f. und Plut. aud. po. 14, S. 37.

4) Diog. 135: κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.

5) Plut. n. p. su. vivi 20, 4.

6) Diog. 118. Plut. a. a. O. 3, 9. Sen. ep. 66, 18. 67, 15. Cic. Tusc. V, 26, 73.

7) Diog. 22 (Cic. Fin. II, 30, 96. Tusc. II, 7, 17. M. Aurel IX, 41. Sen. ep. 66, 47. 92, 25. Plut. n. p. suav. v. 18, 1, der aber die Worte Epikur's auf eine gehässige Weise entstellt).

gen Genüsse allein sind rein und unvergänglich; ebenso sind aber andererseits auch die geistigen Schmerzen die schwereren, denn der Leib leidet nur von den gegenwärtigen Uebeln, die Seele auch von den vergangenen und zukünftigen [1]; die Lust des Fleisches kommt in einem Leben von begrenzter Dauer nie zum Abschluss, nur das Denken vermag, eben indem es uns über die Beschränktheit unseres leiblichen Daseins beruhigt, ein in sich vollendetes Leben hervorzubringen, welches der unbegrenzten Zeitdauer nicht bedarf [2].

Dabei kann nun das epikureïsche System nach seinen Voraussetzungen allerdings nicht läugnen, dass die körperliche Lust die ursprünglichere, ja dass sie allein die letzte Quelle aller Lust sei, und sowohl Epikur, als sein Lieblingsschüler Metrodorus haben diess schroff genug ausgesprochen, wenn Jener sagt, er wüsste sich das Gute nicht zu denken, wenn er von allem Sinnengenuss absehen sollte [3], Dieser sogar: alles Gute beziehe sich auf den Bauch [4]. Indessen glaubten sich die Epikureer dadurch nicht genöthigt, den Vorrang der geistigen Empfindungen vor den körperlichen aufzugeben; hatten doch auch die Stoiker trotz ihrer sensualistischen Erkenntnisstheorie auf die Forderung des begrifflichen Wissens, und trotz ihrer naturalistischen Begründung der Sittenlehre auf die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die

1) Diog. 137: ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναïκοὺς διαφέρεται. οἱ μὲν γὰρ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυχικῶν . . ὁ δὲ τὰς ψυχικάς. τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς. Das Weitere b. Plut. a. a. O. 3, 10 f. Cic. Tusc. V, 33, 96. Die körperliche Lust bezeichneten die Epikureer mit ἥδεσθαι, die geistige mit χαίρειν Plut. a. a. O. 5, 1.

2) B. Diog. 145. Den Ausdruck σὰρξ für den Leib, im Unterschied von der Seele, scheint zuerst Epikur aufgebracht zu haben, der hiefür eines anderen Ausdrucks, als σῶμα, bedurfte, denn ein σῶμα ist auch die Seele. M. vgl. Diog. 137. 140. 144 f. Metrodor b. Plut. Colot. 31, 2 (aber n. p. suav. v. 16, 9 hat Plut. für σαρκὶ: γαστρί).

3) Diog. X, 6 aus Epikur περὶ τέλους: οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονὰς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφᾶς (-ῆς). Dasselbe etwas ausführlicher b. Cic. Tusc. III, 18, 41.

4) B. Plut. a. a. O. 16, 9: ὡς καὶ ἐχάρην καὶ ἐθρασυνάμην ὅτι ἔμαθον παρ' Ἐπικούρου ὀρθῶς γαστρὶ (doch vgl. vorl. Anm.) χαρίζεσθαι und: περὶ γαστέρα γὰρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, τὸ ἀγαθόν. Vgl. ebd. 3, 1.

Vernunft nicht verzichtet. Aber ein eigenthümlicher Inhalt blieb freilich den geistigen Genüssen und Schmerzen nicht übrig, ihr unterscheidendes Merkmal konnte daher nur darin gesucht werden, dass zu der gegenwärtigen Lust oder Unlust theils die Erinnerung, theils die Hoffnung oder die Furcht hinzutritt [1]), und ihre höhere Bedeutung liess sich nur mit der grösseren Stärke und Dauer begründen, welche diesen ideellen Gefühlen im Vergleich mit den unmittelbar gegenwärtigen sinnlichen Reizen zukomme [2]). Nur nebenbei wird auch die Erinnerung an philosophische Reden als Gegengewicht gegen den Schmerz erwähnt [3]); eigentlich ist es aber nicht ihr Inhalt, sondern nur das Formelle der grösseren Festigkeit und Stärke, was die geistige Lust oder Unlust auszeichnet. Epikur kann sich daher auch dem Zugeständniss nicht entziehen, dass wir keinen Grund hätten, die grob sinnlichen Genüsse zu verwerfen, wenn uns diese von der Furcht vor den höheren Mächten, vor dem Tod und vor Leiden freimachen könnten [4]), und ebenso weiss er uns gegen den Schmerz nur mit dem unsicheren Troste zu waffnen, dass die heftigsten Schmerzen entweder nicht lange anhalten, oder unserem Leben ein Ende machen, die minder heftigen zu ertragen seien, weil sie die überwiegende Lust nicht ausschliessen [5]); so dass es also nicht eine der Sinnlichkeit sich entgegenstemmende geistige Kraft, sondern nur die richtige Berechnung der sinnlichen Zustände und Wir-

1) Vgl. S. 405, 1 und Epik. b. Plut. n. p. suav. v. 4, 10: τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις. Ebd. 5, 1: τὸ μὲν ἡδόμενον τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὖθις δ' ἐκ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπίδι τελευτῶντες.

2) M. vgl. ausser dem, was 405, 1. 2 beigebracht ist, auch Cic. Fin. I, 17, 55: *animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus;* nur ein Missverstand sei es, wenn manche Epikureer diess nicht zugeben; darum können aber doch die geistigen Genüsse und Schmerzen, aus dem oben angegebenen Grunde, die stärkeren sein.

3) In Epikur's letztem Brief b. Diog. 22, wo er nach einer Beschreibung seiner schmerzhaften Krankheit fortfährt: ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.

4) B. Diog. 142 (Cic. Fin. II, 7. 21).

5) B. Diog. 140. 133. Cic. Fin. I, 15, 49. Plut. aud. po. 14, S. 36. M. Aurel VII, 33. 64.

kungen ist, die uns den Sieg über den unmittelbaren Eindruck verschaffen soll.

Auf keinem anderen Wege lässt sich auch die Nothwendigkeit der Tugend im epikureïschen System begründen. Epikur ist mit den strengsten Moralphilosophen darüber einig, dass die Tugend von der Glückseligkeit so wenig zu trennen sei, als diese von jener [1]), und auch Gegner müssen ihm das Zeugniss geben, seine Sittenlehre sei rein und ernst, und in ihren Ergebnissen der stoischen nicht entgegengesetzt [2]). Um so schroffer widerspricht sie ihr dagegen in ihrer Begründung. Die Tugend um ihrer selbst willen verlangen, heisst, wie er glaubt, leeren Einbildungen nachjagen; nur wer sich die Lust zum Ziel setzt, hat einen reellen Zweck seiner Thätigkeit [3]). Nur bedingter Weise, als Mittel zur Lust, kann die Tugend einen Werth haben [4]); oder wie diess auch ausgedrückt wird [5]): nicht die Tugend für sich genommen

1) B. Diog. 140: οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. Dasselbe §. 132. 138. Cic. Tusc. V, 9, 26. Fin. I, 16, 50. 19, 62. Sen. ep. 85, 18.

2) Sen. vit. be. 13, 1 (vgl. 12, 4): *in ea quidem ipse sententia sum (invitis hoc nostris popularibus* — die Stoiker — *dicam) sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris tristia: voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur, et quam nos virtuti legem dicimus eam ille dicit voluptati . . . itaque non dico, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito.* ep. 33, 2: *apud me vero Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit.* So führt auch Seneca nicht selten Aussprüche Epikur's für sich an, und ep. 6, 6 nennt er den Metrodor, Hermarchus, Polyänus *magnos viros.* Vgl. Cic. Fin. II, 25, 81.

3) Epik. b. Plut. adv. Col. 17, 3: ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ, καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὰς, κενὰς καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας.

4) Diog. 138: διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι οὐ δι' αὑτάς· ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν, καθά φησι καὶ Διογένης. Cic. Fin. I, 13, 42 (vgl. ad Att. VII, 2): *istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitraretur? ut enim medicorum scientiam non ipsius artis sed bonae valetudinis causa probamus* u. s. w.: *sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur si nihil efficeret; nunc expetitur quod est tanquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis.* Alex. Aphr. De an. 156, b: [ἡ ἀρετὴ] περὶ τὴν ἐκλογήν ἐστι τῶν ἡδέων κατ' Ἐπίκουρον.

5) Sen. ep. 85, 18: *Epicurus quoque judicat, cum virtutem habeat beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas quae ex virtute est, non ipsa virtus.*

macht glücklich, sondern nur die Lust, welche aus ihr hervorgeht. Diese Lust selbst aber kann das epikureïsche System nicht in dem Bewusstsein der Pflichterfüllung oder des tugendhaften Handelns als solchem suchen, sondern nur in der Befreiung von Unruhe, Furcht und Gefahr, die sich aus der Tugend als ihre Folge ergiebt; die Weisheit und Einsicht trägt zu unserem Glück bei, weil sie uns von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode, von unmässigen Begierden und eiteln Wünschen frei macht, weil sie uns den Schmerz als etwas Untergeordnetes oder Vorübergehendes ertragen lehrt, weil sie uns den Weg zu einem heiteren und naturgemässen Leben zeigt [1]); die Selbstbeherrschung, weil sie uns dasjenige Verhalten gegen Lust und Schmerz lehrt, bei dem uns die meisten Genüsse und die wenigsten Leiden zu Theil werden [2]); die Tapferkeit, weil sie uns befähigt, Furcht und Schmerzen zu überwinden [3]); die Gerechtigkeit, weil sie allein es uns möglich macht, ohne jene Furcht vor Göttern und Menschen zu leben, die den Verbrecher nie verlässt [4]). Die Tugend ist dem Epikur nie Selbstzweck, sondern immer nur Mittel für den ausser ihr liegenden Zweck des glückseligen Lebens, aber sie ist ihm allerdings ein so sicheres und unentbehrliches Mittel, dass er sich weder die Tugend ohne Glückseligkeit zu denken weiss, noch die Glückseligkeit ohne Tugend, und so wenig er es eigentlich dürfte, so verlangt doch auch er, dass man das Rechte nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist der Gesetze, nicht blos aus Rücksicht auf Andere, nicht aus Zwang, sondern aus Freude am Guten selbst thue [5]).

1) Diog. 132 f. Cic. Fin. I, 13, 43 f. 19, 62.

2) Cic. Fin. I, 13, 47.

3) Cic. a. a. O. 13, 49. Diog. 120: τὴν δὲ ἀνδρείαν φύσει μὴ γίνεσθαι, λογισμῷ δὲ τοῦ συμφέροντος.

4) Cic. Fin. I, 16, 50. Diog. 144. Plut. n. p. suav. vivi 6, 1. Sen. ep. 97, 13. 15. Lucr. V, 1152 ff., der u. A. bemerkt, der Verbrecher könne nie ruhig sein, da ja Manche im Schlaf oder im Delirium der Krankheit sich selbst verrathen. Auf die Frage aber, ob der Weise das Verbotene thun würde, wenn er gewiss wüsste, dass diess verborgen bleibe, wollte sich Epikur nicht einlassen (Plut. Col. 34, 1).

5) So wenigstens Philodem. De Rhet. Vol. Herc. V, a, col. 25: man solle die Gesetze halten τῷ μὴ τὰ διωρισμένα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ τὴν ὁμοείδειαν αὐτοῖς

Epikur glaubt desshalb auch von seinem Weisen ganz Aehnliches rühmen zu können, wie die Stoiker von dem ihrigen. Wie wir so eben gesehen haben, dass er ihm eine Herrschaft über den Schmerz zuschreibt, welche der stoischen Apathie in nichts nachsteht, so bemüht er sich überhaupt, sein Leben möglichst vollkommen und in sich befriedigt zu schildern. Ist er auch nicht frei von Affekten, und namentlich für die edleren Gemüthsbewegungen, wie die des Mitleids, empfänglich, so soll doch seine philosophische Thätigkeit nicht dadurch gestört werden [1]), und verschmäht er auch den Genuss nicht, so ist er doch, wie wir bereits wissen, durchaus Herr über seine Begierden, und weiss diese durch den Gedanken so zu mässigen, dass sie nie einen schädlichen Einfluss auf sein Leben gewinnen können. Er allein hat ferner eine unerschütterliche Festigkeit der Ueberzeugung [2]), er allein weiss das Richtige in der rechten Art zu thun: nur der Weise versteht dankbar zu sein, wie Metrodor sagt [3]). Ja er ist so erhaben über die gewöhnlichen Menschen, dass Epikur seinem Schüler verspricht, bei fleissiger Beachtung seiner Lehre werde er wie ein Gott unter den Sterblichen wandeln [4]), und das Schicksal kann ihm so wenig anhaben, dass auch unser Philosoph den Weisen unter allen Umständen glücklich preist [5]). Wenn endlich die Weisheit selbst an gewisse äussere Bedingungen geknüpft wird, wenn zugegeben wird, dass sich die Anlage zu derselben nicht in jedem Volk und in jedem Körper vorfinde [6]), so soll sie doch da, wo sie ist, ihres Bestandes schlechthin sicher sein, und auch die Zeit kann ihr keinen Abbruch thun, denn theils

ἔχοντα διαφυλάττειν, κἀκεῖνα μὴ μόνον συνειδότων, ἀλλὰ κἂν λανθάνωμεν ἀπαξάπαντας, καὶ μεθ' ἡδονῆς, οὐ δι' ἀνάγκην, καὶ βεβαίως, ἀλλ' οὐ σαλευομένως.

1) Diog. 117. 118. 119.

2) Plut. adv. Col. 19, 2.

3) Diog. 118. Sen. ep. 81, 11. Doch wurde der stoische Satz von der Gleichheit der Tugenden und der Fehler auf epikureischer Seite verworfen; Diog. 120.

4) B. Diog. 135 vgl. Plut. n. p. su. vivi 7, 3. Lucr. III, 323; vgl. die folg. Anm.

5) Cic. Fin. I, 19, 61. V, 27, 80: *semper beatum esse sapientem.* Tusc. V, 9, 26 f. Stob. Serm. 17, 30. Anderes S. 404.

6) Diog. 117.

ist die Weisheit, wie Epikur mit den Stoikern lehrt, unverlierbar [1]), theils wird von der Glückseligkeit des Weisen, gleichfalls stoisch, gesagt, sie könne durch die Zeitdauer nicht vermehrt werden, das zeitlich begrenzte Leben könne ebenso vollendet sein, wie wenn es unbegrenzt wäre [2]). So tritt hier, trotz der verschiedenen Grundlage und Richtung des Philophirens, doch das gleiche Bestreben hervor, welches die nacharistotelische Philosophie überhaupt auszeichnet, das Bestreben, den Menschen frei auf sich selbst zu stellen, und in der Unendlichkeit seines denkenden Selbstbewusstseins von dem Aeusseren schlechthin unabhängig zu machen [3]).

6. Fortsetzung. B. Die besonderen sittlichen Verhältnisse.

Durch diese allgemeinen Grundsätze ist nun auch dem Einzelnen der epikureïschen Lebensphilosophie seine Richtung vorgezeichnet. Epikur hat zwar seine Ansicht ohne Zweifel zu keiner systematischen Theorie der sittlichen Thätigkeiten und Zustände entwickelt, so ausführlich auch seine Schüler, wenigstens in der späteren Zeit, sich auf die Beschreibung sittlicher Zustände und auf einzelne Fragen der Moral einliessen [4]), und andererseits sind uns seine vereinzelten Aussprüche und Vorschriften nur sehr un-

1) Diog. 117: τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδ' ἐπαλλάττειν ἑκόντα. Doch scheint der letztere Beisatz einen unfreiwilligen Verlust der Weisheit, etwa durch Wahnsinn, offen zu lassen.

2) Diog. 126. 145. Cic. Fin. I, 19, 63.

3) Vgl. auch S. 403, 2.

4) Wir sehen diess namentlich aus den Ueberbleibseln von Philodem's Schrift περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσὶ καὶ περὶ ἅ (Vol. Herc. III). Das 10te Buch dieser Schrift giebt eine Schilderung des ὑπερήφανος und verwandter Fehler in der Manier der theophrastischen Charaktere, das 9te eine kleinliche Kritik der xenophontischen und aristotelischen Oekonomik. (An der letzteren wird z. B. unter Anderem col. 11, 30 getadelt, dass sie verlangt, der Hausherr solle früher, als seine Dienerschaft, aufstehen, und später, als sie, zu Bette gehen; diess, meint Philodemus, sei ταλαίπωρον καὶ ἀνοίκειον φιλοσόφου.) Wir finden somit auch in der epikureischen Schule dieselbe in's Einzelne gehende Ausbreitung der Moralphilosophie, wie sie uns früher in der stoischen begegnet ist.

vollständig überliefert; aber was uns davon bekannt ist, entspricht der Vorstellung, die wir uns nach jenen allgemeinen Ansichten bilden mussten. Epikur's Lebensregeln zielen alle dahin, den Menschen durch Mässigung seiner Begierden und Leidenschaften zur Glückseligkeit zu führen. Der Weise ist genügsam, denn er sieht ein, dass zur Befriedigung der natürlichen Begierden und zur Befreiung von Schmerzen nur Weniges nöthig ist; dass nur der eingebildete Reichthum keine Grenze kennt, der naturgemässe sich leicht erwerben lässt [1]); dass die einfachste Nahrung den gleichen Genuss gewährt, wie die üppigste, unserer Ruhe und Gesundheit aber um Vieles zuträglicher ist [2]); dass daher nicht Vermehrung des Besitzes, sondern Beschränkung der Begierden wahrhaft reich macht [3]), und dass der, welcher sich mit Wenigem nicht begnügt, sich mit nichts begnügen wird [4]). Er weiss mit Epikur von Wasser und Brod zu leben [5]), und sich

1) Diog. 144. 146. 130. Stob. Floril. 17, 23. Sen. ep. 16, 7. Lucr. II, 20 ff. III, 59 ff. V, 1115 f. Philod. De vit. IX, col. 12: φιλοσόφῳ δ' ἐστὶ πλούτου μικρόν· ὃ παρεδώκαμεν ἀκολούθως [so nämlich, nicht εὐκαίρως ist das defekte ως zu ergänzen] τοῖς καθηγεμόσιν ἐν τοῖς περὶ πλούτου λόγοις. Vergl. S. 403, 3. 404.

2) Diog. 130 f.

3) Stob. Floril. 17, 24. 37. Sen. ep. 21, 7. 14, 17; vgl. ep. 2, 5: *honesta, inquit, res est laeta paupertas;* ep. 17, 11: *multis parasse divitias non finis miseriarum fuit, sed mutatio.*

4) Stob. Floril. 17, 30, vgl. Sen. ep. 9, 20: *si cui sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit tamen miser est.*

5) Diog. 11. Stob. Floril. 17, 34. Cic. Tusc. V, 31, 89. Sen. ep. 25, 4. Epikur selbst lebte sehr mässig, und der Vorwurf der Ueppigkeit, welcher ihm und seinen Freunden früher gemacht wurde, ist schon von Gassendi (De vita et mor. Epic. 153 ff.) erschöpfend widerlegt worden. Zwar behauptet Timokrates unter Berufung auf Epikur's Briefe, er habe eine Mine täglich für seinen Tisch verwendet. Diess müsste sich aber, wenn es nicht eine blosse Erfindung des schmähsüchtigen Mannes ist, jedenfalls auf den ganzen epikureischen Verein, und es könnte sich auch auf ihn nur unter ausnahmsweisen Umständen beziehen, wie etwa bei der Belagerung Athen's durch Demetrius Poliorcetes, wo eine solche Hungersnoth in Athen herrschte, dass ein Modius Waizen 300 Drachmen kostete, und Epikur seinen Freunden die Bohnen, von denen sie sich nährten, kopfweise zuzählte (Plut. Demetr. 33 f.). Was Timokrates b. Diog. 6 weiter behauptet: αὐτὸν δὶς τῆς ἡμέρας ἐμεῖν ἀπὸ τρυφῆς, ist unbedingt für eine aus der Luft gegriffene Verläumdung zu halten. Epikur's Mässigkeit wird auch von Sen. v. be. 12, 4. 13, 1 f. anerkannt. Er selbst that

dabei Zeus an Glückseligkeit gleich zu achten [1]). Er flieht die Leidenschaften, welche die Ruhe des Gemüths und das Glück des Lebens zerstören; er hält es für thöricht, mit Sorgen für die Zukunft die Gegenwart zu vergeuden, und den Mitteln zum Leben das Leben selbst zu opfern, das wir doch nur Einmal geniessen können [2]); er giebt sich keiner leidenschaftlichen Liebe und keiner verbotenen Ausschweifung hin [3]); er geizt nicht nach Ruhm,

sich gerade hierauf etwas zu Gute, und nicht ohne Selbstgefälligkeit rühmt er sich bei Sen. ep. 18, 9: *non toto asse pasci, Metrodorum, qui nondum tantum profecerit, toto*, und bei Diog. 11: er sei mit Wasser und gewöhnlichem Brod zufrieden. Ebd. schreibt er: πέμψον μοι τυροῦ Κυθνίου, ἵν' ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι, δύνωμαι. Um so weniger haben wir ein Recht, mit Plut. n. p. suav. v. 5, 3, dem hierin gleichfalls Timokrates (b. Diog. 7) vorangieng, die Krankheiten, an denen Epikur und einige seiner Schüler starben, mit ihrer angeblichen Schlemmerei in Verbindung zu bringen.

1) Stob. Floril. 17, 30 u. A.; s. o. 404, 2.

2) Epikur und Metrodor b. Stob. Floril. 16, 28. 20 vgl. Plut. tranqu. an. 16, S. 474: ὁ τῆς αὔριον ἥκιστα δεόμενος, ὥς φησιν Ἐπίκουρος, ἥδιστα πρόςεισι πρὸς τὴν αὔριον.

3) Auch hier sind zwar gegen Epikur, schon von Timokrates b. Diog. 6, schwere Anschuldigungen erhoben worden (gegen die ihn Gassendi a. a. O. 174 ff. in Schutz nimmt). Indessen kann weder das Zeugniss eines Timokrates, noch die Aufnahme von Hetären in die epikureische Gesellschaft (worüber S. 343 f.) zur Begründung derselben irgend ausreichen: Chrysippus b. Stob. Floril. 63, 31 nennt Epikur sogar geradezu ἀναίσθητος. Von der Strenge unserer Moral war er allerdings weit entfernt. In der Aeusserung, welche S. 405, 3 angeführt ist, rechnet er die ἡδοναὶ δι' ἀφροδισίων zu den wesentlichen Bestandtheilen des Guten, bei Eustrat. in Eth. N. 48, b, o. werden dieselben zwar nicht den ἡδοναὶ ἀναγκαῖαι, aber doch den ἡδοναὶ φυσικαὶ (oben 403, 3) beigezählt; ebenso behandelt sie Lucrez V, 1050 ff., und von Epikur führt Plutarch nicht allein eine Untersuchung über die zweckmässigste Zeit des Liebesgenusses (qu. Conv. III, 6, 1, 1), sondern sogar die widerwärtige Erörterung an: εἰ γέρων ὁ σοφὸς ὢν καὶ μὴ δυνάμενος πλησιάζειν ἔτι ταῖς τῶν καλῶν ἀφαῖς χαίρει καὶ ψηλαφήσεσιν (n. p. suav. v. 12, 3). Aber naturgemäss ist der Geschlechtsgenuss nach Epikur nur dann, wenn er weder sonstige Nachtheile mit sich bringt (Diog. 118), noch in leidenschaftliche Gemüthsbewegung versetzt. Epikur verbietet daher nicht blos jeden gesetzwidrigen Umgang mit Frauen (D. 118), sondern er erklärt auch: οὐκ ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφόν (D. 118. Stob. Floril. 63, 31). Der Eros ist nämlich nach seiner Definition (bei Alex. Aphr. Top. 75, o.) σύντονος ὄρεξις ἀφροδισίων (vgl. Plut. amator. 19, 16. S. 765), also ein leidenschaftlicher, beunruhigender Zustand, welchen er von seinem Weisen ebenso fernhalten muss, wie um-

und kümmert sich um die Meinung der Menschen nur so weit, dass er nicht verachtet sein will, denn damit wäre auch seine Sicherheit gefährdet [1]; er weiss Beleidigungen mit Ruhe zu ertragen [2]; er macht sich keine Sorge um das, was nach seinem Tode mit ihm vorgeht [3]; er beneidet Niemand um Güter, deren er selbst nicht achtet [4]. Wie Epikur über Schmerzen hinwegzukommen, wie er sich von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode zu befreien weiss, ist schon früher gezeigt worden [5], und ebenso wurde nachgewiesen, dass er uns mit seinen Grundsätzen dieselbe Unabhängigkeit und Glückseligkeit zu verschaffen glaubt, wie die Stoiker mit den ihrigen. Aber während der Stoicismus diese Unabhängigkeit nur durch Unterdrückung der Sinnlichkeit zu gewinnen hofft, so genügt dem Epikureismus ihre Mässigung und Beschränkung: die Begierden sollen nicht ausgerottet, sondern in das richtige Verhältniss zu dem gesammten Lebenszweck und Lebenszustand, in das zur vollen Gemüthsruhe nothwendige Gleichgewicht gebracht werden. Epikur ist daher trotz seiner eigenen Einfachheit weit entfernt, einen reicheren Lebensgenuss unter allen Umständen zu verwerfen: der Weise wird nicht als Cyniker oder als Bettler leben [6]; er wird die Sorge für Erwerb nicht vernachlässigen, nur dass er sich darum

gekehrt die Stoiker, bei ihrer sittlichen Auffassung des Eros, ihn demselben zuschreiben. In diesem Sinn behandelt Lucrez a. a. O. diesen Gegenstand. Er weiss die Unruhe und Verblendung, welche die Liebe mit sich bringe, die Abhängigkeit, in welche sie den Mann versetze, die Nachtheile für sein Vermögen und seinen guten Ruf nicht stark genug zu schildern, und räth, lieber durch *Venus volgivaga* die Begierde zeitig zu beschwichtigen, jedenfalls aber den Genuss, den er nicht missbilligt, in leidenschaftsloser Weise zu suchen.

1) Diog. 120. 140 f. Cic. Tusc. II, 12, 28. Lucr. III, 59 ff. 993 ff.

2) Sen. De const. 16, 1.

3) Diog. 118: οὐδὲ ταφῆς φροντιεῖν.

4) Lucr. III, 74 ff.

5) Vgl. S. 406. 387 f. Doch mag hier noch ein weiterer Beleg Platz finden. Bei Plut. n. p. suav. v. 16, 3 berichtet er, ὅτι νόσῳ νοσῶν ἀσκίτῃ τινὰς ἑστιάσεις φίλων συνῆγε, καὶ οὐκ ἐφθόνει τῆς προςαγωγῆς τοῦ ὑγροῦ τῷ ὕδρωπι, καὶ τῶν ἐσχάτων Νεοκλέους λόγων μεμνημένος ἐτήκετο τῇ μετὰ δακρύων ἡδονῇ. Etwas süssliches und selbstgefälliges lässt sich freilich auch in dieser Aeusserung nicht verkennen.

6) Diog. 119. Philodem. De vit. IX, col. 12 ff. 27, 40.

keine unverhältnissmässige Mühe giebt, und den Erwerb durch Unterricht jedem anderen vorzieht [1]); er wird den Schmuck der Kunst nicht verschmähen, wiewohl er sich zu trösten weiss, wenn er ihn entbehren muss [2]); er wird die Genügsamkeit überhaupt nicht darin suchen, dass er Weniges gebraucht, sondern darin, dass er Weniges bedarf, und eben diese Bedürfnisslosigkeit ist es, die auch dem üppigeren Genuss erst seine Würze giebt [3]). Nicht anders verhält er sich auch zum Tode; er fürchtet ihn nicht, ja er sucht ihn, wenn ihm kein anderer Weg offen steht, um unerträglichen Leiden zu entgehen; aber dieser Fall wird nicht leicht eintreten, weil er auch unter körperlichen Schmerzen glücklich zu sein gelernt hat: die stoische Empfehlung des Selbstmords findet bei Epikur keinen Anklang [4]).

So vollständig aber der Weise sich selbst genügen mag, so wenig will ihn doch Epikur von der Verbindung mit Anderen losreissen. Zwar konnte er jene natürliche Zusammengehörigkeit

1) Diog. 120: κτήσεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος. 121: χρηματίσεσθαί τε ἀλλ' ἀπὸ μόνης σοφίας ἀπορήσαντα. Das μόνης möchte aber doch die im Text angedeutete Beschränkung verlangen. Nur in diesem Sinn trägt Philodem. a. a. O. 23, 23 ff. den Satz vor, indem er zugleich bezeugt, dass Epikur selbst von seinen Schülern Geschenke angenommen habe (vgl. Plut. adv. Col. 18, 3). Weiter s. m. col. 15, 31 f.

2) Diog. 121: εἰκόνας τε ἀναθήσειν εἰ ἔχοι· ἀδιαφόρως ἕξειν ἂν μὴ σχοίη (Cobet unverständlich: ἀδιαφόρως ἂν σχοίης).

3) Epik. b. Diog. 130: καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλὰ τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα αὐτῆς δεόμενοι.

4) Der Epikureer b. Cic. Fin. I, 15, 49: *si tolerabiles sint [dolores] feramus, sin minus, aequo animo e vita, cum ea non placeat, tanquam e theatro exeamus.* Epikur b. Sen. ep. 12, 10: *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.* Dagegen ep. 24, 22: *objurgat Epicurus non minus eos, qui mortem concupiscunt, quam eos, qui timent, et ait: ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae ut currendum esset ad mortem effeceris* u. s. w. Diog. 119 lesen die älteren Ausgaben: καὶ πηρωθεὶς τὰς ὄψεις μεθέξειν αὐτὸν τοῦ βίου, Cobet: μετάξειν αὐτὸν τοῦ βίου. Statt πηρωθεὶς wird übrigens πηρωθέντα, oder, was ich vorziehe, statt μετάξειν „μετάξει" stehen müssen. Jedenfalls wurde aber der Selbstmord von Epikur nur für äusserste Fälle gestattet: als zu Seneca's Zeit ein Epikureer Diodor sich selbst tödtete, wollten seine Mitschüler nicht anerkennen, dass diess den Vorschriften Epikur's entspreche (Sen. v. b. 19, 1).

aller Vernunftwesen, welche die Stoiker annahmen, nicht zugeben [1], aber doch vermag auch er sich ein menschliches Leben nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu denken. Nur dass er nicht allen Formen des Gemeinlebens den gleichen Werth zuerkennt. Den geringsten Reiz hat für ihn der Staat und die bürgerliche Gesellschaft. Der Zweck dieser Verbindung ist nach Epikur nur der äusserliche des Schutzes; das Recht ist ursprünglich nur ein Vertrag zu gegenseitiger Sicherung [2], die Gesetze sind, wie diess auch ausgedrückt wird, um der Weisen willen gemacht, nicht damit diese kein Unrecht thun, sondern damit sie kein Unrecht leiden möchten [3]. Recht und Gesetz ist aus diesem Grunde nicht an und für sich, sondern nur um eines Andern willen verbindlich, die Ungerechtigkeit nicht an und für sich, sondern nur desshalb zu verwerfen, weil der Verbrecher von der Furcht vor Entdeckung und Strafe nie schlechthin frei wird [4]. Ebensowenig giebt es ein durchaus allgemeines und unumstössliches Recht, sondern in einem Rechtsverhältniss stehen wir theils überhaupt nur zu den Wesen und zu den Völkern, welche in den Sicherheitsvertrag einzutreten befähigt und gewillt waren, theils kann die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses, die das positive Recht bildet, bei Verschiedenen verschieden sein, und mit den Umständen wechseln: was als zweckmässig zur gegenseitigen Sicherung erkannt wird, muss für Recht gelten, und wenn sich ein Gesetz unzweckmässig zeigt, so ist es auch nicht mehr verbindlich [5]. Der Weise wird sich daher nur in dem Fall und nur insoweit mit politischer Thätigkeit befassen, als diess zu seiner Sicherheit nothwendig ist: die Herrschergewalt ist ein Gut, sofern sie uns vor Verletzung sicherstellt, wer sie dagegen anstrebt, ohne diesen Zweck dadurch zu erreichen, der handelt

1) Epikt. Diss. II, 20, 6: Ἐπίκουρος ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους u. s. w.

2) Diog. 150. 154. Ausführlich beschreibt Lucrez V, 1106 ff. aus diesem Gesichtspunkt die Entstehung der Staaten.

3) Stob. Floril. 43, 139.

4) Diog. 150 f. Lucr. V, 1149 ff. Sen. ep. 97, 13. 15. Plut. adv. Col. 34. Vgl. S. 408, 4.

5) Diog. 150—153.

thöricht [1]. Und da nun in der Regel der Privatmann viel ruhiger und sicherer lebt, als der Staatsmann, so war es natürlich, dass die Epikureer von den Staatsgeschäften abmahnten, welche ihrer Meinung nach der eigentlichen Bestimmung des Menschen, der Weisheit und Glückseligkeit, nur im Weg ständen [2]. Ihr Wahlspruch ist das λάθε βιώσας [3], als das wünschenswertheste Lebensloos erscheint ihnen der goldene Mittelstand [4], und nur in dem Fall rathen sie zur Betheiligung an Staatsgeschäften, wenn besondere Umstände diess nothwendig machen [5], oder wenn Jemand eine so unruhige Natur hat, dass er es in der Unthätigkeit des Privatlebens nicht aushält [6]; wogegen sie sonst von der Unmöglichkeit, der Menge zu gefallen, viel zu fest überzeugt sind, um auch nur den Versuch dazu zu wagen [7]. Aus demselben Grunde scheinen sie Lobredner der Monarchie gewesen zu sein: wie der strengen und kräftigen Sittenlehre des Stoicismus jene unbeugsame republikanische Gesinnung entsprach, die wir namentlich in Rom so oft mit stoischer Philosophie verknüpft finden, so war es umgekehrt dem weichen und furchtsamen Geist des Epikureismus gemäss, den Schutz der monarchischen Verfassung aufzusuchen; aus dem, was uns über ihre politischen Grundsätze mitgetheilt wird,

1) Diog. 140 f.

2) Plut. adv. Col. 31. 33, 4 f. n. p. suav. viv. 16, 9. Epiktet Diss. I, 23, 6. Lucr. V, 1125 f. Cic. pro Sext. 10, 23. Philodem. π. ῥητορικ. (Vol. Herc. IV) col. 14: οὐδὲ χρησίμην ἡγούμεθα τὴν πολιτικὴν δύναμιν, οὔτ' αὐτοῖς τοῖς κεκτημένοις οὔτε ταῖς πόλεσιν, αὐτὴν καθ' αὐτήν· ἀλλὰ πολλάκις αἰτίαν καὶ συμφορῶν ἀνηκέστων, wogegen sie mit Rechtschaffenheit verbunden den Staaten allerdings nütze, den Staatsmännern selbst aber bald nütze bald schade.

3) Plut. *De latenter vivendo* vgl. namentlich c. 4. Das wahre Musterbild eines Epikureers ist in dieser Beziehung T. Pomponius Atticus, über dessen Verhalten während der Bürgerkriege, und über seine Zurückziehung vom öffentlichen Leben, Nepos Att. 6 ff. zu vergleichen ist.

4) Metrodor b. Stob. Floril. 45, 26: ἐν πόλει μήτε ὡς λέων ἀναστρέφου μήτε ὡς κώνωψ· τὸ μὲν γὰρ ἐκπατεῖται τὸ δὲ καιροφυλακεῖται.

5) Den Unterschied, welcher in dieser Beziehung zwischen der epikureischen und der stoischen Lehre stattfindet, drückt Seneca in der S. 272, 1 angeführten Stelle sehr treffend aus.

6) Plut. tranqu. an. c. 2, S. 465 f.

7) Epikur b. Sen. ep. 29, 10: *nunquam volui populo placere, nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.* Aehnliche Aussprüche von Stoikern wurden früher angeführt.

geht wenigstens so viel hervor, dass sie es des Weisen nicht unwürdig fanden, Fürsten den Hof zu machen, und unter allen Umständen widerstandslosen Gehorsam gegen die bestehenden Gewalten empfahlen [1].

Mit dem Staat soll Epikur auch das Familienleben verworfen haben [2]. Diess ist nun zwar, so allgemein hingestellt, eine Uebertreibung: aber doch scheint so viel richtig, dass er der Meinung war, der Weise thue in der Regel besser, wenn er sich der Ehe und Kinderzeugung enthalte, weil sie zu viele Störungen für ihn mit sich bringen [3]. Ebenso ist ganz glaublich, dass er die Liebe der Eltern zu den Kindern für kein dem Menschen angeborenes Gefühl gelten lassen wollte [4]; diess ist aber nur eine einfache Folge seines Sensualismus, welche ihn durchaus nicht nöthigte, die elterliche Liebe selbst aufzugeben; von ihm selbst wird bezeugt, dass ihm gerade die Familiengefühle nichts weniger als fremd waren [5].

Als die höchste Form des menschlichen Gemeinlebens betrachtet aber Epikur die Freundschaft, und auch diess ist bezeichnend für ein System, welches von der atomistischen Be-

1) Diog. 121: καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν [τὸν σοφόν]. Lucr. V, 1125: *ut satius multo jam sit parere quietum, quam regere imperio res velle et regna tenere.*

2) Epikt. Diss. I, 23, 3 (gegen Epikur): διατί ἀποσυμβουλεύεις τῷ σοφῷ τεκνοτροφεῖν; τί φοβῇ μὴ διὰ ταῦτα εἰς λύπας ἐμπέσῃ; II, 20, 20: Ἐπίκουρος τὰ μὲν ἀνδρὸς πάντ' ἀπεκόψατο καὶ τὰ οἰκοδεσπότου καὶ φίλου. Schon dieser letztere Beisatz beweist aber, wie vorsichtig diese Angaben aufzunehmen sind.

3) Diog. 119. Auch hier bringt aber die Lesart grosse Unsicherheit herein. Der frühere Text lautet: καὶ μὴν καὶ γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφὸν, ὡς Ἐπίκουρος ἐν ταῖς διαπορίαις καὶ ἐν ταῖς περὶ φύσεως. κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου οὐ γαμήσειν. Cobet giebt statt dessen: καὶ μηδὲ γαμήσειν μηδὲ τεκνοποιήσειν τὸν σοφὸν . . . κατὰ περίστασιν δέ ποτε βίου γαμήσειν. Wie es mit der handschriftlichen Begründung dieser Lesart bestellt ist, erfahren wir leider nicht; dem Sinne nach verträgt sie sich gut mit Hieron. adv. Jovin. I, 191, der aus Seneca De matrimonio mittheilt: *Epicurus . . . raro dicit sapienti ineunda conjugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptiis.* Wie Reichthum, Ehrenstellen, Gesundheit, *ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio. grave autem esse viro sapienti venire in dubium, utrum bonam an malam ducturus sit.*

4) Plut. adv. Col. 27, 6. De am. prol. 2, S. 495. Epiktet Diss. I, 23, 3.

5) Diog. 10: ἥ τε πρὸς τοὺς γονέας εὐχαριστία καὶ ἡ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εὐποιΐα. Diog. selbst verweist hiefür auf Epikur's Testament, ebd. 18.

trachtung des Individuums ausgeht; ein solches wird folgerichtig auf die freigewählte, nach der Individualität und der individuellen Neigung gebildete Verbindung mit Andern grösseren Werth legen, als auf diejenige, worin sich der Mensch vor aller Wahl als Glied eines natürlichen oder geschichtlichen Ganzen gesetzt und bestimmt findet. Auch die Freundschaft kann hier freilich nur sehr äusserlich, mittelst der Reflexion auf ihren Nutzen, begründet werden, zu welcher dann noch die natürliche Wirkung gemeinsamer Genüsse hinzukommt [1]); indessen wird im weiteren Verlaufe so von ihr gesprochen, dass dieser wissenschaftliche Mangel auf ihre ethische Auffassung keinen Einfluss gewinnt. War es auch nur ein Theil der Schule, und offenbar nicht der folgerichtigere, welcher behauptete, die Freundschaft werde zwar zunächst um des eigenen Nutzens und Vergnügens willen gesucht, sie gehe aber in der Folge in eine uneigennützige Liebe über [2]); ist ebenso die Annahme eines stillschweigenden Vertrags unter den Weisen, kraft dessen sie einander nicht weniger als sich selbst lieben, augenscheinlich nur ein Nothbehelf [3]), so waren die Epikureer doch der Meinung, dass sich auch mit ihrer eudämonistischen Ableitung der Freundschaft die höchste Werthschätzung derselben vertrage. Denn die freundschaftliche Verbindung mit Andern

1) Diog. 120: καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας [γίνεσθαι]. . . . συνίστασθαι δ' αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν ταῖς ἡδοναῖς. Epik. ebd. 148 (auch bei Cic. Fin. I, 20, 68): καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις (Cic.: *in hoc ipso vitae spatio*) ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κτήσει δεῖ νομίζειν συντελουμένην. (Cobet jedoch liest: φιλίας μάλιστα κατιδεῖν εἶναι συντελ., in welchem Fall aber statt φιλίας eher φιλίᾳ zu setzen, oder κτήσει vor κατιδεῖν beizubehalten sein wird.) Sen. ep. 9, 8: der Weise braucht einen Freund *non ad hoc quod Epicurus dicebat in hac ipsa epistola* (ein Brief, worin die cynische Selbstgenügsamkeit Stilpo's getadelt war), *ut habeat, qui sibi aegro assideat, succurrat in vincula conjecto vel inopi: sed ut habeat aliquem, cui ipse aegro assideat, quem ipse circumventum hostili custodia liberet.* Cic. Fin. I, 20, 66: *cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare, quibus partis confirmatur animus et a spe pariendarum voluptatum sejungi non potest* u. s. w. Aus dem gleichen Gesichtspunkt führt Philodem. De vit. IX (V. Herc. III) col. 24 aus, dass es weit vortheilhafter sei, die Freundschaft zu pflegen, als sich ihr zu entziehen.

2) Cic. Fin. I, 20, 69.

3) Ebd. 70.

gewähre ein so angenehmes Gefühl der Sicherheit, dass sie die höchsten Genüsse in ihrem Gefolge habe; und da nun diese Verbindung nur dann Bestand haben könne, wenn die Freunde einander ebensosehr lieben, als sich selbst, so sei die Gleichheit der Freundesliebe und der Selbstliebe durch die letztere selbst gefordert [1]. Auch diese Deduktion lautet gezwungen genug; es ist aber auch unverkennbar, dass es nicht diese Erwägungen sind, durch die Epikur's Ansicht über den Werth der Freundschaft bestimmt wird, dass diese vielmehr allen jenen Nothstützen des Systems vorangeht. Was Epikur begehrt, ist zunächst allerdings der Genuss für sich selbst. Aber dieser Genuss ist für ihn vor Allem durch die innere Sicherheit des Gemüths, die Beseitigung der Furcht vor Störungen, bedingt. Um sich nun hiefür nur auf die eigene Kraft zu verlassen, dazu ist er zu weich, zu abhängig von dem Aeussern. Er bedarf einer Unterstützung durch Andere, nicht blos um bei ihnen in Noth und Bedrängniss Hülfe zu finden und sich mit dieser Aussicht über die Unsicherheit der Zukunft zu beruhigen; sondern ebensosehr und noch mehr, um durch ihre Anerkennung seiner selbst und seiner Grundsätze sicher zu werden, um durch sie den inneren Halt zu bekommen, den er für sich allein nicht hätte. Die Zustimmung seiner Freunde muss ihm die Wahrheit seiner Ueberzeugungen verbürgen, erst im Zusammenleben mit ihnen gewinnt sein eigenes Bewusstsein die Festigkeit, durch die es ihm möglich ist, sich über die wechselnden Lebenszustände zu erheben. Die allgemeinen Gedanken für sich allein sind ihm zu abstrakt, zu unlebendig; der Philosoph, welcher nur das Einzelwesen für wirklich, nur die Anschauung für unbedingt wahr gelten lässt, kann seines Standpunkts nicht vollkommen froh und gewiss werden, wenn er ihm nicht in andern Persönlichkeiten unmittelbar gegenwärtig entgegentritt [2]. Der Genuss, den er sucht, ist der Selbstgenuss der gebildeten Persön-

1) Ebd. 67.

2) Das gleiche Bedürfniss spricht sich auch in dem Rath aus, den Epikur ertheilt (b. Sen. ep. 11, 8. 25, 5), dass sich Jeder irgend einen ausgezeichneten Mann (so zu sagen als Schutzheiligen) wählen solle, den er sich immer vorhalte, um gleichsam unter seiner Aufsicht zu leben. Der Einzelne bedarf einer fremden Persönlichkeit zu seiner moralischen Unterstützung.

lichkeit; wo aber dieser Gesichtspunkt maassgebend ist, da wird immer dem persönlichen Verhältniss der Geselligkeit und der Freundschaft ein besonderes Gewicht beigelegt werden [1]. Epikur äussert sich daher über den Werth und die Nothwendigkeit der Freundschaft in einer Weise, die weit über seine eudämonistische Ableitung derselben hinausgeht. Die Freundschaft ist ihm unbedingt das höchste von allen Lebensgütern [2]; es ist viel wichtiger mit wem wir essen und trinken, als was wir essen und trinken [3]; nöthigenfalls selbst die grössten Schmerzen oder den Tod für den Freund zu erdulden, wird der Weise kein Bedenken tragen [4]. Dass auch das Verhalten Epikur's und seiner Schule diesen Grundsätzen entsprach, ist anerkannt. Die epikureïsche Freundschaft ist kaum weniger berühmt, als die pythagoreïsche [5], und lässt sich auch in dem Verhältniss Epikur's zu seinen Freunden eine geschmacklose Süsslichkeit und eine Neigung zu gegenseitiger weichlicher Bewunderung nicht verkennen [6], so haben

1) Um hiefür Beispiele aus der neueren Zeit zu haben, denke man nur an die Kreise der französischen Freidenker, die in so vielen Beziehungen das Gegenstück der Epikureer sind, dann eines Rousseau, Mendelssohn, Jakobi u. A. Ebendamit hängt es zusammen, dass in allen diesen Kreisen, wie bei den Epikureern, die Frauen (und mitunter auch, wie dort, sehr emancipirte Frauen) eine so bedeutende Rolle spielen. Wo die Philosophie sich auf den gebildeten Verkehr und die Conversation zurückzieht, ist diess ganz natürlich.

2) B. Diog. 148: ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις. Cic. Fin. II, 25, 80: Epikur erhebe die Freundschaft bis in den Himmel. Bei Diog. 120 liest Cobet statt des früheren φίλον τε οὐδένα κτήσεσθαι [τὸν σοφὸν], welches durchaus unstatthaft ist: φίλων τ' οὐδὲν κτήσεσθαι, mit Angabe einer Lücke vor φίλων.

3) B. Sen. ep. 19, 10 mit dem Beisatz: *nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est.*

4) Plut. adv. Col. 8, 7. Diog. 121. Dass dieser Satz nicht aus wahrer Gesinnung hervorgegangen sei (Ritter III, 474), ist eine Vermuthung, zu der wir kein Recht haben. Nur dass er inconsequent sei, könnte man sagen; indessen wird sich auch dieses nach dem oben Ausgeführten nur theilweise behaupten lassen.

5) Der Epikureer b. Cic. Fin. I, 20, 65: *at vero Epicurus una in domo et ea quidem angusta quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientes tenuit amicorum greges, quod fit etiam nunc ab Epicureis.* Ebd. II, 25, 80 f.

6) Beispiele der übertriebenen Verehrung, welche Epikur sich erweisen liess, sind uns schon S. 354, 3 vorgekommen. Ebenso hätschelt aber auch er

wir doch keinen Grund, desshalb die Reinheit seiner Gesinnung zu verdächtigen. Schon die Eine schöne Aeusserung über die Gütergemeinschaft [1] kann beweisen, wie edel Epikur das Freundesverhältniss auffasste, und dass er sich auch um die innere Vervollkommnung seiner Freunde bemüht habe, wird versichert [2].

Auch sonst wird nicht blos Epikur selbst ein milder, wohlwollender und menschenfreundlicher Sinn nachgerühmt [3], sondern das gleiche Gepräge trägt seine Lehre, wenn sie der stoischen Unerbittlichkeit die Pflicht des Mitleids und der Versöhnlichkeit [4] entgegenstellt, dem Egoismus ihrer eigenen Theorie

seine Freunde. So in den Bruchstücken aus Briefen an Leontion, Themista, Pythokles bei Diog. 5, die auch von seiner gespreizten, auf Stelzen gehenden Ausdrucksweise eine Vorstellung geben. Als Metrodor sich für einen gefangenen Freund, übrigens erfolglos, bemüht hatte, wusste Epikur, nach Plut. n. p. suav. v. 15, 5 (adv. Col. 33, 2), nicht genug zu rühmen, „ὡς εὖ τε καὶ νεανικῶς ἐξ ἄστεως ἅλαδε κατέβη Μίθρῳ τῷ Σύρῳ βοηθήσων.“ Ebd. 15, 8 bedankt er sich für ein Geschenk mit den Worten: δαΐως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ἐπεμελήθητε ἡμῶν τὰ περὶ τὴν τοῦ σίτου κομιδὴν, καὶ οὐρανομήκη σημεῖα ἐνδέδειχθε τῆς πρὸς ἐμὲ εὐνοίας. Ueber Pythokles schrieb er, als dieser noch nicht 18 Jahre alt war: οὐκ εἶναι φύσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἑλλάδι ἀμείνω, καὶ τερατικῶς αὐτὸν εὖ ἀπαγγέλλειν, καὶ πάσχειν αὖ τὸ τῶν γυναικῶν, εὐχόμενος ἀνεμέσητα εἶναι πάντα καὶ ἀνεπίφθονα τῆς ὑπερβολῆς τοῦ νεανίσκου (Plut. adv. Col. 29, 2), und über Denselben sagte er nach Philodem. π. παῤῥησίας Fr. 6 (V. Herc. V, 2, 11): ὡς διὰ Πυθοκλέα τύχην θεώσει παρὰ τὸ τεθεμισμένον. M. vgl. auch, was S. 413, 3 angeführt ist.

1) Diog. 11: τόν τε Ἐπίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ τῶν φίλων λέγοντα. ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων οὐδὲ φίλων.

2) Philodem. π. παῤῥησ. (V. H. V, 2) Fr. 15. 72. 73 nennt ihn und Metrodor als Muster einer taktvollen Freimüthigkeit gegen Freunde, wie umgekehrt (Fr. 49) auch diese gegen ihn sich offenen Tadel erlaubt haben, der freilich wohl milde genug ausgefallen sein wird. Einer moralischen Ermahnung an einen Freund ist vielleicht auch der Spruch b. Sen. ep. 28, 9: *initium salutis est notitia peccati*, entnommen.

3) Nicht nur Diogenes (9 f.) rühmt von ihm sein unübertreffliches Wohlwollen gegen Jedermann, seine Milde gegen seine Sklaven, von denen mehrere seine Schüler und Freunde waren, seine allgemeine Menschenfreundlichkeit: auch Cicero nennt ihn Tusc. II, 19, 44 *vir optimus* und Fin. II, 25, 80: *bonum virum et comem et humanum.*

4) Diog. 118: οὔτε κολάσειν οἰκέτας ἐλεήσειν μέντοι, καὶ συγγνώμην τινὶ ἕξειν τῶν σπουδαίων. 121: ἐπιχαρίσεσθαί τινι ἐπὶ τῷ διορθώματι.

den Grundsatz [1]), dass es höheren Genuss gewähre, Wohlthaten zu erweisen, als Wohlthaten zu empfangen; und fehlt es uns auch an einer grösseren Anzahl von Einzelaussprüchen in dieser Richtung, so bürgt uns doch der ganze Charakter seiner Schule für den humanen und freundlichen Geist seiner Ethik [2]). Gerade hierin möchten wir auch ihre geschichtliche Bedeutung hauptsächlich suchen: durch ihren Eudämonismus hat sie unstreitig vielfach geschadet, und die Verweichlichung der klassischen Völker theils beurkundet, theils befördert; aber indem sie den Menschen von der Aussenwelt in sich selbst zurückführte, und ihn in der schönen Menschlichkeit eines gebildeten, in sich befriedigten Gemüths das höchste Glück suchen lehrte, so hat sie in ihrer weicheren Weise so gut, wie der Stoicismus in seiner strengeren, zur Entwicklung und zur Verbreitung einer freien und universellen Sittlichkeit beigetragen.

7. Das Ganze der epikureïschen Philosophie und ihre geschichtliche Stellung.

Man hat der epikureïschen Philosophie nicht selten den Vorwurf gemacht, dass es ihr an Zusammenhang und Consequenz fehle. Dieser Vorwurf ist auch nicht ohne Berechtigung. Wenn wir mit der Forderung einer durchgängigen wissenschaftlichen Begründung und einer strengen theoretischen Folgerichtigkeit in der Ausführung an diese Philosophie herantreten, so werden wir

1) Plut. n. p. su. vivi 15, 4 (ähnlich c. princ. philos. 3, 2. S. 778) αὐτοὶ δὲ δήπου λέγουσιν ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν. Vgl. auch Alex. Aphr. Top. 123, o. Einen ähnlichen Ausspruch berichtet Ael. V. H. XIII, 13 von Ptolemäus Lagi; noch näher liegt aber die Vergleichung des Worts in der Apostelgeschichte 20, 35.

2) Cic. Fin. II, 25, 81: *et ipse bonus vir fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt, et in amicitiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate sed officio consilia moderantes.* Ein bekanntes Beispiel eines durch vortrefflichen Charakter, ächte Menschenfreundlichkeit und opferwillige Freundestreue ausgezeichneten Epikureers ist Atticus. Neben ihm können wir aber auch auf Horaz verweisen, von dem Steinhart a. a. O. S. 470 mit Recht sagt: „Findet sich wohl bei irgend einem Dichter des Alterthums mehr wahrhafte Humanität und richtiger sittlicher Takt, als, namentlich in den Episteln, bei dem so sehr zu Epikur hinneigenden Horatius?“

uns von derselben vielfach unbefriedigt finden müssen. Es ist nicht schwer, Epikur die Widersprüche nachzuweisen, in die er sich verwickelt, wenn er den Sinnen allein und unbedingt vertrauen will, und doch über die sinnliche Erscheinung auf die verborgenen Gründe der Dinge zurückgeht; wenn er die logischen Formen und Gesetze verachtet, und doch sein ganzes System auf Schlüsse aus dem Gegebenen gründet; wenn er alle unsere Wahrnehmungen für wahr, aber einen Theil der Eigenschaften, welche sie uns an den Dingen zeigen, für blos relativ hält; wenn er nur die physischen Ursachen und Gesetze anerkennen, und alle willkührlichen und eingebildeten Wirkungen zurückweisen will, während er selbst in seiner Lehre von der Abweichung der Atome und vom menschlichen Willen die unerklärliche Willkühr selbst zum Gesetz macht; wenn er alle Lust und Unlust auf die körperlichen Empfindungen zurückführt, und doch die geistigen Zustände für das Höhere und Wichtigere erklärt; wenn er aus dem Princip der Selbstsucht Vorschriften der Humanität, der Gerechtigkeit, der Liebe, der Freundestreue, selbst der Aufopferung ableitet. Nur vergesse man nicht, dass auch die Stoiker, denen man doch Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens nicht absprechen kann, in ähnliche Widersprüche gerathen, dass auch sie ein System des Rationalismus auf sensualistischem Grund aufführen, eine idealistische Moral auf eine materialistische Metaphysik bauen, das allgemeine Gesetz und die Vernunft für das allein Bestimmende und dabei doch die Körperwelt für das allein Wirkliche ausgeben, eine rigoristische Tugendlehre aus dem Selbsterhaltungstrieb ableiten u. s. w., ihres widerspruchsvollen Verhältnisses zur positiven Religion nicht zu gedenken. Würden wir nun den Stoikern Unrecht zu thun glauben, wenn wir wegen dieser wissenschaftlichen Mängel und Widersprüche die Einheit und den inneren Zusammenhang ihres Systems läugnen wollten, so fordert die Gerechtigkeit, dass wir auch den Epikureismus, dessen Mängel in dieser Beziehung vielleicht noch augenfälliger, aber doch wesentlich gleicher Art sind, nicht sofort verurtheilen, sondern ihm erst zu seiner Vertheidigung das Wort gönnen. Diese wird aber davon ausgehen müssen, dass es überhaupt nicht rein wissenschaftliche Gesichtspunkte sind, durch welche die Ausführung des epikureïschen Systems bestimmt ist. Epikur

sucht in der Philosophie eine Anleitung zur Glückseligkeit, eine Schule der Lebensweisheit. Alles Wissen hat für ihn nur insoweit einen Werth, wiefern es diesem Zweck dient, und die gleiche Zweckbeziehung ist es, von welcher auch die Richtung und das Ergebniss seiner wissenschaftlichen Thätigkeit abhängt. Haben wir nun schon bei den Stoikern gesehen, wie aus ihrer einseitig praktischen Fassung der philosophischen Aufgabe die verhältnissmässige Zurücksetzung der Logik und der Physik gegen die Ethik, die Anlehnung an eine ältere physikalische Theorie, der sensualistische Dogmatismus und der Materialismus ihres Systems hervorgieng, so mussten alle diese Folgerungen bei Epikur um so schroffer heraustreten, da er die Glückseligkeit nicht mit den Stoikern in der Unterordnung unter das allgemeine Gesetz, sondern nur in der individuellen Befriedigung, oder der Lust suchte. Für ihn hatte die Erkenntniss der allgemeinen Gesetze nicht den gleichen Werth, wie für jene, er hatte daher auch nicht dasselbe Bedürfniss einer logischen Technik, und konnte weit ausschliesslicher bei der sinnlichen Empfindung als der alleinigen und unfehlbaren Quelle alles Wissens stehen bleiben; er brauchte ebensowenig vom nackten Materialismus zu einer Ansicht fortzugehen, welche die Materie selbst beseelte, und zur Trägerin der Vernunft machte; je ausschliesslicher vielmehr Alles auf rein mechanische Ursachen zurückgeführt war, um so vollständiger mochte er das Individuum mit seinem Streben nach Glückseligkeit von allen übernatürlichen Mächten befreit und rein auf sich selbst und seine natürlichen Kräfte gestellt glauben; und da nun keines der älteren Systeme diesen Standpunkt der mechanischen Naturerklärung so rein durchgeführt hatte, wie das atomistische, da eben dieses den epikureïschen Ansichten über den absoluten Werth des Individuums die stärksten metaphysischen Stützen bot, so war es ganz natürlich, wenn sich Epikur ebenso eng an Demokrit anschloss, als die Stoiker an Heraklit, nur dass er sich (durch sein praktisches Interesse wohl noch mehr als durch physikalische Erwägungen) bestimmen liess, mit der Lehre von der Abweichung der Atome die Folgerichtigkeit der demokritischen Naturlehre zu zerstören [1]. Wie sich aus dem Princip des Eudä-

1) Vgl. S. 378.

monismus die unterscheidenden Bestimmungen der epikureïschen Ethik, in ihrem Gegensatz gegen die stoische, entwickelten, braucht hier kaum angedeutet zu werden. Weil aber die Glückseligkeit von Epikur nicht in dem sinnlichen Genuss als solchem, sondern in der Ruhe und Heiterkeit des Gemüths gesucht wurde, so erhielt seine Sittenlehre, trotz ihres Eudämonismus, doch wieder jenen edleren Charakter, den wir in ihren Sätzen über das Verhalten des Weisen zu körperlichen Schmerzen und Begierden, zu Armuth und Reichthum, Leben und Tod, in der milden Humanität der epikureïschen Schule, in ihrem warmen und ausgebildeten Sinn für Freundschaft nachgewiesen haben. Wenn endlich dem Geist der epikureïschen Aufklärung jeder religiöse Glaube widersprach, der ein Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, eine Einwirkung derselben auf das Wohl und Wehe des Menschen behauptete, so konnte doch ein so unkritischer Empirismus an der Annahme solcher Götterwesen, von denen keine derartigen Eingriffe zu befürchten waren, keinen Anstoss nehmen; diese Annahme musste sich vielmehr auf diesem Standpunkt theils als die wahrscheinlichste Hypothese zur Erklärung des Götterglaubens empfehlen, theils kam sie auch dem in Epikur selbst, wie es scheint, sehr lebendigen Bedürfniss entgegen, einen Gegenstand der Verehrung, eine Bürgschaft für die Wirklichkeit seines praktischen Ideals zu haben. So zieht sich durch dieses System, trotz seiner wissenschaftlichen Lücken und Widersprüche, doch ein fest ausgeprägter Standpunkt hindurch, alle seine wesentlichen Bestimmungen dienen demselben letzten Zwecke, und mögen wir auch die folgerichtige Entwicklung einer wissenschaftlichen Weltansicht in ihm vermissen, so fehlt es ihm doch keineswegs an derjenigen Consequenz, welche aus der durchgeführten Beziehung des Einzelnen auf ein bestimmtes praktisches Ziel hervorgeht.

Wollen wir nun den Epikureismus in einen grösseren geschichtlichen Zusammenhang einreihen, so zieht zunächst sein Verhältniss zum Stoicismus unsere Aufmerksamkeit auf sich. Der Gegensatz der beiden Schulen liegt auf der Hand, und ist auch von uns an allen bezeichnenden Punkten hinreichend bemerkt worden. Ebenso bekannt ist es, wie heftig sich beide während ihrer ganzen Dauer befehdeten, wie vornehm besonders die Stoi-

ker auf den Epikureismus herabsahen, und wie viel Uebles, auch in sittlicher Hinsicht, sie ihm nachsagten. Auch hiefür giebt unsere bisherige Darstellung manche Belege. Nichtsdestoweniger zeigen sie sich doch wieder in so vielen Beziehungen verwandt, dass wir sie nur als zusammengehörige Glieder Einer Reihe, und ihre Differenz nur als einen Gegensatz innerhalb derselben Hauptrichtung betrachten können. Beide stimmen zunächst schon in dem allgemeinen Charakter ihres Philosophirens überein. Bei beiden überwiegt das praktische Interesse über das theoretische, beide behandeln die Physik und die Logik als blosse Hülfswissenschaften der Ethik; und die Physik insbesondere vorherrschend nach ihrer Bedeutung für die Religion; beide legen aber dabei der Physik weit höhere Wichtigkeit bei, als der Logik, und wenn die epikureïsche Vernachlässigung der logischen Technik stark genug gegen den Fleiss absticht, womit sich die Stoiker ihrer Bearbeitung unterzogen haben, so treffen doch beide Theile darin wieder zusammen, dass sie nur in der Untersuchung über das Kriterium grössere Selbständigkeit an den Tag legen. Dieses selbst wird von beiden sensualistisch gefasst, und beide haben hiezu, allen Anzeichen nach, die gleichen Gründe: ihr Sensualismus ist eine Folge ihres einseitig praktischen Standpunkts. So wird auch die Skepsis von beiden Seiten gleichmässig mittelst des praktischen Postulats widerlegt, dass ein Wissen möglich sein müsse, weil sonst keine Sicherheit des Handelns möglich wäre. Selbst darin gehen sie noch zusammen, dass sie nicht bei der sinnlichen Erscheinung, als solcher, stehen bleiben wollen, wenn gleich Epikur mit der stoischen Ansicht über den Vorzug der begrifflichen Erkenntniss vor der sinnlichen so wenig, als mit der logischen Analyse der Denkformen einverstanden ist. Dass sich mit dem Sensualismus sowohl im stoischen als im epikureïschen System ein entschiedener Materialismus verknüpft, wird man natürlich finden, merkwürdig ist aber, dass dieser Materialismus von beiden auch durch die gleiche, ihrem praktischen Standpunkt entsprechende Definition des Wirklichen begründet wird [1]. In der näheren Bestimmung und Ausführung dieses Standpunkts gehen

1) Vgl. S. 107, 1 mit 372, 1.

nun allerdings beide fast noch weiter auseinander, als die zwei älteren Physiker, deren Führung sie sich anvertraut haben, und es kommt namentlich in dem Gegensatz zwischen der stoischen Teleologie und der mechanischen Physik Epikur's, zwischen dem fatalistischen Pantheismus auf der einen, dem deistischen Atomismus und Indeterminismus auf der andern Seite, zwischen der spekulativen Orthodoxie der Stoiker und der irreligiösen Aufklärung der Epikureer, der ganze Abstand beider Schulen von einander zum Vorschein. Dafür begegnen sie sich aber in dem Theile der Physik, welcher für die Ethik der wichtigste ist, in der Anthropologie, wieder darin, dass beide die Seele für eine feuer- und luftartige Substanz halten, und selbst der von der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib hergenommene Beweis für diese Ansicht ist beiden gemeinsam; ebenso unterscheiden aber auch beide zwischen den höheren und den niedrigeren Bestandtheilen der Seele, und auch die Epikureer führen unter dieser Form die Vorstellung von der Erhabenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit und den Glauben an die himmlische Abkunft der Seele in die Psychologie ein. Der Schauplatz des lebhaftesten Kampfes zwischen beiden Schulen ist die Ethik, aber doch stehen sie sich auch in dieser viel näher, als man auf den ersten Anblick glauben sollte. Zunächst freilich scheint es, ein schrofferer Gegensatz lasse sich gar nicht denken, als das epikureïsche Princip der Lust, und das stoische der Tugend, und es ist auch ganz wahr, beide stehen sich diametral entgegen. Nichtsdestoweniger handelt es sich nicht blos im Allgemeinen bei beiden um dasselbe, um die Glückseligkeit des Menschen, sondern auch die Bedingungen der Glückseligkeit werden von beiden in verwandtem Geiste bestimmt. Nach Zeno ist die Tugend das höchste und einzige Gut, nach Epikur ist es die Lust; aber indem jener die Tugend wesentlich in der Zurückziehung aus der Sinnlichkeit oder der Apathie, und dieser die Lust in der Gemüthsruhe oder der Ataraxie sucht, so stimmen beide darin überein, dass der Mensch eine unbedingte und bleibende Befriedigung nur dann finde, wenn er durch sein Wissen zur Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins und zur Unabhängigkeit von allen äusseren Reizen und Schicksalen gelangt ist. Es ist die gleiche Unendlichkeit der auf sich selbst und ihr Denken beschränkten Subjektivität, welche beiden Syste-

men als gemeinsame Voraussetzung zu Grunde liegt, und beide haben diesen Gedanken unter derselben Form, an dem Ideal des Weisen, und grossentheils mit den gleichen Zügen ausgeführt; denn auch der epikureïsche Weise ist, wie wir gesehen haben, über Schmerz und Bedürfniss erhaben, auch er erfreut sich einer unverlierbaren Vortrefflichkeit, auch er wandelt wie ein Gott an Einsicht und Glückseligkeit unter den Menschen. Selbst die verschiedene Würdigung der Lust und der Tugend gleicht sich im weiteren Verlaufe wenigstens theilweise aus, wenn wir sehen, dass weder die Stoiker die Glückseligkeit von der Tugend, noch die Epikureer die Tugend von der Glückseligkeit zu trennen wissen. Wenn endlich beide Systeme zwar eine gemeinnützige Thätigkeit empfehlen, aber zum Staatsleben kein rechtes Herz zu fassen wissen, so mag immerhin die Anerkennung einer natürlichen Gemeinschaft unter den Menschen, das positivere Verhältniss zu Staat und Familie, der grundsätzlich ausgesprochene Kosmopolitismus die Stoiker, die Pflege der Freundschaft und die menschenfreundliche Milde ihrer Moral die Epikureer auszeichnen: neben diesen Eigenthümlichkeiten lässt sich aber doch das Gemeinsame nicht verkennen, dass beide den politischen Charakter der antiken Sittlichkeit aufgeben, und sich mit ihrem tiefsten Interesse vom öffentlichen Leben abwenden, um dafür in dem reinen Verhältniss des Menschen zum Menschen die Grundlage für einen moralischen Universalismus zu gewinnen. Das Gesammtgewicht aller dieser verwandtschaftlichen Züge ist gewiss bedeutend genug, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass der Stoicismus und der Epikureismus trotz ihres tiefgreifenden Gegensatzes doch wesentlich auf dem gleichen Boden stehen, und dass ihr Gegensatz selbst nur desshalb so scharf gespannt sei, weil es ein und dasselbe Princip ist, in dessen verschiedene Seiten sie sich theilen. Beiden ist die abstrakte Subjektivität, das zur Allgemeinheit gebildete Selbstbewusstsein das Höchste, und nicht blos die sinnlichen Zustände, sondern auch die wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge und die Darstellung der sittlichen Idee in einem äusseren Gemeinwesen haben jenem gegenüber nur untergeordnete Bedeutung; in diesem Selbstbewusstsein besteht die Glückseligkeit; die Erzeugung desselben im Menschen ist der Zweck der Philosophie, und nur weil und wiefern es diesem

Zweck dient, hat das Wissen einen Werth. Was die beiden Schulen trennt, ist nur ihre Ansicht über die Bedingungen, unter denen jene Sicherheit des Selbstbewusstseins gewonnen wird: während sie die Stoiker durch die absolute Unterordnung des Einzelnen unter das Gesetz des Ganzen zu erreichen hoffen, sind die Epikureer umgekehrt der Meinung, der Mensch könne nur dann befriedigt in sich selbst sein, wenn er durch nichts ausser ihm Liegendes beschränkt wird, die Befreiung des individuellen Lebens von aller Abhängigkeit und allen Störungen sei die erste Bedingung der Glückseligkeit; jene erklären daher die Tugend, diese das individuelle Wohlbefinden, oder die Lust, für das höchste Gut. Weil aber die Lust selbst von den Epikureern im Wesentlichen verneinend, als Schmerzlosigkeit, gefasst, und auf das Ganze des menschlichen Lebens bezogen wird, so erscheint sie ihnen durchaus bedingt durch die Mässigung der Begierden, durch die Gleichgültigkeit gegen äussere Uebel und sinnliche Zustände, durch die Einsicht und das der Einsicht ensprechende Handeln, mit Einem Wort durch die Tugend und Weisheit; und so kommen sie mit einem Umweg am Ende zu dem gleichen Resultat, wie die Stoiker, zu der Ueberzeugung, dass die Glückseligkeit nur dem zu Theil werde, welcher schlechthin unabhängig von allem Aeussern und schlechthin einig mit sich selbst ist.

Zu der älteren Philosophie steht der Epikureismus in einem ähnlichen Verhältniss, wie der Stoicismus. Zwar zollte Epikur selbst, und ebenso dann auch seine Schule, kaum dem Einen oder dem Andern von seinen Vorgängern die verdiente Anerkennung [1];

1) Es ist schon S. 342, 1. 4 nachgewiesen worden, dass Epikur zwar Demokrit's Verdienste um seine Philosophie anerkannte, wenn auch vielleicht nicht ohne sie in seinem eigenen Interesse zu schmälern, dass er aber im Uebrigen durchaus Autodidakt sein wollte. Er wollte aber von den früheren Philosophen, mit Ausnahme jenes Einen, nicht allein nichts gelernt haben, sondern er äusserte sich auch über sie mit einer Selbstüberhebung und einer Tadelsucht, die ihre Personen so wenig, wie ihre Ansichten, mit Schmähungen und übeln Nachreden verschonte. Bei Diog. 8 wird ihm, ausser seinen Schmähreden gegen Nausiphanes (s. o. 342, 1), noch weiter vorgeworfen, er habe die Platoniker Διονυσοκόλακας, Plato selbst ironisch den „goldenen" Plato, Heraklit κυκητὴς, Demokritos Ληρόκριτος, Antidoros Σαινίδωρος, die Cyniker ἐχθροὺς τῆς Ἑλλάδος, die Dialektiker πολυφθονέρους, Pyrrho ἀμαθὴς

diess beweist aber natürlich nur für seine persönliche Eitelkeit, nicht gegen den Einfluss der früheren Philosophie auf die seinige. Der Epikureismus geht, wie der Stoicismus, von dem Bestreben aus, die Wissenschaft von der metaphysischen Speculation zu der einfacheren Form einer praktischen Lebensweisheit zurückzuführen. Beide wenden sich daher von Plato und Aristoteles, deren Leistungen sie merkwürdig vernachlässigen, zu Sokrates und zu denjenigen sokratischen Schulen zurück, welche ohne umfassendere wissenschaftliche Begründung* bei der Ethik stehen geblieben waren; nur brachte es ihre materielle Differenz mit sich, dass Epikur ebenso an Aristipp anknüpfte, wie Zeno an Antisthenes. Von den Cyrenaïkern hat Epikur nicht blos in der Moral das Princip des Hedonismus, sondern auch in der Erkenntnisstheorie die Behauptung aufgenommen, dass die Sinnesempfindung die einzige Quelle unserer Vorstellungen, und dass alle Empfindung als solche wahr sei, und auch den Satz kann er nicht ganz zurück-

und ἀπαίδευτος genannt, Aristoteles und Protagoras Ausschweifungen und Unwürdigkeiten ihrer Jugend fälschlich vorgerückt. Diogenes will nun zwar davon nichts gelten lassen, Epikur's unübertreffliche Menschenfreundlichkeit sei ja bekannt. Aber diese Freundlichkeit gegen seine Verehrer und auch gegen unbetheiligte Dritte schliesst bei einem so eiteln und eigenliebigen Manne (m. vgl. hierüber S. 354, 3) Gehässigkeit und Ungerechtigkeit gegen seine Vorgänger, deren unpartheiische Würdigung ihm auch schon die Oberflächlichkeit seines Wissens und die Einseitigkeit seines Standpunkts unmöglich machen musste, keineswegs aus. Auch Sext. Math. I, 2 bezeugt τὴν πρὸς τοὺς περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ὁμοίους δυςμένειαν, Plut. adv. Col. 26, 1 führt einen ungerechten Vorwurf gegen Arcesilaus an, und Cic. N. D. I, 33, 93 sagt: *cum Epicurus Aristotelem vexarit contumeliosissime, Phaedoni Socratico turpissime maledixerit* u. s. w. Von seinen Aeusserungen über Aristoteles sind uns selbst Bd. II, b, 6, 3. 4. I, 733, 3 Proben vorgekommen. Auch die ungesalzenen Witze, welche bei Diog. angeführt sind, passen vollkommen für den Mann, welchen Cic. N. D. II, 17, 46 einen *homo non aptissimus ad jocandum minimeque resipiens patriam* nennt, der selbst aber ohne Zweifel auf derartige Scherze sich ebensoviel zu Gute that, wie auf die schwülstige Eleganz, die S. 420, 6 berührt wurde. Epikur folgten dann seine Schüler. Von Zeno sagt Cic. N. D. I, 34, 93: *non eos solum, qui tum erant, Apollodorum, Silum, ceteros figebat maledictis, sed Socratem ipsum scurram Atticum fuisse dicebat* (über die sokratische Ironie hatte nach Cic. Brut. 85, 292 schon Epikur sich tadelnd geäussert), *Chrysippum numquam nisi Chrysippam* (al. *Chesippum*) *vocabat.*

weisen, dass die Empfindungen zunächst nur von unseren subjektiven Zuständen und daher nur von den relativen Eigenschaften der Dinge Kunde geben [1]; mit den Cyrenaïkern lehrt er, dass die wahre Lust nur durch philosophische Einsicht gewonnen werde, und dass diese Einsicht vor Allem die Befreiung des Geistes von Leidenschaften, Furcht und Aberglauben zu bewirken habe. Indessen weiss er sich doch keineswegs unbedingt an sie anzuschliessen. Sein ethisches Princip unterscheidet sich von dem cyrenaïschen, wie früher gezeigt wurde, durch die wichtige Bestimmung, dass nicht der sinnliche und einzelne Genuss, sondern nur die Gemüthsruhe als Gesammtzustand der letzte Zweck und das höchste Gut sein soll; ebendamit war es ihm aber auch unmöglich gemacht, mit den Cyrenaïkern bei der Empfindung als solcher, bei dem vereinzelten subjektiven Eindruck stehen zu bleiben, er musste vielmehr eine auf wirklicher Erkenntniss der Dinge beruhende Ueberzeugung anstreben, denn nur auf eine solche liess sich eine gleichmässige und gesicherte Gemüthsstimmung gründen. Epikur weicht daher nicht allein in Betreff der Sinnesempfindung dadurch von Aristipp ab, dass er alle Empfindungen auf äussere Eindrücke, deren treue Darstellung sie sein sollen, zurückführt, sondern er sieht sich auch genöthigt, der cyrenaïschen Verachtung aller physikalischen Theorieen ebenso entgegenzutreten, wie die Stoa der cynischen Verachtung der Wissenschaft entgegentrat, und in der demokritischen Physik den wissenschaftlichen Unterbau für seine Ethik zu suchen, den jene ihrerseits im heraklitischen System fand. So eng er sich aber, gerade wegen der Schwäche seines naturwissenschaftlichen Interesse's, an Demokrit hält, so wenig lässt sich doch verkennen, dass diese ganze physikalische Theorie für ihn blosses Mittel für ethische Zwecke, und insofern von durchaus relativem Werth ist; und so bedenkt er sich denn auch nicht im Geringsten, die ganze Consequenz derselben durch die Annahme der Atomenabweichung und der Willensfreiheit aufzuheben. Die Vorstellung, als ob Epikur nur eine zweite Auflage von Demokrit wäre, ist nicht blos zum voraus unwahrscheinlich, denn die Geschichte kennt über-

1) M. vgl. in dieser Beziehung mit den S. 365 f. gegebenen Belegen über Epikur Bd. II, a, 250 f.

haupt keine solche Wiederholungen, sondern sie ist auch thatsächlich unrichtig; eine genauere Beobachtung zeigt uns, dass selbst da, wo die beiden Philosophen in ihren einzelnen Behauptungen übereinstimmen, doch die Bedeutung dieser Behauptungen und der ganze Geist ihrer Systeme auf's Weiteste auseinandergeht. Demokrit will eine Erklärung der natürlichen Erscheinungen aus natürlichen Ursachen, eine Naturwissenschaft rein um ihrer selbst willen; Epikur will eine Naturansicht, welche ihm den Dienst leistet, von dem inneren Leben des Menschen störende Vorstellungen fern zu halten. Die Physik steht hier durchaus im Dienste der Ethik, und mag sie auch materiell einem älteren System entnommen werden, ihre ganze Stellung und Behandlung gehört einem wesentlich neuen Standpunkt an, sie hat die sokratische Einkehr des Menschen in sich selbst und die sophistische Verwandlung der Naturphilosophie in eine subjektive Aufklärung zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung, und sie selbst ist an ihrem Orte nur aus jener allgemeinen Abwendung des Denkens von der reinen Theorie zu erklären, welche die gemeinsame Eigenthümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie ausmacht.

Ausser den genannten hat sich der Epikureismus, so viel bekannt ist, mit keinem der früheren Systeme ausdrücklich in Zusammenhang gesetzt, und selbst seine Polemik gegen dieselben scheint in der Regel nur in allgemein absprechenden oberflächlichen Urtheilen bestanden zu haben. Aber doch lässt sich nicht verkennen, dass auch der Epikureismus die von Sokrates ausgegangene Denkweise nicht blos in ihrer cyrenaïschen Abzweigung, sondern auch in dem platonisch-aristotelischen Hauptstamm voraussetzt. Wenn Plato und Aristoteles das immaterielle Wesen der Dinge von der sinnlichen Erscheinung unterschieden und ihm allein absolute Wirklichkeit zuerkannt hatten, so wird diese Ansicht von Epikur zwar ebenso, wie von Zeno, auf dem metaphysischen Gebiete durch seinen Materialismus bekämpft, aber auch er kommt trotz dem in praktischer Beziehung durch alle jene Bestimmungen auf sie zurück, durch welche sich seine Lehre von der cyrenaïschen unterscheidet und der stoischen annähert. Es ist schon früher bemerkt worden, dass jene Gleichgültigkeit gegen

die unmittelbaren sinnlichen Zustände, jene Zurückziehung des Bewusstseins auf sich selbst, jene Befriedigung des denkenden Subjekts in sich, welche Epikur nicht minder bestimmt verlangt, als die Stoiker und die gleichzeitigen Skeptiker, nichts anderes sei, als eine Consequenz des platonisch-aristotelischen Spiritualismus, und dass auch der Materialismus der nacharistotelischen Systeme keineswegs aus einem einfachen Rückfall in die vorsokratische Naturphilosophie, sondern vielmehr nur aus der einseitig praktischen Fassung jenes Spiritualismus zu erklären sei; dass diese Systeme den Geist in der Natur, und auch in der menschlichen Natur selbst, nur desshalb läugnen, weil sie die Erhebung über die Sinnlichkeit ausschliesslich im Selbstbewusstsein und der subjektiven Thätigkeit suchen. Die Richtigkeit dieser Bemerkung lässt sich gerade an der epikureïschen Lehre, trotz der Härte und Schroffheit ihres Materialismus, nachweisen. Denn wesshalb will Epikur alle unkörperlichen Ursachen und alle Teleologie mit dieser Unerbittlichkeit aus der Physik entfernt wissen, und sich ganz strenge auf die mechanische Naturerklärung beschränken, als desshalb, weil er durch die Annahme von anderen, als mechanisch wirkenden Kräften, die Sicherheit des Selbstbewusstseins gefährdet glaubt, weil er den festen Boden der Wirklichkeit an jenseitige Mächte zu verlieren, das menschliche Leben unberechenbaren Einflüssen preiszugeben fürchtet, sobald er ein Unkörperliches zugiebt? wie wenig bleibt er andererseits in seiner Lebensansicht bei der sinnlichen Gegenwart stehen, wenn er seinen Weisen völlig frei von allem Aeusseren in sich selbst ein vollkommenes Glück geniessen lässt! Nur dasselbe Ideal stellen aber auch die epikureïschen Götter dar, welche in ihrer isolirten Selbstanschauung mit nichts anderem grössere Aehnlichkeit haben, als mit dem gleichfalls aller Einwirkung auf den Weltlauf sich enthaltenden, nur sich selbst denkenden Gotte des Aristoteles. Das Fürsichsein des denkenden Geistes wird allerdings nur von dem letzteren rein und würdig, von Epikur dagegen selbst wieder sinnlich, und darum widerspruchsvoll, ja ungereimt dargestellt, aber der Zusammenhang beider Vorstellungen ist doch nicht zu verkennen. Ein analoges Verhältniss findet überhaupt zwischen der epikureïschen und der platonisch-aristo-

telischen Philosophie statt [1]); aber so wenig auch jene mit dieser an Tiefe und Umfang des wissenschaftlichen Geistes zu vergleichen ist, so dürfen wir sie doch nicht für eine blosse Entartung der Philosophie halten, wir müssen vielmehr auch in ihr ein berechtigtes, wenn auch einseitig ausgebildetes, Glied in der Entwicklung des griechischen Denkens anerkennen.

1) Man vgl. in dieser Beziehung auch was S. 403, 1 aus Metrodor angeführt ist.

C. Die Skepsis. Pyrrho und die neuere Akademie.

1. Pyrrho.

Sowohl der Stoicismus, als der Epikureismus war für sein Glückseligkeitsstreben von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen ausgegangen; die skeptischen Schulen suchen dasselbe Ziel durch die Aufhebung jeder dogmatischen Voraussetzung zu erreichen. So verschieden aber die Wege auch sein mögen, das Endergebniss ist das gleiche, dass die Glückseligkeit nur in der Erhebung des Geistes über alles Aeussere, in der Zurückziehung des Menschen auf sein denkendes Selbstbewusstsein liegen könne. Die nacharistotelische Skepsis bewegt sich nicht nur im Allgemeinen in derselben Richtung, wie die gleichzeitigen dogmatischen Systeme, sofern auch sie die Aufgabe der Philosophie wesentlich praktisch fasst, und den Werth der theoretischen Untersuchungen nach ihrem Einfluss auf das Verhalten und die Glückseligkeit des Menschen bemisst; sondern sie trifft mit ihnen auch in der ethischen Lebensansicht selbst zusammen, denn das Ziel, zu dem sie uns hinführen will, ist das gleiche, wie es jene anstreben, die Ruhe des Gemüths, die Ataraxie. Der Unterschied ist nur, dass die Epikureer, wie die Stoiker, die Gemüthsruhe durch die Kenntniss der Welt und ihrer Gesetze bedingt glauben, wogegen die Skeptiker der Meinung sind, nur durch den Verzicht auf alles Wissen lasse sie sich fest begründen; und dass in Folge dessen auch die ethische Stimmung selbst bei jenen auf einer positiven Ueberzeugung in Betreff des höchsten Gutes beruht, bei diesen nur auf der Gleichgültigkeit gegen alles, was den Menschen als ein Gut erscheint. So wichtig aber dieser Unterschied der Standpunkte an sich ist, so wenig lässt sich doch verkennen, dass die Skepsis in beiden Beziehungen nur den gleichen Weg verfolgt, auf dem wir den Stoicismus und Epikureismus getroffen haben, dass sie jene Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, welche wir als den gemeinsamen Grundzug dieser

beiden Systeme bemerkt haben, nur auf den äussersten Punkt treibt, wenn sie jeden Anspruch auf ein Wissen und alles Interesse an den Dingen aufgiebt. Diese drei Richtungen des Denkens gehören daher nicht blos Einer Zeit an, sondern sie sind sich auch innerlich so verwandt, dass wir sie als die drei Zweige desselben Stammes betrachten müssen.

Die frühere Philosophie bot der Skepsis mehr als Einen Anknüpfungspunkt. Einerseits hatte die megarische Dialektik und die cynische Lehre eine Wendung genommen, die zur Aufhebung aller Begriffsverbindung und alles Wissens geführt hatte [1]), andererseits soll Pyrrho durch die demokritische Schule den Antrieb zu seinem Zweifel erhalten haben [2]); namentlich mochte aber die

1) S. Bd. II, a, 186 ff. 209 ff.

2) Nachdem schon Demokrit der sinnlichen Wahrnehmung jede Wahrheit abgesprochen hatte (Bd. I, 629 f.), wurde dieses skeptische Element von Metrodor stärker betont (Bd. I, 631, 1. 662, 1 und Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 19, 5. Sext. Math. VII, 88. Epiphan. Exp. fid. 1088, A), ohne dass wir doch diesen Philosophen, welcher im Uebrigen der demokritischen Physik huldigt (Bd. I, 661, 4. 5), und von dem viele, in allem Wesentlichen hiemit übereinstimmende, physikalische Sätze angeführt werden (Plut. b. Eus. a. a. O. I, 8, 11. Ders. fac. lun. 15, 3. S. 928. plac. phil. an vielen Stellen. Sen. nat. qu. VI, 19), desshalb für einen wirklichen Skeptiker halten dürften. Von ihm soll nun die Skepsis durch Vermittlung des Anaxarchus zu Pyrrho gekommen sein (s. u. 438, 3. 4), und hiemit liesse sich auch die skeptische Ataraxie combiniren: da sich die Ataraxie auch bei Epikur, dem Schüler des Demokriteers Nausiphanes, findet, so könnte man vermuthen, dass schon vor Pyrrho in der demokritischen Schule eine der pyrrhonischen verwandte Lehre ausgebildet gewesen sei, der Epikur seine Ataraxie entnommen habe. Indessen ist dieser Zusammenhang doch unsicher. Von Demokrit haben wir seiner Zeit gesehen, dass sein Zweifel nur der Wahrnehmung, nicht der Vernunfterkenntniss galt; nicht anders verhält es sich wohl auch, wie bemerkt, mit Metrodor: die skeptische Aeusserung, welche Bd. I, 631, 1 angeführt ist, geht, wie es scheint, nur auf den gewöhnlichen Stand des menschlichen Wissens, das an den Sinnen haftende Vorstellen; zum Denken dagegen hatte er ein besseres Zutrauen, und nur in diesem Sinn sagte er wohl (nach Aristokl. a. a. O.), ὅτι πάντα ἐστὶν, ὃ ἄν τις νοήσαι, dass jedes so sei, wie man es denkt. Von Anaxarchus wird nur berichtet (Sext. Matth. VII, 87), dass er die Welt einer Skenographie verglichen habe, was um nichts skeptischer lautet, als die entsprechenden platonischen Aeusserungen über die sinnliche Erscheinung. Mögen daher diese Männer auch einen Beitrag zum Pyrrhonismus geliefert haben, so lässt sich doch eine einfache Uebertragung der Skepsis von der demokritischen

kühne Entwicklung der platonischen und aristotelischen Spekulation bei solchen, die ihr nicht zu folgen wussten, die Wirkung hervorbringen, dass sie gegen alle Spekulation misstrauisch wurden, und am Ende die Möglichkeit des Wissens überhaupt bezweifelten, wie wir ja auch sonst nicht selten auf Zeiten einer angestrengten philosophischen Produktivität skeptische Theorieen folgen sehen. Noch stärker scheint aber in der Folge der Anstoss gewirkt zu haben, welcher von der stoischen und epikureïschen Philosophie ausgieng. Da diese Systeme der Skepsis in ihrer praktischen Richtung verwandt sind, so war es natürlich, dass diese aus ihnen neue Nahrung zog, während zugleich die ungenügende wissenschaftliche Begründung ihres sensualistischen Dogmatismus und der Gegensatz ihrer ethischen und physikalischen Behauptungen die skeptische Dialektik herausforderte. Wenn sich im Stoicismus und Epikureismus die individuelle und die allgemeine Seite des subjektiven Geistes, die atomistische Isolirung des Individuums und seine pantheistische Hingebung an das Ganze mit gleichen Ansprüchen unversöhnt gegenüberstanden, so hebt sich dieser Gegensatz in der Skepsis zur Neutralität auf: weder das stoische noch das epikureïsche Princip hat Anspruch auf Geltung, weder der unbedingte Werth der Lust, noch der der Tugend, weder die Wahrheit der sinnlichen, noch die der Vernunfterkenntniss, weder die atomistische, noch die heraklitisch-pantheistische Physik lässt sich beweisen, und das einzige, was sich in dem allgemeinen Schwanken aufrecht erhält, ist jene abstrakt in sich beruhende Subjektivität, welche der gemeinsame Ausgangs- und Zielpunkt der zwei feindlichen Systeme gewesen war.

Wie bedeutend diese Rückwirkung des Stoicismus und Epikureismus auf die Skepsis war, lässt sich am Besten daraus abnehmen, dass diese erst nach dem Auftreten jener Systeme durch die neuere Akademie zu einer nachhaltigen Ausbreitung und einer umfassenderen wissenschaftlichen Begründung gelangt ist, wogegen vor diesem Zeitpunkt zwar ihre leitenden Gesichtspunkte

Schule auf Pyrrho nicht annehmen. Was endlich die Atararaxie betrifft, so kann Epikur diese Bezeichnung unmittelbar von Pyrrho entlehnt haben, den er nach Diog. IX, 64. 69 kannte und schätzte.

durch Pyrrho aufgestellt wurden, ohne dass es jedoch zu einer dauernden skeptischen Schule und zu einer entwickelten skeptischen Theorie gekommen wäre.

Pyrrho war aus Elis gebürtig [1]), und konnte schon dadurch frühzeitig mit der elisch-megarischen Dialektik, dieser Vorgängerin der späterin Skepsis, bekannt geworden sein, wenn es auch nicht richtig zu sein scheint, dass er den Megariker Bryso zum Lehrer gehabt hat [2]). Er schloss sich sodann an den Demokriteer Anaxarchus an, und begleitete ihn und das Heer Alexander's bis nach Indien [3]). Doch hat er von ihm für seine skeptische Lehre ohne Zweifel einen geringeren Beitrag erhalten, als für seine ethische Lebensansicht [4]). Später lebte er in seiner Vater-

1) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 1. Diog. IX, 61 u. A. Was wir über das Leben und die Persönlichkeit Pyrrho's wissen, verdanken wir fast ausschliesslich Diogenes, der seine Angaben neben Antigonus dem Karystier, seiner Hauptquelle, aus Apollodor, Alexander Polyhistor, Diokles u. A. geschöpft hat.

2) Ich habe schon Bd. II, a, 178, 3 auf die chronologischen Schwierigkeiten dieser Angabe aufmerksam gemacht. Von den zwei Annahmen, welche ich dort offen gelassen habe, dass entweder Pyrrho mit Unrecht zum Schüler Bryso's, oder dieser mit Unrecht zum Sohne Stilpo's gemacht worden sei, ist mir jetzt die erste wahrscheinlicher: Diog. IX, 61 entlehnt die Angabe aus Alexanders διαδοχαὶ, und der Art solcher Diadochenverzeichnisse entspricht es ganz, wenn man dem Skeptiker, dessen Zusammenhang mit den Megarikern zum voraus feststand, den letzten von diesen zum Lehrer gab.

3) D. IX, 61. Aristokl. a. a. O. 18, 20. 17, 8, von denen wir auch erfahren, dass Pyrrho ursprünglich Maler war. Suidas Πύῤῥων schreibt nur den Diogenes, in dem überlieferten Text mit einigen Schreibfehlern, ab.

4) Ausser der wenig beweisenden Aeusserung, welche S. 436, 2 aus Sextus angeführt wurde, ist uns von Anaxarchus kein Beleg der skeptischen Denkart überliefert, welche ihm Sextus auch Math. VII, 48 zuschreibt, und da der letztere sich auf keinen besseren Beweis zu stützen weiss, so können wir nicht annehmen, es seien ihm welche bekannt gewesen. Anaxarchus scheint daher den Skeptikern nicht mit mehr Recht beigezählt zu werden, als so viele Andere, welche die späteren auktoritätsbedürftigen Philosophen dieser Richtung wegen irgend eines vereinzelten Wortes zu ihren Vorgängern gestempelt haben. Andere Angaben lassen ihn als Anhänger der demokritischen Schule erscheinen: bei Plut. tranqu. an. 4, S. 466. Valer. M. VIII, 14, ext. 2 trägt er Alexander die Lehre von der unendlichen Zahl der Welten vor, und Klemens Strom. I, 287, B theilt von ihm ein Bruchstück über die πολυμαθίη mit, welches im Anschluss an demokritische Aussprüche (Bd. I, 633, 2) aus-

stadt [1]), von seinen Mitbürgern geehrt [2]), aber in ärmlichen Verhältnissen [3]), welche er mit der ihn auszeichnenden Gemüthsruhe [4]) ertrug. Er starb, wie es scheint, um 275—270 v. Chr.,

führt, dass die Vielwisserei nur dann nützlich sei, wenn man einen verständigen Gebrauch von ihr mache. An Demokrit konnte Anaxarch auch, ähnlich wie Epikur, anknüpfen, wenn er die Glückseligkeit für das höchste Ziel unseres Strebens erklärte; diese Behauptung wird es nämlich sein, welche ihm den Beinamen ὁ εὐδαιμονικὸς (b. Klemens a. a. O. Athen. VI, 250, f. XII, 548, b. Ael. V. H. IX, 37) zugezogen hat. Dagegen wich er im Weiteren in doppelter Beziehung von ihm ab. Einestheils wird ihm von Klearch. b. Athen. XII, 548, b eine lüsterne Ueppigkeit nachgesagt, wie sie von Demokrit's ernstem und reinem Geist weit abliegt; auch nach Plut. Alex. 52 hatte er in Asien die Bedürfnisslosigkeit des Philosophen mit einem weichlichen Leben vertauscht, und Timon b. Plut. virt. mor. 6. S. 446 sagt: die φύσις ἡδονοπλὴξ habe ihn gegen sein besseres Wissen fortgezogen. Anderntheils soll er eine Adiaphorie, welche unverkennbar über Demokrit's Ataraxie hinausgeht, an Pyrrho gelobt haben (Diog. IX, 63), und an ihm selbst rühmt Timon a. a. O. sein κύνεον (= κυνικὸν) μένος. Er stellt sich dem äusseren Schmerz mit jenem verachtenden Stolz gegenüber, den sein vielbewundertes Wort unter den Keulenstössen Nikokreon's ausspricht (Diog. IX, 59. Plut. virt. mor. c. 10. S. 449. Klemens Strom. IV, 496, D. Valer. M. III, 3, ext. 4. Plin. hist. nat. VII, 87. Tertull. Apologet. 50. Dio Chrys. or. 37, S. 126 R.); aber mit derselben Verachtung behandelt er auch die Menschen, und während er dem macedonischen Eroberer gegenüber den Freimüthigen spielt, der sich etwas gegen ihn herausnimmt, verderbt er ihn durch wohlberechnete Schmeichelei (vgl. Plut. Alex. 52. ad princ. iner. 4. S. 781. qu. conv. IX, 1, 2, 5. Ael. V. H. IX, 37. Athen. VI, 250, f). Seine Adiaphorie war daher jedenfalls der Veredlung sehr bedürftig. — M. vgl. über Anaxarchus Luzac Lect. Att. 181 ff.

1) Diog. IX, 64, 109.

2) Nach Diog. 64 machten sie ihn zum Oberpriester und bewilligten ihm zuliebe den Philosophen Steuerfreiheit. Nach Diokles (D. 65) schenkten ihm auch die Athener wegen des Verdienstes, das er sich durch Tödtung eines thracischen Fürsten Kotys erworben hatte, das Bürgerrecht.

3) Diog. 66. 62.

4) Beispiele derselben giebt Diog. 67 f. Dass er jedoch, wie Antigonus ebd. 62 behauptet, die Adiaphorie weit genug getrieben habe, um Wagen und Abgründen nicht auszuweichen, und nur durch seine Freunde vor Schaden bewahrt worden sei, klingt höchst unglaublich, und wurde von Aenesidemus mit Recht bestritten. Er hätte auch ein merkwürdiges Glück haben müssen, um bei einem so sinnlosen Verhalten 90 Jahre alt zu werden, vollends wenn er sich, wie Diog. 63 sagt, oft allein herumtrieb.

in hohem Alter [1]. Schriften hatte er nicht hinterlassen [2]; schon die Alten kannten daher seine Lehre nur aus denen seiner Schüler, von welchen Timon aus Phlius der bedeutendste ist [3]; neben ihm sind uns noch einige andere dem Namen nach bekannt [4].

1) Alle Zeitbestimmungen sind aber hier sehr schwankend. Sein Todes- und Geburtsjahr wird nicht angegeben, und die Notiz bei Suidas, dass er Ol. 111 (336/2 v. Ch.) und später gelebt habe, nützt uns nichts. Wenn er aber (nach Diog. 62) gegen 90 Jahre alt wurde, und wenn man ferner annimmt, er habe sich gleich bei Alexander's Aufbruch nach Asien an Anaxarch angeschlossen, und sei damals 24—30 Jahre alt gewesen, ergiebt sich das Obige.

2) Diog. pro. 16. 102. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 1, wogegen Sext. Math. I, 282 (vgl. Plut. Alex. fort. I, 10. S. 331) nicht angeführt werden kann: Sextus sagt ja nicht, dass das angebliche Gedicht an Alexander sich erhalten habe; die ganze Angabe ist aber auch unsicher.

3) Timon (über den Wachsmuth De Timone Phliasio, Lpz. 1859) war aus Phlius gebürtig (Diog. IX, 109 u. A.) Zuerst Chortänzer (D. 109. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 12), soll er dieses Gewerbes überdrüssig nach Megara gegangen sein, um Stilpo zu hören (D. 109); und da Stilpo's Lehrthätigkeit wahrscheinlich noch in's dritte Jahrhundert herabreicht (Bd. II, a, 176, 4), Timon's Geburt aber (s. u.) annähernd 325—315 v. Chr. zu setzen sein wird, kann ich Preller's (Hist. phil. gr. et rom. 398) und Wachsmuth's (S. 5) Urtheil, dass die Sache chronologisch unmöglich sei, nicht beistimmen, auch das Gegentheil aber freilich, bei der Unsicherheit aller dieser Zeitbestimmungen, nicht behaupten. In der Folge wurde er mit Pyrrho bekannt, zog mit seiner Gattin nach Elis, und war sein unbedingter Bewunderer (D. 109. 69. Aristokl. a. a. O. 11. 14. 21); trat sodann selbst in Chalcis als Lehrer auf, und nachdem er sich dadurch ein Vermögen erworben hatte, brachte er sein übriges Leben in Athen zu (D. 110. 115). Aus Diog. 112. 115 geht hervor, dass er den Arcesilaus, welcher 241 v. Chr. starb, überlebt hat, und fast 90 Jahre alt wurde, und so mag denn sein Tod annäherungsweise um 230, seine Geburt um 320 v. Chr. fallen. Ueber seine Persönlichkeit und seinen Charakter vgl. m. Diog. 110. 112—115. Athen. X, 438, a, den Ael. V. H. II, 41 ausschreibt. Von seinen zahlreichen, theils in Prosa theils in den verschiedensten dichterischen Formen verfassten Schriften sind die bekannteste die Sillen, nach denen er selbst der Sillograph heisst, eine mit Witz und Schärfe geschriebene Satyre auf frühere und gleichzeitige Philosophen. Man vgl. über dieselben (nach D. 110 ff. u. A.) Wachsmuth S. 9 ff. 3 f. Ihre Ueberbleibsel hat Derselbe S. 51 ff. gesammelt.

4) Diog. 67—69 nennt als seine Schüler neben Timon einen Eurylochus, der es aber in der Kunst des Gleichmuths nicht weit gebracht habe; ferner Philo aus Athen, Hekatäus aus Abdera, den bekannten Historiker (über den Müller Fragm. Hist. gr. II, 384 ff. z. vgl.) und Nausiphanes den Lehrer Epikur's, der noch als junger Mensch von ihm gewonnen worden sein

Seine Schule war aber von kurzer Dauer [1]; bald nach Timon scheint sie erloschen zu sein [2]; wer zur Skepsis hinneigte, schloss sich jetzt wohl der neueren Akademie an, gegen deren Stifter schon Timon seine Eifersucht nicht verborgen hatte [3].

Das Wenige, was uns von Pyrrho's Lehre überliefert ist, fasst sich in die drei Bestimmungen zusammen, dass wir von der Beschaffenheit der Dinge nichts wissen können, dass daher das richtige Verhalten zu ihnen in der Zurückhaltung alles Urtheils bestehe, und dass aus dieser immer und nothwendig die Ataraxie

soll. Die letztere Angabe lässt sich aber, da Pyrrho nicht wohl vor 322 v. Chr. nach Elis zurückgekehrt sein kann, und andererseits Epikur vor 310 die Schule des Nausiphanes verlassen haben muss (s. o. S. 343, 2), nur unter der Voraussetzung halten, Nausiphanes sei wenige Jahre nach Pyrrho seinerseits als Lehrer aufgetreten; nach Diog. 64 müsste auch Epikur, noch während er Nausiphanes' Schüler war, Pyrrho's Bekanntschaft gemacht haben. Uebrigens soll Nausiphanes Pyrrho's Lehre nicht gebilligt, sondern nur seine Gemüthsstimmung bewundert haben (Diog. a. a. O.), so dass er nicht eigentlich sein Schüler genannt werden kann. — Der Numenius, welchen D. 102 vgl. 68 unter Pyrrho's συνήθεις aufführt, wird als solcher dadurch verdächtig, dass auch Aenesidemus diesen zugezählt ist, und es fragt sich, ob er nicht, wie dieser, erst einer späteren Zeit der skeptischen Schule angehört.

1) Nach Diog. 115 hatte Menodotus (ein Skeptiker aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) behauptet, Timon habe keinen Nachfolger hinterlassen, die Schule sei vielmehr von ihm bis auf Ptolemäus, d. h. bis in die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts v. Chr., unterbrochen gewesen. Sotion und Hippobotus dagegen hatten als seine Schüler Dioskurides, Nikolochus, Euphranor und Praÿlus genannt. Ebenso folgte sein Sohn, der Arzt Xanthus, der Lebensweise seines Vaters. (Diog. 109; dass jedoch Timon selbst gleichfalls Arzt gewesen sei, wie Wachsmuth S. 5 vermuthet, folgt aus den Worten: ἰατρικὴν ἐδίδαξε, nicht sicher, da diese auch bedeuten können: er liess ihn die Arzneikunst erlernen.) Der Pyrrho dagegen, welchen Suid. Πύῤῥων Φλιάσ. als Timon's Schüler nennt, verdankt sein Dasein, wie Bernhardy z. d. S. richtig bemerkt, einer Verwechslung: es muss heissen, Τίμων μαθητὴς Πύῤῥωνος. Wenn Aratus von Soli ihn gehört hat (Suid. Ἄρατος vgl. Diog. IX, 113), so schloss er sich doch seinen Ansichten nicht an; s. o. 35, 1.

2) Bei Diog. 116 wird zwar noch, natürlich gleichfalls nach Hippobotus und Sotion, Eubulus der Schüler Euphranor's genannt, wenn aber an diesen sofort, als sein Zuhörer, Ptolemäus angeknüpft wird, so kann auch jenen zwischen beiden, also während einer Zeit von etwa 150 Jahren, kein Skeptiker der pyrrhonischen ἀγωγὴ bekannt gewesen sein.

3) Vgl. Diog. 114 f.

hervorgehe. Wer glückselig leben will, — denn davon geht auch die Skepsis aus — der muss nach Timon dreierlei in's Auge fassen: wie die Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, welcher Gewinn uns aus diesem Verhalten erwächst [1]. Auf die erste von diesen drei Fragen lässt sich jedoch der pyrrhonischen Lehre zufolge nur antworten, dass die Dinge unserem Wissen schlechthin unzugänglich sind, dass wir von jeder Eigenschaft, welche wir einem Ding beilegen, ebenso gut auch das Gegentheil aussagen können [2]. Zur Begründung dieses Satzes scheint Pyrrho ausgeführt zu haben, dass weder die sinnliche, noch die Vernunfterkenntniss ein sicheres Wissen gewähre [3], denn jene zeige uns die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen [4], diese beruhe selbst da, wo man ihrer am Sichersten zu sein glaubt, im sittlichen Gebiete, nicht auf wirklichem Wissen, sondern nur auf Herkommen und Gewöhnung [5], es lasse sich daher jeder Behauptung mit gleichem Recht eine entgegengesetzte gegenüberstellen [6]. Kann aber weder die Wahrnehmung noch die Vernunft, jede für sich genommen, ein zuverlässiges Zeugniss ablegen, so können es auch beide zusammen nicht, und es ist so

1) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 2: ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δὲ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δὲ τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσιν.

2) Aristokl. a. a. O.: τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν (Pyrrho) ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο [τὸ] μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. Diog. IX, 61: οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον. Gell. XI, 5, 4: Pyrrho soll gesagt haben, οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐθετέρως.

3) M. s. die ebenangeführte Stelle des Aristokles und die gleich anzuführende Aeusserung b. Diog. IX, 114.

4) Timon b. Diog. IX, 105: τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι· τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.

5) Diog. IX, 61: οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον, καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων, μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν, οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον. Sext. Math. XI, 140: οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακὸν, ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται κατὰ τὸν Τίμωνα.

6) So sind wohl die Worte Aenesidem's b. Diog. IX, 106 zu verstehen: οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν. Vgl. Anm. 2.

auch der dritte Weg abgeschnitten, auf dem wir möglicherweise zum Wissen gelangen könnten [1]. Wie viel von den sonstigen Gründen der späteren Skepsis auf Pyrrho's Rechnung zu setzen ist, lässt sich nicht mehr ausmachen; die kurze Dauer und geringe Ausbreitung der pyrrhonischen Schule macht es wahrscheinlich, dass die skeptische Theorie bei ihm noch nicht sehr ausgebildet war, und das Gleiche kann man auch aus ihrer weiteren Entwicklung in der Akademie abnehmen; die zehn Wendungen oder Tropen, in welche die skeptischen Einwürfe in der Folge zusammengefasst werden, dürfen wir wohl sicher erst dem Aenesidemus zuschreiben [2]. Mag daher auch manches Einzelne in dieser späteren Beweisführung von Pyrrho und seinen Schülern herrühren [3], so sind wir doch nicht mehr im Stande, es auszuscheiden.

Steht es nun so mit unserem Wissen um die Dinge, so bleibt uns zu denselben — und diess ist die Antwort auf die zweite der obigen Fragen — nur ein durchaus skeptisches Verhalten übrig. Wie die Dinge beschaffen sind, können wir schlechterdings nicht

1) Diog. IX, 114 über Timon: συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος. Der Sinn dieses Sprichworts ist im Obigen erklärt.

2) Zwar bringt Diog. IX, 79 ff. diese Tropen schon im Leben Pyrrho's, aber da er hier überhaupt die skeptische Ansicht darstellen will, für deren Urheber ihm Pyrrho gilt, so kann man daraus nichts schliessen. Sextus Pyrrh. I, 36 legt sie nur im Allgemeinen den älteren Skeptikern bei, unter diesen verstand er jedoch nach Math. VII, 345 den Aenesidemus und seine nächsten Nachfolger; auf Aenesidem führt sie auch Aristokles a. a. O. 18, 11 zurück, sie konnten aber um so eher für pyrrhonisch gehalten werden, da sowohl Aenesidem selbst (Diog. IX, 106) als die Späteren (Favorin b. Gell. XI, 5, 5 vgl. Philostr. vit. soph. I, S. 491) skeptische Ausführungen jeder Art λόγοι oder τρόποι Πυῤῥώνειοι zu nennen pflegten. Dass sie so, wie sie bei Sextus und Diog. vorliegen, nicht pyrrhonisch sein können, ist augenscheinlich, da sie ganz bestimmt auf spätere Lehren Rücksicht nehmen.

3) So führt Sext. Math. VI, 66 und gleichlautend X, 197 einen Beweis gegen die Realität der Zeit aus Timon an, und derselbe berichtet Math. IV, 2, dass Timon in seinen Streitschriften gegen die Physiker vor Allem das Recht bestritten habe, irgend eine unbewiesene Voraussetzung zu machen; d. h. er suchte den Dogmatismus dadurch zu widerlegen, dass er nachwies, jeder Beweis setze schon ein Bewiesenes, mithin einen andern Beweis voraus, und so in's Unendliche.

wissen, wir dürfen daher auch nichts über ihre Beschaffenheit glauben oder behaupten, wir können von keinem Ding sagen, es sei, oder es sei nicht, wir müssen uns vielmehr jedes Urtheils enthalten, indem wir zugeben, dass von allem, was uns als wahr erscheint, ebenso gut auch das Gegentheil wahr sein kann [1]). Alle unsere Aussagen drücken demnach (wie mit den Cyrenaïkern gelehrt wird) nur unsere subjektive Vorstellung, nicht eine objektive Realität aus: wir können allerdings nicht läugnen, dass uns etwas so oder so erscheine, aber wir werden nie sagen dürfen, es sei so [2]); ja auch dieses selbst, dass uns eine Sache so oder so erscheine, kann keine Behauptung, sondern nur ein Bekenntniss des Einzelnen über seinen Gemüthszustand sein [3]), und ebenso darf der allgemeine Grundsatz des Nichtentscheidens nicht als Lehrsatz, sondern nur als Bekenntniss, und desshalb gleichfalls nur problematisch, ausgesprochen werden [4]). Doch müssen wir es dahingestellt sein lassen, wie weit die spitzfindigen Wendungen des Ausdrucks, wodurch sich die Skeptiker nach dieser Seite hin den Griffen ihrer Gegner zu entziehen suchten [5]),

1) Aristokl. a. a. O. 18, 3 (nach dem Obigen): διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν. Diog. IX, 61 s. o. Ebd. 76: das οὐ μᾶλλον bedeute nach Timon in seinem Python τὸ μηδὲν ὁρίζειν ἀλλὰ ἀπροςθετεῖν.

2) Aenesidem b. Diog. IX, 106: οὐδὲν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν. Timon ebd. 105; s. o. 442, 4.

3) Diog. IX, 103 f.: περὶ μὲν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν ὁμολογοῦμεν ... περὶ δὲ ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ φάμενοι κατειλῆφθαι ἐπέχομεν περὶ τούτων ὡς ἀδήλων· μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν. τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν καὶ τὸ ὅτι τόδε νοοῦμεν γινώσκομεν, πῶς δ' ὁρῶμεν ἢ πῶς νοοῦμεν ἀγνοοῦμεν· καὶ ὅτι τόδε λευκὸν φαίνεται διηγηματικῶς λέγομεν οὐ διαβεβαιούμενοι εἰ καὶ ὄντως ἐστί ... καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ὄν· καὶ ὅτι πῦρ καίει αἰσθανόμεθα, εἰ δὲ φύσιν ἔχει καυστικὴν, ἐπέχομεν u. s. w.

4) Diog. a. a. O.: περὶ δὲ τῆς Οὐδὲν ὁρίζω φωνῆς καὶ τῶν ὁμοίων λέγομεν ὡς οὐ δογμάτων· οὐ γάρ εἰσιν ὅμοια τῷ λέγειν ὅτι σφαιροειδής ἐστιν ὁ κόσμος· ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν ἄδηλον, αἱ δὲ ἐξομολογήσεις εἰσίν. ἐν ᾧ οὖν λέγομεν μηδὲν ὁρίζειν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὁριζόμεθα. Auch diess giebt Diog. wohl in seiner späteren Form, vielleicht nach Sextus Pyrrh. I, 197, doch der Sache nach mit dem aus Timo und Pyrrho Angeführten übereinstimmend.

5) Hierüber später.

schon aus der pyrrhonischen Schule herstammen; die meisten derselben sind offenbar erst in dem Streit mit den Dogmatikern aufgesucht worden, dessen lebhaftere dialektische Entwicklung kaum älter sein dürfte, als die Ausbildung der stoischen Erkenntnisstheorie durch Chrysippus und die dadurch hervorgerufene Dialektik des Karneades. In diesem Verzicht auf jede feste Ueberzeugung besteht die Aphasie, oder Akatalepsie, die Zurückhaltung unserer Beistimmung, (ἐποχὴ), welche schon Pyrrho und Timon in theoretischer Beziehung für das allein richtige Verhalten erklärten [1]), und welcher die ganze Schule ihre verschiedenen Namen [2]) verdankte.

Aus dieser Aphasie nun, lehrt Timon, indem er sich zu seiner dritten Frage wendet, entwickelt sich nothwendig die Unerschütterlichkeit des Gemüths, oder die Ataraxie, welche allein zur wahren Glückseligkeit führen kann [3]). Ihre Meinungen und Vorurtheile beunruhigen die Menschen und verleiten sie zu leidenschaftlichen Bestrebungen; wer als Skeptiker auf alle Meinung verzichtet hat, der allein ist im Stande, die Dinge mit unbedingter Gemüthsruhe zu betrachten, ohne dass er durch irgend eine Leidenschaft oder Begierde gestört würde [4]). Er hat erkannt, dass

1) Diog. IX, 61. 107. Aristokl. a. a. O. Die Ausdrücke ἀφασία, ἀκαταληψία, ἐποχὴ bezeichnen durchaus dasselbe; die Späteren setzen dafür auch ἀῤῥεψία, ἀγνωσία τῆς ἀληθείας u. dgl. Wenn Timon, wie es nach Aristokles und Diog. 107 scheint, erst aus Anlass der dritten von seinen Fragen der Aphasie erwähnte, so ist diess jedenfalls ungenau.

2) Πυῤῥώνειοι, σκεπτικοὶ, ἀπορητικοὶ, ἐφεκτικοὶ, ζητητικοί; vgl. Diog. 69 f. u. A.

3) Aristokl. a, a. O. 2: τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν ἔπειτα δ' ἀταραξίαν. Diog. 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχὴν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον. Statt Ataraxie steht auch Apathie, Diog. 108. Cic. Acad. II, 42, 130.

4) Timon b. Aristokl. a. a. O. 18, 14 über Pyrrho:

ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἠδ' ἀδάμαστον
πᾶσιν, ὅσοις δάμνανται ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε (so Wachsm. S. 62),
λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα
ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.

Ders. b. Sextus Math. XI, 1: der Skeptiker lebe

ῥῇστα μεθ' ἡσυχίης

es nur ein eitler Wahn ist, als ob ein äusserer Zustand vor dem andern etwas voraus habe [1], dass dagegen in Wahrheit nur die Stimmung unseres Gemüths oder die Tugend einen Werth hat [2], und indem er sich so auf sich selbst zurückzieht, erreicht er die Glückseligkeit, welche das Ziel aller Philosophie ist [3]. Sofern aber absolute Unthätigkeit nicht möglich ist, wird ein solcher zwar dem Wahrscheinlichen, und insofern auch dem Herkommen folgen [4], aber er wird sich dabei bewusst sein, dass dieses sein Verhalten nicht auf dem Grund einer sicheren Ueberzeugung beruht [5]. Nur in dieses Gebiet der unsicheren Meinung gehören alle positiven Urtheile über gut und böse, und nur in dieser bedingten Weise will Timon das Gute und Göttliche als Lebensnorm aufstellen [6]; das eigentliche Ziel dieser Skepsis dagegen ist das rein negative der Adiaphorie, und dass sich die pyrrhonische Schule dem Leben auch nur so weit genähert hat, um für die unvermeidlichen Thätigkeiten und Begierden statt der Apathie die blosse Metriopathie zum Grundsatz zu machen, ist

αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταὐτὰ
μὴ προςέχων δειλοῖς ἡδυλόγου σοφίης. Ders. b. Diog. 65.

1) Cic. Fin. II, 13, 43: *quae* (das Aeussere) *quod Aristoni et Pyrrhoni omnino visa sunt pro nihilo, ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus dicerent interesse.* III, 3, 11: *cum Pyrrhone et Aristone qui omnia exaequent.* Acad. II, 42, 130: *Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae* ἀπάθεια *nominatur.* Epiktet. fragm. 93 (b. Stob. Serm. 121, 28): Πύῤῥων ἔλεγεν μηδὲν διαφέρειν ζῆν ἢ τεθνάναι.

2) Cic. Fin. IV, 16, 43: *Pyrrho .. qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat.* Dasselbe ebd. II, 13, 43. III, 4, 12.

3) S. o. 442, 1. 445, 3.

4) Diog. 105: ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι [sc. τὸν Πύῤῥωνα] τὴν συνήθειαν. καὶ ἐν τοῖς ἰνδαλμοῖς οὕτω λέγει· ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει οὗπερ ἂν ἔλθῃ. (Vgl. Sext. Math. VII, 30.) Ebd. 106 von Pyrrho: τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν. Vgl. S. 439, 4.

5) S. o. 444, 2. 3.

6) Sext. Math. XI, 20: κατὰ δὲ τὸ φαινόμενον τούτων ἕκαστον ἔχομεν ἔθος ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον προςαγορεύειν· καθάπερ καὶ ὁ Τίμων ἐν τοῖς ἰνδαλμοῖς ἔοικε δηλοῦν ὅταν φῇ·

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα·
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίγνεται ἀνδρὶ βίος.

nicht zu erweisen [1]). Sie scheint auch nach dieser Seite hin nur zu geringer Entwicklung gelangt zu sein.

2. Die neuere Akademie.

Erst die platonische Schule war es, in welcher die skeptische Theorie sorgfältiger begründet und ausgeführt wurde. Wir haben schon früher bemerkt, dass diese Schule nach Xenokrates mehr und mehr von spekulativen Untersuchungen abgekommen war, und sich auf die Ethik beschränkt hatte. Die gleiche Richtung hielt sie nun auch fest, als sie bald nach dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts einen neuen wissenschaftlichen Aufschwung nahm; aber statt dass sie früher die theoretische Wissenschaft nur vernachlässigt hatte, warf sie sich jetzt auf ihre Bestreitung, um eben durch die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Wissens zur Sicherheit und Glückseligkeit des Lebens zu gelangen. Inwieweit hiebei der Vorgang Pyrrho's mitgewirkt hat, lässt sich nicht mehr durch Zeugnisse nachweisen; aber der Natur der Sache nach ist es nicht wahrscheinlich, dass der gelehrte Urheber dieser Richtung in der Akademie die Ansichten eines Philosophen nicht berücksichtigt haben sollte, dessen Wirken in dem nahen Elis er noch erlebt hatte, und dessen bedeutendster Schüler, ihm selbst wohlbekannt, als fruchtbarer Schriftsteller neben ihm in Athen wirkte [2]). Noch bestimmter erhellt aus der ganzen Gestalt und Richtung der neuakademischen Skepsis der Antheil, welchen das stoische System an ihrer Entstehung gehabt hat, indem es durch die Zuversichtlichkeit seines Dogma-

1) Zwar entschuldigte sich Pyrrho nach einer von Antigonus dem Karystier aufbewahrten Anekdote (b. Aristokl. a. a. O. 18, 19. Diog. IX, 66) über einer Gemüthsbewegung mit den Worten: es sei schwer, den Menschen ganz auszuziehen, diess beweist aber nur, dass er eben diess anstrebte, und noch keine principielle Vermittlung zwischen der von seinem System geforderten Apathie und dem praktischen Bedürfniss gefunden hatte. Auch was Ritter III, 451 anführt, beweist nicht, dass die Lehre von der Metriopathie schon Pyrrho und seiner Schule angehört.

2) Vgl. Diog. IX, 114 f. Ich kann daher Tennemann's Meinung (Gesch. d. Phil. IV, 190), dass Arcesilaus ganz unabhängig von Pyrrho auf seine Ansichten gekommen sein könne, nicht beitreten.

tismus den Widerspruch und Zweifel hervorrief, ohne dass man desshalb auf geschichtlich unwahrscheinliche Vermuthungen über das persönliche Verhältniss des Arcesilaus zu Zeno zurückzugehen nöthig hätte [1].

Diese Beziehung der neuakademischen Lehre zum Stoicismus lässt sich gleich an dem ersten Urheber derselben [2], an Arcesilaus [3], nachweisen. Die Zweifel dieses Philosophen

1) Zwar behauptet Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 10. 6, 5, Zeno und Arcesilaus haben zusammen den Polemo gehört, und die Eifersucht dieser beiden Schulgenossen habe den Keim zum Streit der Stoa mit der Akademie gelegt; und das Gleiche hatte wohl schon Antiochus behauptet, wenn sich auch Cic. Acad. I, 9, 35 nur für die Schulgenossenschaft der beiden Philosophen auf ihn beruft. Vgl. Acad. II, 24, 76. Indessen ist darauf nichts zu geben. Dass sowohl Zeno als Arcesilaus den Polemo gehört haben, steht allerdings ausser Zweifel; dass sie ihn aber in derselben Zeit hörten, ist kaum glaublich, und wenn auch, so kann der wissenschaftliche Gegensatz der beiden Schulen keinenfalls blos auf das persönliche Verhältniss ihrer Stifter zurückgeführt werden.

2) Als Stifter der neuen (mittleren, zweiten) Akademie bezeichnet den Arc. Cic. De orat. II, 18, 68. Diog. IV, 28. Eus. pr. ev. XIV, 4, 16. Sext. Pyrrh. I, 220. Klemens Strom. I, 301, C.

3) Arcesilaus (über den Geffers De Arcesila. Gött. 1842. Gymn.progr.) war zu Pitane in Aeolien geboren (Strabo XIII, 1, 67. S. 614. Diog. IV, 28). Sein Geburtsjahr wird nicht angegeben; aber da ihm Lacydes nach Diog. IV, 61 Ol. 134, 4 (240/1 v. Chr.) folgte, und er selbst das 75ste Jahr erreicht hatte (D. 44), so muss es zwischen 316 und 314, am Wahrscheinlichsten 315 v. Chr. fallen. Nachdem er in seiner Vaterstadt den Unterricht eines Mathematikers Autolykus genossen hatte, begab er sich nach Athen, wo er erst Theophrast hörte, aber von Krantor für die Akademie gewonnen wurde (D. 29 f. Numen. b. Eus. XIV, 6, 2 f.). Mit ihm lebte er in der vertrautesten Verbindung (s. Bd. II, 650, 3), und durch ihn wurde er wohl hauptsächlich in die akademische Lehre eingeführt; da aber Polemo der Vorsteher der Akademie war, wird er gewöhnlich sein Schüler genannt (s. vor. Anm. und Cic. De orat. III, 18, 67. Fin. V, 31, 94. Strabo a. a. O.). Nach seinem Tode hörte er vermuthlich auch Krates; dass er dagegen Pyrrho, Menedemus, Diodor gehört habe, sagt weder Diog. 33 noch selbst Numen. b. Eus. a. a. O. XIV, 5, 10 f., und wenn es der letztere auch meinen sollte, würden wir darin nur ein Missverständniss der Angabe, dass er sie benützt habe, sehen dürfen. Mit ungewöhnlicher Denkschärfe, schneidendem Witz und grosser Redegabe ausgerüstet (D. 30. 34. 37. Cic. Acad. II, 6, 18. Numen. b. Eus. XIV, 6, 2 f. Witzworte von ihm bei D. 43. Plut. De sanit. 7, S. 126. qu. conv. VII, 5, 3, 7. II, 1. 10, 4. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 193, 28 aus Joh. Dam.), kenntnissreich, namentlich

richteten sich zwar sowohl gegen die Vernunfterkenntniss, als gegen die sinnliche Wahrnehmung [1]; doch war es hauptsächlich die stoische Lehre von der begrifflichen Vorstellung, die er angriff [2], und nach allem, was uns von ihm überliefert ist, scheint es, dass er mit dieser auch jede Möglichkeit einer Vernunfterkenntniss umgestossen zu haben überzeugt war, dass er mithin den stoischen Sensualismus als die allein denkbare dogmatische Erkenntnisstheorie voraussetzte, ohne auf die platonische und aristotelische irgend Rücksicht zu nehmen. Es werden uns wenigstens durchaus keine eigenthümlichen Gründe gegen die reine Vernunfterkenntniss von ihm überliefert, vielmehr wird nur gesagt, dass er die skeptischen Sätze des Plato und Sokrates, des Anaxagoras, Empedokles, Demokrit, Heraklit und Parmenides wiederholt habe [3], die sämmtlich nicht der vernünftigen, sondern

auch der Mathematik kundig (s. o. und D. 32), und in den Dichtern seines Volkes bewandert (D. 30 ff., der auch seiner eigenen dichterischen Versuche erwähnt und einige Epigramme von ihm mittheilt), scheint er sich schon frühe hervorgethan zu haben; aus Plut. adv. Col. 26, S. 1121 erhellt, dass er noch zu Lebzeiten Epikur's, also vor 270 v. Chr., mit seiner skeptischen Theorie aufgetreten war, und bedeutenden Erfolg erlangt hatte. Wenn jedoch Apollodor seine ἀκμὴ Ol. 120 (300—296 v. Chr.) setzte (Diog. 45), so ist diess offenbar zu früh. Nach dem Tode des Krates (dessen Jahr aber nicht angegeben wird) kam die Leitung der Schule an Arcesilaus (D. 32), durch den sie zu bedeutender Blüthe gelangte (Strabo I, 2, 2. S. 15. D. 37. Numen. b. Eus. XIV, 6, 14; vgl. vor. Anm.). Den öffentlichen Angelegenheiten hielt er sich ferne, und lebte in gelehrter Zurückgezogenheit (D. 39), wegen seines reinen, gleichmüthigen, milden, menschenfreundlichen und liebenswürdigen Charakters auch von Gegnern geschätzt (D. 37 ff., wo manche einzelne Züge, 44. VII, 171. IX, 115. Cic. Fin. V, 31, 94. Plut. De adulat. 22, S. 63. coh. ira 13, S. 461. Aelian. V. H. XIV, 26; über sein Verhältniss zu Kleanthes D. VII, 171. Plut. De adulat. 11, S. 55). Schriften hatte er nicht hinterlassen (D. 32. Plut. Alex. virt. 4, S. 328).

1) Cic. De orat. III, 18, 67: *Arcesilas primum . . ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit: quem ferunt . . aspernatum esse omne animi sensusque judicium, primumque instituisse, . . . non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare.* Eben diess ist jene *calumniandi licentia*, die ihm nach Augustin. c. Acad. III, 17, 39 (der hier ohne Zweifel Cicero folgt) zum Vorwurf gemacht wurde, jenes *contra omnia velle dicere quasi ostentationis causa.*

2) Vgl. auch Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 12, und oben S. 73, 1.

3) Plut. adv. Col. 26, 2. Cic. Acad. I, 12, 44. Was Ritter III, 678 in

der sinnlichen Erkenntniss gelten. Er selbst wollte freilich mit dieser auch jene aufheben [1]), und die Meinung, als ob er den Zweifel nur als Vorbereitung oder Versteck für den ächten Platonismus gebraucht hätte [2]), widerstreitet allen glaubwürdigen Angaben über seine Lehre; nur um so deutlicher sieht man aber, dass ihm die Annahme einer von der Erfahrung unabhängigen Vernunfterkenntniss gar keiner Widerlegung mehr zu bedürfen schien. Den stoischen Sätzen über die begriffliche Vorstellung hielt nun Arcesilaus zunächst schon im Allgemeinen die Behauptung entgegen, dass sich ein Mittleres zwischen der blossen Meinung und der Wissenschaft, eine dem Unweisen mit dem Weisen gemeinsame Art der Ueberzeugung, wie die stoische κατάληψις, nicht denken lasse, denn die Ueberzeugung des Weisen sei immer ein Wissen, die des Thoren sei immer ein Meinen [3]). Indem er sodann auf den Begriff der φαντασία καταληπτική näher eingieng, suchte er zu zeigen, dass dieser Begriff einen inneren Widerspruch enthalte, denn das Begreifen (κατάληψις) sei eine Beistimmung (συγκατάθεσις), die Beistimmung beziehe sich aber nicht auf Wahrnehmungen, sondern auf Gedanken und allgemeine Sätze [4]). Wenn endlich die Stoiker als das unterscheidende Merkmal der wahren oder begrifflichen Vorstellung die Ueberzeugungskraft betrachteten, die ihr allein, im Unterschied von jeder anderen, beiwohne, so bemerkte der Skeptiker hiegegen: solche Vorstellungen gebe es nicht, keine wahre Vorstellung sei von der Art, dass nicht auch eine falsche ebenso beschaffen sein könnte [5]).

der letztern Stelle findet, dass Arc. zur Bestreitung der philosophischen Lehren den Widerstreit derselben unter einander angeführt habe, steht so wenig darin, dass er sich vielmehr nach derselben eher auf ihre Uebereinstimmung hinsichtlich des Zweifels berufen hätte.

1) Cic. De orat. III, 18 s. S. 449, 1.

2) Bei Sext. Pyrrh. I, 234 f. Diokles aus Knidos bei Numen. in Eus. pr. ev. XIV, 6, 5. Augustin. c. Acad. III, 17, 38. Für einen treuen Anhänger der alten Akademie hält den Arcesilaus auch Geffers a. a. O. 16 ff., dessen Beweisführung indessen leicht zu entkräften ist.

3) Sext. Math. VII, 153.

4) A. a. O. 154.

5) Cic. Acad. II, 24, 77. Zeno hatte behauptet: die begriffliche Vorstellung sei ein solcher Eindruck eines Wirklichen, wie man ihn von einem Unwirklichen nicht erhalten könne; Arc. bemühte sich zu zeigen, *nullum tale*

Ist aber keine Sicherheit der Wahrnehmung möglich, so ist, wie unser Philosoph glaubt, auch kein Wissen möglich [1]), und da nun der Weise — hierin ist Arcesilaus mit den Stoikern einverstanden — immer nur dem Wissen beipflichten soll, nicht der blossen Meinung, so bleibt ihm nichts übrig, als sich aller und jeder Zustimmung zu enthalten, und auf jede feste Ueberzeugung zu verzichten [2]). Es ist also überhaupt unmöglich, etwas zu wissen, und auch nicht einmal dieses selbst, dass wir nichts wissen können, können wir gewiss wissen [3]). Wenn daher Arcesilaus in seinen Vorträgen keine bestimmte Ansicht aufstellte, sondern immer nur fremde disputirend widerlegte [4]), so war diess seiner Theorie ganz gemäss, und auch die tadelnden Aeusserungen über die Dialektik, welche von ihm berichtet werden [5]), stehen damit,

visum esse a vero, ut non ejusdem modi etiam a falso posset esse. Ebenso Sext. a. a. O., mit dem Beisatz, dass diess Arc. in den verschiedensten Wendungen dargethan habe. Zu diesen mögen wohl auch Ausführungen über die Sinnestäuschungen und die Widersprüche in den Aussagen unserer Sinne gehört haben, wie wir sie bei Sext. VII, 408 ff. und sonst den Akademikern zugeschrieben finden. Vgl. Cic. N. D. I, 25, 70: *urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret, quae sensibus viderentur, Zenon autem nonnulla visa esse falsa, non omnia.* Auf diese Einwürfe gegen Zeno bezieht sich wohl auch Plut. De an. (Fr. VII), 1: ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται. Was nämlich Arcesilaus hier beigelegt wird, ist nur die Behauptung, dass das ἐπιστητὸν Ursache der ἐπιστήμη sei, und diess ist es, wenn es eine φαντασία καταληπτικὴ hervorbringt. Der Zusammenhang, in dem dieser Satz bei Arc. stand, war daher wohl etwa dieser: wenn es ein Wissen gäbe, müsste es Dinge geben, welche ein Wissen hervorbringen. Solche Dinge giebt es aber nicht, da es keinen Gegenstand giebt, über den nicht ebensogut eine falsche, als eine wahre Meinung möglich wäre.

1) Sext. 155: μὴ οὔσης δὲ καταληπτικῆς φαντασίας οὐδὲ κατάληψις γενήσεται· ἦν γὰρ καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσις. μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντα ἔσται ἀκατάληπτα.

2) Sext. a. a. O. Cic. Acad. a. a. O. und I, 12, 45. II, 20, 66 f. Plut. adv. Col. 24, 2. Eus. pr. ev. XIV, 4, 16. 6, 4. Dasselbe wird von Sext. Pyrrh. I, 233 so ausgedrückt: nach Arc. sei die ἐποχὴ im Allgemeinen und in jedem besonderen Fall das Gute, die συγκατάθεσις das Ueble.

3) Cic. Acad. I, 12, 45.

4) Cic. Fin. II, 1, 2. V, 4, 11. De orat. III, 18, 67. Diog. IV, 28. Vgl. Plut. c. not. 37, 7.

5) Stob. Floril. 82, 4: Ἀρκεσίλαος ὁ φιλόσοφος ἔφη τοὺς διαλεκτικοὺς ἐοικέναι τοῖς ψηφοπαίκταις (Taschenspieler), οἵτινες χαριέντως παραλογίζονται. Ebd. 10

falls sie ächt sind [1]), schwerlich im Widerspruch: er konnte immerhin die Beweise der Stoiker und die Sophismen der Eristiker für werthlos halten, wenn er auch von der Unmöglichkeit, auf anderem Wege ein wirkliches Wissen zu gewinnen, überzeugt war, ja er konnte gerade aus ihrer Unfruchtbarkeit den Schluss ziehen, dass das Denken so wenig, wie die Sinne, zur Wahrheit führe. Zwischen seinem Endergebniss und dem eines Pyrrho ist kein wesentlicher Unterschied [2]).

Behaupteten nun aber die Gegner, mit dem Wissen würde auch jede Möglichkeit des Handelns abgeschnitten [3]), so gab diess Arcesilaus keineswegs zu. Damit nämlich eine Willensbewegung und ein Handeln zu Stande komme, sagte er, sei durchaus keine feste Ueberzeugung nothwendig, sondern die Vorstellung setze den Willen unmittelbar in Bewegung, auch wenn wir die Frage über ihre Wahrheit ganz unentschieden lassen [4]). Wir brauchen kein

(unter der Ueberschrift: 'Αρκεσιλάου ἐκ τῶν Σερήνου ἀπομνημονευμάτων): διαλεκτικὴν δὲ φεῦγε, συγκυκᾷ τἄνω κάτω.

1) Die Quelle derselben (welche ja doch wohl auch für den ersten die Anekdotensammlung des Serenus sein wird) ist eine sehr unsichere, um so mehr, da Arcesilaus nichts Schriftliches hinterlassen hatte, und man könnte geradezu vermuthen, sie gehören, statt Arc., dem Chier Aristo (vgl. S. 49 f.). Indessen, so gut ein Chrysippus (nach S. 54, 4) die skeptische Dialektik missbilligte, kann auch Arcesilaus die stoische und die megarische missbilligt haben. Macht doch auch Cicero Acad. II, 28, 91, gerade im Interesse der akademischen Skepsis, und wahrscheinlich nach Karneades (s. u. 459, 4), der Dialektik den Vorwurf, dass sie kein Wissen verschaffe.

2) Wie diess nicht blos Numenius b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 4 f., sondern auch Sext. Pyrrh. I, 232 ausdrücklich anerkennt. Auch was die späteren Skeptiker sonst als ihren Unterschied von den Akademikern anzugeben pflegen, dass sie den Grundsatz des Zweifels selbst wieder skeptisch, als etwas ihnen so Scheinendes, aussprechen, jene dogmatisch, trifft bei Arc. nicht zu (s. S. 451, 3), und Sextus selbst wagt es a. a. O. nur schüchtern (πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις ὅτι u. s. w.) zu behaupten. Wegen dieser Verwandtschaft mit Pyrrho nannte der Stoiker Aristo den Arc. (nach Il. VI, 181): πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος (Sext. a. a. O. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 11. Diog. IV, 33).

3) Dass eben dieses der Hauptgrund der Stoiker und Epikureer gegen die Skeptiker war, ist früher gezeigt worden.

4) Plut. adv. Col. 26, 3 f., wo Arcesilaus gegen die Vorwürfe des Kolotes in Schutz genommen wird: die Gegner der Skeptiker können nicht beweisen, dass die ἐποχὴ zur Unthätigkeit führe, denn πάντα πειρῶσι καὶ στρέφουσιν αὐτοῖς

Wissen zu besitzen, um vernünftig zu handeln, sondern es genügt hiefür die Wahrscheinlichkeit, der auch ein solcher folgen kann, welcher sich der Unsicherheit alles Wissens bewusst ist. Die Wahrscheinlichkeit ist daher die höchste Norm für das praktische Leben [1]. Wie Arcesilaus selbst diesen Grundsatz auf das ethische Gebiet anwandte, darüber sind wir nur dürftig unterrichtet, doch sind uns einige Aussprüche von ihm überliefert [2], welche sämmtlich jenen schönen maashaltenden Geist der akademischen Sittenlehre verrathen, der sich auch im Leben des Philosophen nicht verläugnete [3].

οὐχ ὑπήκουσεν ἡ ὁρμὴ γενέσθαι συγκατάθεσις οὐδὲ τῆς ῥοπῆς ἀρχὴν ἐδέξατο τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ δεομένη τοῦ προςτίθεσθαι. Die Vorstellung entstehe und wirke auf den Willen, auch ohne συγκατάθεσις. Da schon Chrysippus diese Behauptung bestritt (Plut. Sto. rep. 47, 12, s. o. 73, 3), lässt sich nicht bezweifeln, dass sie schon von Arcesilaus aufgestellt wurde.

1) Sext. Math. VII, 158: ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτα ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν ἥ τις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ 'Αρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι (nach stoischer Definition) ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει. Dass Arc. die Wahrscheinlichkeit aufgehoben habe (Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 4), ist ein Missverständniss.

2) B. Plut. tranq. an. 9 g. E. S. 470 räth er, sich lieber mit sich selbst und dem eigenen Leben als mit Kunstwerken und sonstigen Aussendingen zu beschäftigen; b. Stob. Floril. 95, 17 sagt er, die Armuth sei zwar beschwerlich, aber zugleich eine Erziehung zur Tugend; ebd. 43, 91, wo am meisten Gesetze seien, sei auch am meisten Gesetzesübertretung; ein Wort über das Thörichte der Todesfurcht überliefert Plut. Cons. ad Apoll. 15, S. 110; eine scharfe Aeusserung gegen Ehebrecher und Ausschweifende Ders. De sanit. 7, S. 126. qu. conv. VII, 5, 3, 7. — Ganz vereinzelt steht die Angabe Tertullian's ad nation. II, 2: Arcesilaus nehme drei Arten von Göttern an (d. h. er theilte die Volksgötter in drei Klassen): die olympischen, die Gestirne, die titanischen. Diess weist auf Erörterungen über den Götterglauben, welchen er in diesem Fall auch in skeptischem Sinn besprochen haben müsste. Dass er seine Kritik des Dogmatismus neben der stoischen Erkenntnisstheorie auch auf die Physik ausdehnte, sieht man aus der Bemerkung über die stoische Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλου (s. o. 115, 2 Schl.), welche Plut. c. not. 37, 7 anführt.

3) Vgl. S. 448, 3 g. E.

Vergleicht man mit dieser Theorie des Arcesilaus diejenige, welche ein Jahrhundert später von Karneades vorgetragen wurde, so findet man die gleichen Grundzüge wieder, aber Alles ist viel vollständiger ausgearbeitet und umfassender begründet. Von den nächsten Nachfolgern des Arcesilaus [1]) wissen wir nur, dass sie an seiner Lehre festhielten; wie wenig sie dagegen zu ihrer weiteren Entwicklung gethan haben, lässt sich aus dem auffallenden Stillschweigen der Alten über ihre Leistungen, und aus dem Umstand abnehmen, dass immer nur Karneades [2]) als der

1) Geffers De Arcesilae successoribus (mit Einschluss des Karneades). Gött. 1845. — Dem Arcesilaus folgte Lacydes aus Cyrene, welcher nach 26jähriger Schulführung Ol. 134, 4 (240/1 v. Chr.) starb, nachdem er die Schule noch bei Lebzeiten (aber doch wohl kurz vor seinem Tode) den Phocäern Telekles und Euandros übergeben hatte (D. IV, 59—61). Was jedoch Diog. a. a. O. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 7. Plut. De adulat. 22, S. 63. Aelian. V. H. II, 41. Athen. X, 438, a. XIII, 606, c. Plin. h. nat. X, 22, 51 über ihn mittheilen, bezieht sich meist auf die eine oder die andere auffallende Eigenheit, die er gehabt zu haben scheint, ist übrigens mit Vorsicht aufzunehmen; so namentlich der Klatsch, den Diog. 59 kürzer berichtet, Numenius mit unausstehlicher Geschwätzigkeit ausmalt. Diog. nennt ihn ἀνὴρ σεμνότατος καὶ οὐκ ὀλίγους ἐσχηκὼς ζηλωτάς· φιλόπονός τε ἐκ νέου καὶ πένης μὲν, εὔχαρις δ' ἄλλως καὶ εὐόμιλος. Zu seinen Bewunderern gehörte der pergamenische Attalus I; einen Besuch an seinem Hof jedoch lehnte er mit einer geschickten Wendung ab (D. 60, den Geffers S. 5 auffallend missversteht). In seiner Lehre entfernte er sich schwerlich von Arcesilaus; die Angabe, er habe die neue Akademie eröffnet (D. 59), rührt vielleicht nur daher, dass er ihre Grundsätze zuerst schriftlich darstellte (Suid. Λακ.: ἔγραψε φιλόσοφα καὶ περὶ φύσεως — letzteres bei dem Skeptiker etwas befremdend). Nach Diog. VII, 183 (s. o. 37, 3) scheint er noch bei Lebzeiten des Arcesilaus in der Akademie gelehrt zu haben. Neben ihm werden Panaretus (Athen. XII, 552, d. Ael. V. H. X, 6), Demophanes und Ekdemus oder Ekdelus (Plut. Philop. 1. Arat. 5. 7) als Schüler des Arc. genannt. Lacydes' ausgezeichnetster Schüler soll nach Eus. XIV, 7, 12 Aristippus aus Cyrene (dessen auch Diog. II, 83 erwähnt) gewesen sein; einen zweiten, Paulus, von dem Aehnliches erzählt wird, wie von dem Eleaten Zeno (s. Bd. I, 420 u.), nennt Timotheus b. Klemens Strom. 496, D; seine Nachfolger waren, wie bemerkt, Telekles und Euandros, welche der Schule, wie es scheint, gemeinsam vorstanden, von denen aber nach Cic. Acad. II, 6, 16. Diog. 60. Eus. a. a. O. Euander seinen Genossen überlebt zu haben scheint, da er dort allein genannt wird; ihm folgte Hegesinus (D. 60. Cic. a. a. O.), oder wie er bei Klemens Strom. I, 301, C heisst, Hegesilaus, der Lehrer und Vorgänger des Karneades. Indessen ist uns über diese Männer ausser ihren Namen nichts überliefert.

2) Karneades, der Sohn des Epikomus oder Philokomus, war in Cyrene

Fortbildner der akademischen Skepsis genannt wird. Um so grösser erscheint die Bedeutung dieses Mannes, welcher desshalb auch wohl der Stifter der dritten oder neuen Akademie heisst [1]; und schon die Bewunderung, welche die Mitwelt und die Nachwelt seinem Talent zollte [2], und der blühende Zustand, in dem

geboren (Diog. IV, 62. Strabo XVII, 3, 22. S. 838. Cic. Tusc. IV, 3, 5. u. A.); nach Apollodor (b. Diog. 65) starb er Ol. 162, 4 (129/8 v. Chr.) 85 Jahre alt (ebenso hoch giebt Lucian Macrob. 20 sein Alter an, unwahrscheinlicher Cic. Acad. II, 6, 16. Valer. Max. VIII, 7, 5 ext. auf 90 Jahre), so dass demnach seine Geburt 213/4 v. Chr. fallen würde. Spätere Verehrer fanden etwas Bedeutsames darin, dass er, wie Plato, an einem apollinischen Feste, den Karneen, zur Welt gekommen sei (Plut. qu. conv. VIII, 1, 2, 1). Ueber sein Leben ist uns nur wenig überliefert. Er war Schüler und Nachfolger des Hegesinus (vor. Anm.), hatte aber daneben auch den Unterricht des Stoikers Diogenes in der Dialektik benützt (Cic. Acad. II, 30, 98) und mit eisernem Fleisse (D. 62 f.) die philosophische Literatur und namentlich die Schriften des Chrysippus studirt, dem er am meisten zu verdanken bekannte (D. 62. Plut. Sto. rep. 10, 44. Eus. pr. ev. XIV, 7, 13). Im J. 155/6 v. Chr., wo er demnach ohne Zweifel schon Schulvorstand war, nahm er an der bekannten Philosophengesandtschaft theil, und brachte durch die Gewalt seiner Rede, und namentlich durch die Schärfe und Kühnheit, mit der er die geltenden sittlichen Grundsätze in Frage stellte, bei seinen römischen Zuhörern den tiefsten Eindruck hervor (s. Bd. II, b, 753, 1. 2). Kurz vor seinem Tode, wie es scheint, (möglicherweise aber auch früher und nur vorübergehend) soll er erblindet sein (D. 66). Schriften hatte er (abgesehen von einigen Briefen, deren Aechtheit zweifelhaft gewesen zu sein scheint) nicht hinterlassen: die Aufzeichnung seiner Lehre war das Werk seiner Schüler, namentlich des Klitomachus (D. 66. 67. Cic. Acad. II, 31, 98. 32, 102). Seinen Charakter betreffend, können wir aus einigen Aeusserungen vermuthen, dass es ihm neben der Schärfe und Heftigkeit, welche er besonders im Disputiren bewies (D. 63. Gell. N. A. VI, 14, 10), auch an der seinen Grundsätzen entsprechenden Gemüthtsruhe nicht fehlte (vgl. D. 66); auch was Diog. 64 anführt (ἡ συστήσασα φύσις καὶ διαλύσει) scheint mir nicht Todesfurcht, sondern einfache Ergebung in den Naturlauf zu verrathen, noch weniger wird man in den Aeusserungen über Antipater's Selbstmord (ebd. und etwas anders bei Stob. Floril. 119, 19) einen zaghaft unternommenen und wieder aufgegebenen Nachahmungsversuch, und nicht vielmehr einen, allerdings nicht sehr geistreichen, Spott über eine Handlung zu sehen haben, welche einem Karneades nur widersinnig erscheinen konnte. Dass er trotz seiner Rede gegen die Gerechtigkeit (s. u.) ein rechtschaffener Mann war, werden wir Quintilian (XII, 1, 35) gerne glauben.

1) Sext. Pyrrh. I, 220. Eus. pr. ev. XIV, 7, 12. Lucian. Macrob. 20.

2) Seine Schule hegte gegen ihn eine solche Bewunderung, dass sie ihn

er seine Schule hinterliess [1]), können uns davon überzeugen. Ein Schüler und Geistesverwandter des Chrysippus [2]), hat Karneades nicht blos die negative Seite der skeptischen Ansicht nach allen Beziehungen mit einem Scharfsinn ausgeführt, der ihm die erste Stelle unter den alten Skeptikern sichert, sondern auch das Positive, was die Skepsis übrig liess, die Lehre von der Wahrscheinlichkeit, zuerst genauer untersucht, und die Grade und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit festgestellt, und er hat durch beides diese ganze Denkweise zu ihrer wissenschaftlichen Vollendung gebracht.

Was nun zuerst den negativen Theil dieser Untersuchungen, die Widerlegung des Dogmatismus, betrifft, so richten sich die Angriffe unseres Philosophen theils gegen die formale Möglichkeit des Wissens überhaupt, theils gegen die materiellen Hauptresultate der damaligen Wissenschaft, und in beiden Beziehungen hat er es, ebenso wie seine Vorgänger und seine Nachfolger, vorzugsweise mit den Stoikern zu thun, so wenig er sich auf sie beschränkt hat [3]). — Um die Unmöglichkeit des Wissens zunächst im Allge-

nicht blos wegen seines Geburtstags (wenn dieser nicht am Ende aus seinem Namen herausgesponnen ist) als Günstling Apollo's mit Plato zusammenstellte (s. vorl. Anm.), sondern dass auch die Sage gieng, bei seinem Tod sei eine Mondsfinsterniss (welcher Suid. Καρν. noch eine Verdunklung der Sonne beifügt) eingetreten, συμπάθειαν, ὡς ἂν εἴποι τις, αἰνιττομένου τοῦ μεθ' ἥλιον καλλίστου τῶν ἄστρων (D. 64). Aber auch Strabo XVII, 3, 22. S. 838 sagt von ihm: οὗτος δὲ τῶν ἐξ Ἀκαδημίας ἄριστος φιλοσόφων ὁμολογεῖται, und über die Schärfe seiner Dialektik, die Gewalt und Anmuth seiner Rede, welche auch durch ein ungewöhnlich starkes Organ unterstützt wurde (m. s. die artige Anekdote bei Plut. garrulit. 21, S. 513. Diog. 63), ist unter den Alten nur Eine Stimme. Vgl. Diog. 62 f. Cic. Fin. III, 12, 41. De orat. II, 38, 161. III, 18, 68. Gell. N. A. VI, 14, 10. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 2. 5 ff. Lactant. Inst. V, 14. Plut. Cato maj. 22. Der letztere sagt über den Erfolg, den er in Rom hatte: μάλιστα δ' ἡ Καρνεάδου χάρις, ἧς δύναμίς τε πλείστη καὶ δόξα τῆς δυνάμεως οὐκ ἀποδέουσα, ... ὡς πνεῦμα τὴν πόλιν ἠχῆς ἐνέπλησε. καὶ λόγος κατεῖχεν, ὡς ἀνὴρ Ἕλλην εἰς ἔκπληξιν ὑπερφυὴς, πάντα κηλῶν καὶ χειρούμενος, ἔρωτα δεινὸν ἐμβέβληκε τοῖς νέοις, ὑφ' οὗ τῶν ἄλλων ἡδονῶν καὶ διατριβῶν ἐκπεσόντες ἐνθουσιῶσι περὶ φιλοσοφίαν.

1) Cic. Acad. II, 6, 16.

2) S. S. 455, m.

3) Sext. Math. VII, 159: ταῦτα καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος. ὁ δὲ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς Στωϊκοῖς ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου. Math. IX, 1 macht es Sextus der Schule des Karneades sogar zum Vorwurf, dass sie

meinen darzuthun, verweist uns Karneades einmal schon auf die Thatsache, dass es keine Art der Ueberzeugung gebe, die uns nicht bisweilen täuschte, mithin auch keine, der eine Bürgschaft für ihre Wahrheit beiwohnte [1]). Indem er sodann auf das Wesen der Vorstellung näher eingeht, führt er aus: unsere Vorstellungen bestehen nur in der Veränderung, welche der äussere Eindruck in der Seele hervorbringe, sie müssten daher, um uns ein wahres Wissen zu gewähren, nicht blos sich selbst, sondern auch den Gegenstand, der sie verursacht, offenbaren. Diess sei aber keineswegs immer der Fall, da viele Vorstellungen anerkanntermaassen Falsches von den Dingen aussagen. Das Kennzeichen der Wahrheit könnte mithin nicht in der Vorstellung, als solcher, sondern nur in der wahren Vorstellung liegen [2]). Aber die wahre Vorstellung mit Sicherheit von der falschen zu unterscheiden, sei unmöglich. Denn auch abgesehen von den Träumen, den Visionen, den Vorstellungen der Verrückten, überhaupt von allen den leeren Einbildungen, die sich uns mit dem Schein der Wahrheit aufdrängen [3]), sei es doch unläugbar, dass viele falsche Vorstellungen den wahren ununterscheidbar ähnlich seien, und der Uebergang vom Wahren zum Falschen mache sich überhaupt so allmählig, der Zwischenraum zwischen beiden sei durch so unendlich viele Mittelglieder, durch so unmerkliche Unterschiede ausgefüllt, dass sie sich völlig in einander verlieren, und die Grenzscheide beider Gebiete schlechthin nicht zu erkennen sei [4]).

durch ausführliches Eingehen auf die Voraussetzungen der einzelnen Systeme ihre Untersuchungen zu sehr in die Länge gezogen habe. Dass aber die Stoiker der Hauptgegenstand dieser Angriffe sind (Cic. Tusc. V, 29, 82. N. D. II, 65, 162. Plut. garrul. 23, S. 514. Augustin. c. Acad. III, 17, 39), wird uns alles beweisen, was wir von Karn. zu berichten haben.

1) Sext. a. a. O.: καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας ἐστὶ λόγος καθ' ὃν παρίσταται ὅτι οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον, οὐ λόγος οὐκ αἴσθησις οὐ φαντασία οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.

2) Sext. a. a. O. 160—163.

3) M. s. über diese Sext. VII, 403 ff. Cic. Acad. II, 15, 47 f. 28, 89, wo Karneades zwar nicht genannt, aber doch ohne Zweifel gemeint ist, denn theils stimmen die weiteren skeptischen Gründe bei Cicero mit denen, welche Sextus dem Karneades beilegt, zusammen, theils sind die hier angeführten schon von Antiochus, welcher es zunächst mit Karneades zu thun hatte, widerlegt worden.

4) Nach Cic. Acad. II, 13, 40 f. 26, 83 beruht die akademische Beweis-

Dieser Satz wurde von Karneades nicht blos an den sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch an den von der Erfahrung entnommenen allgemeinen Vorstellungen und den Verstandesbegriffen ausführlich nachgewiesen [1]. Er zeigte, dass wir Gegenstände, die sich so ähnlich sind, wie ein Ei dem andern, nicht unterscheiden können, dass auf eine gewisse Entfernung die bemalte Fläche als erhabener Körper, der viereckige Thurm als rund erscheine, dass sich das Ruder im Wasser gebrochen, der schillernde Hals der Taube in der Sonne verschiedenfarbig darstelle, dass wir im Vorüberfahren glauben, die Gegenstände am Ufer bewegen sich u. s. w. [2], und dass in allen diesen Beziehungen den falschen Vorstellungen ganz dieselbe Ueberzeugungskraft und dieselbe Stärke des Eindrucks zukomme, wie den wahren [3]; dass es sich aber auch mit den Denkbestimmungen nicht anders verhalte, dass manche dialektische Schwierigkeiten durchaus unlösbar seien [4],

führung auf den vier Sätzen: dass es falsche Vorstellungen gebe, dass diese nicht gewusst, d. h. als wahr erkannt werden können, dass von zwei Vorstellungen, die sich nicht unterscheiden, nicht die eine gewusst werden könne, die andere nicht, dass es endlich keine wahre Vorstellung gebe, der sich nicht eine falsche zur Seite stellen lasse, die ihr ununterscheidbar ähnlich sei. Da jedoch von diesen Sätzen der zweite und dritte von keiner Seite, der erste nur von Epikur, in Betreff der sinnlichen Wahrnehmungen, bestritten wurde, so ruht alles Gewicht auf dem vierten, in dem auch Sextus VII, 164. 402 und Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 4 den Nerv der Beweisführung des Karn. suchen.

1) Cic. Acad. II, 13, 42: *dividunt enim in partes et eas quidem magnas: primum in sensus, deinde in ea, quae ducuntur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurari volunt*, (die συνήθεια, gegen welche schon Chrysippus so scharfe Angriffe gerichtet hatte; s. o. 37, 4. 76, 3) *tum perveniunt ad eam partem, ut ne ratione quidem et conjectura ulla res percipi possit. haec autem universa concidunt etiam minutius.*

2) Sext. VII, 409 ff. Cic. Acad. II, 26, 84 ff. 7, 19. 25, 79. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 5. Damit hängt vielleicht auch zusammen, was Galen De opt. doctr. c. 2 Bd. I, 45 K. anführt, Karn. habe den Satz, dass zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, einander gleich sind, eingehend bestritten. Seine Behauptung ist wohl eigentlich die, dass wir möglicherweise den Unterschied zweier Grössen von einander bemerken können, deren Unterschied von einer dritten, mittleren, wir nicht bemerken, dass also zwei Grössen einer dritten gleich erscheinen können, ohne einander gleich zu sein, oder zu erscheinen.

3) Sext. 402. 408.

4) Als Beispiel einer solchen wird bei Cic. Acad. II, 30, 95 ff. (nach Karneades, wie er s. 98 selbst sagt) der sog. ψευδόμενος ausführlich erörtert.

dass sich zwischen viel und wenig, überhaupt zwischen allen quantitativen Gegensätzen, keine feste Grenze ziehen lasse (der sog. Sorites), und dass es die unerlaubteste Auskunft sei, wenn sich Chrysippus den gefährlichen Folgerungen, die sich hieraus ergeben konnten, durch die Vorschrift entziehen wollte, an den bedenklichsten Stellen die Entscheidung zurückzuhalten [1]). Aus diesen Thatsachen schloss nun Karneades zunächst in Betreff der sinnlichen Wahrnehmung, dass es keine φαντασία καταληπτικὴ im stoischen Sinn gebe, d. h. dass keine Wahrnehmung an sich selbst Merkmale enthalte, an denen sie sich mit Sicherheit als wahr erkennen liesse [2]); ebendamit ist aber seiner Meinung nach schon an und für sich die Möglichkeit ausgeschlossen, dass ein Merkmal zur Unterscheidung des Wahren und Falschen im Verstand liege, denn der Verstand — diese Voraussetzung theilt er mit seinen Gegnern — muss seinen Stoff aus der Wahrnehmung schöpfen [3]), die Dialektik prüft nur die formale Richtigkeit der Gedankenverbindungen, aber sie liefert uns keinen eigenthümlichen Inhalt [4]); so dass wir also der unmittelbaren Beweise über die Unsicherheit der Denkbestimmungen nicht einmal bedürften. Das gleiche Ergebniss lässt sich übrigens auch von der subjektiven Seite her gewinnen, wenn wir fragen, wie der Einzelne zu seinem Wissen gelange. Denn ein Wissender könnte er erst sein, nachdem er sich seine Ansicht gebildet hat, während er sich mithin für eine bestimmte Ansicht entscheidet, ist er noch unwissend, welches Vertrauen kann aber das Urtheil eines Unwissenden ansprechen? [5])

1) Sext. 416 ff. Cic. a. a. O. 29, 92. Da schon Chrysippus dem Sorites zu begegnen suchte, war dieser, von dem eleatischen Zeno (vgl. Bd. I, 428 f.) begründete, Fangschluss wahrscheinlich auch von Arcesilaus gegen die Stoiker gebraucht wurde.

2) Sext. VII, 164. Augustin. Acad. II, 5, 11.

3) Sext. 165.

4) Cic. Acad. II, 28, 91, welcher hier zunächst zwar Philo, weiterhin aber mit ihm Karneades zu folgen scheint. Der letztere äussert sich auch bei Stob. Floril. 93, 13 (vgl. Plut. c. not. 2, 4) in ähnlichem Sinn über die Dialektik, indem er sie einem Polypen vergleicht, der seine eigenen Arme auffresse: sie könne, ist die Meinung, nur Täuschungen aufdecken, nicht die Wahrheit finden.

5) Cic. Acad. II, 36, 117. Karneades ist auch hier allerdings nicht ge-

Wenn Karneades in diesen formalen Untersuchungen über die Möglichkeit des Wissens vorzugsweise auf die Stoiker Rücksicht nimmt, und seinerseits die allgemeine Voraussetzung des Sensualismus mit ihnen theilt, so finden wir ihn auch in der Polemik gegen die materiellen Ergebnisse der dogmatischen Philosophie in einem ähnlichen Verhältniss zu diesen seinen Hauptgegnern. Wie die Physik überhaupt seit dem Anfang unserer Periode gegen die Ethik zurückgesetzt wurde, so hat auch Karneades der letzteren mehr Fleiss zugewendet, als der ersteren [1]; sofern er aber auf die Physik eingieng, scheint er sich ganz gegen die stoische Behandlung derselben gerichtet zu haben, und diesem Umstand haben wir es zu verdanken, dass wir von seinen physikalischen, oder richtiger theologischen Untersuchungen ausführlicher unterrichtet sind, als von den ethischen. Reiche Veranlassung zur Bewährung seines Scharfsinns bot ihm in dieser Beziehung die stoische Theologie und Teleologie [2], und auf seinem Standpunkt musste es ihm nicht schwer werden, die schwachen Seiten derselben aufzudecken. Wenn sich die Stoiker zur Begründung des Götterglaubens auf den *consensus gentium* beriefen, so lag es nahe, ihnen zu antworten [3], die Allgemeinheit jenes Glaubens sei weder erwiesen, noch auch wirklich vorhanden, keinenfalls könnte aber die Vorstellung der unwissenden Masse etwas entscheiden. Wenn jene in dem Eintreffen der Vorzeichen und Weissagungen einen Hauptbeweis für das Walten der göttlichen Vorsehung fanden, so bedurfte es der gleich zu erwähnenden ausführlichen Kritik der Divination kaum, um diesen Grund zu entkräften [4]. Aber auch der eigentliche Angelpunkt des

nannt, aber dass auch dieser Grund der Schrift eines Akademikers entnommen ist, lässt sich kaum bezweifeln, und dass er von Karn. herrührt, ist wenigstens wahrscheinlich.

1) Diog. IV, 62.

2) Cic. N. D. I, 2, 5, nach kurzer Schilderung der stoischen und der verwandten Theologie: *contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.*

3) Cic. N. D. I, 23, 62 f. vgl. III, 4, 11; auch hier fehlt zwar der Name des Karneades, da aber Cicero doch ausdrücklich bemerkt, er wolle die akademische Ansicht vortragen, werden wir zunächst an ihn zu denken haben.

4) M. s. hierüber Cic. N. D. III, 5, 11 ff.

stoischen Götterglaubens, die Lehre von der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Weltganzen und von der Zweckmässigkeit der Welteinrichtung, wurde von Karneades in Anspruch genommen. Wo zeigt sich denn, fragte er, jene Zweckmässigkeit in der Welt? woher alle die Dinge, welche dem Menschen Verderben und Gefahr bringen, wenn es wahr ist, dass ein Gott die Welt um des Menschen willen gemacht hat? [1] Oder wenn die Vernunft als das höchste Geschenk der Gottheit gepriesen wird, sehen wir denn nicht, dass die Mehrzahl der Menschen ihre Vernunft nur gebraucht, um schlimmer zu sein als die Thiere? Für diese würde also die Gottheit mit ihrer Gabe schlecht gesorgt haben [2]. Ja selbst wenn wir die nächste Schuld von dem Missbrauch der Vernunft dem Menschen zuschieben wollten: warum hat ihm die Gottheit eine Vernunft gegeben, die so gemissbraucht werden konnte? [3] Aber die Stoiker sagen ja selbst, es finde sich nirgends ein Weiser; dieselben lehren, die Thorheit sei das grösste Unglück; wie kann da noch davon die Rede sein, dass für die Menschen, welche demnach sammt und sonders im tiefsten Elend sind, von den Göttern auf's Beste gesorgt sei? [4] Doch gesetzt auch, die Götter haben nicht Allen Tugend und Weisheit verleihen können, so hätten sie wenigstens darauf bedacht sein müssen, dass es den Tugendhaften gut gienge. Statt dessen zeigt die Erfahrung in hundert Fällen, dass der rechtschaffene Mann elend umkommt, dass das Verbrechen gelingt und der Verbrecher die Früchte seiner Unthaten ungestört geniessen kann. Wo bleibt da die Wirk-

1) Der Akademiker b. Cic. Acad. II, 38, 120. Dass diese Gründe von Karneades herrühren, sehen wir aus Plut. b. Porph. De abstin. III, 20, wo derselbe das Dasein des Ungeziefers, der Giftpflanzen, der reissenden Thiere u. s. w. gegen die Stoiker geltend macht. Bei demselben bemerkt Karn. gegen die Behauptung Chrysipp's, dass das Schwein dazu da sei, um geschlachtet zu werden: nach dieser Annahme würde es eben dadurch das erreichen, wozu es bestimmt sei; dieses zu erreichen, sei aber einem Wesen vortheilhaft; es müsste mithin dem Schwein vortheilhaft sein, geschlachtet und verzehrt zu werden.

2) Cic. N. D. III, 25, 65—70. Ich setze auch hier voraus, dass die Grundgedanken der ciceronischen Darstellung der Schule des Karneades wirklich angehören.

3) A. a. O. 31, 76.

4) Ebd. 32, 79.

samkeit der Vorsehung? [1]) Wie aber dem Angeführten zufolge der Thatbestand ein ganz anderer ist, als die Stoiker voraussetzen, so ist auch ihre Erklärung dieses Thatsächlichen durchaus unberechtigt. Wollen wir auch zugeben, dass Zweckmässigkeit in der Einrichtung der Welt sei, dass die Welt das schönste und beste sei, was es giebt: warum sollte es undenkbar sein, dass die Natur auch ohne einen Gott, nach physikalischen Gesetzen, diese Welt hervorbrachte? Wollen wir auch den Zusammenhang des Weltganzen anerkennen, warum sollte dieser nicht durch blosse Naturkräfte, ohne eine Weltseele oder eine Gottheit, bewirkt sein können? Wer kann sich rühmen, die Natur und ihre Kräfte so genau zu kennen, dass er die Unmöglichheit dieser Annahme beweisen könnte? [2]) Das Vernünftige, folgert Zeno, ist besser als das Unvernünftige, die Welt ist das Beste, also ist die Welt vernünftig. Der Mensch, sagt Sokrates, kann seine Seele nur von der Welt haben, also muss die Welt beseelt sein. Aber wer sagt dir denn, entgegnet der Akademiker [3]), dass die Vernunft auch für die Welt das beste sein muss, wenn sie es für uns ist? dass die Natur beseelt sein muss, um eine Seele zu erzeugen? Was der Mensch nicht hervorbringen konnte, behauptet Chrysippus, das kann nur ein höheres Wesen, nur die Gottheit hervorgebracht haben. Auch diesem Schlusse wird jedoch von akademischer Seite die gleiche Verwechslung der Standpunkte schuldgegeben, wie dem vorigen. Mag es immerhin ein höheres Wesen, als der Mensch, geben, warum soll diess gerade ein menschenähnliches, vernünftiges Wesen, eine Gottheit, warum nicht die Natur sein? [4]) Und nicht anders verhält es sich auch mit der Behauptung, dass ebenso, wie jedes Haus zum Bewohnen bestimmt ist, so auch die Welt eine Wohnung der Götter sein müsse. Ganz richtig, liess sich hierauf antworten [5]), wenn die Welt ein Haus wäre, aber eben ob sie diess ist, ob sie für einen bestimmten

1) Ebd. 32, 80 ff.

2) Cic. Acad. II, 38, 120 f. N. D. III, 11, 28.

3) Cic. N. D. III, 8, 21 ff. 10, 26. 11, 27. Aehnlich schon Alexinus; s. Bd. II, a, 189, 5.

4) Cic. a. a. O. III, 10, 25 f.

5) A. a. O.

Zweck gebaut, und nicht einfaches, zweckloses Naturprodukt ist, eben das steht in Frage.

Die akademische Skepsis begnügt sich indessen nicht damit, die Beweiskraft der Gründe zu bestreiten, auf welche die Stoiker den Glauben an eine Gottheit gestützt hatten, sie sucht auch den Gottesbegriff selbst als unhaltbar darzustellen. Der Weg, welchen Karneades zu diesem Zweck einschlägt, ist im Wesentlichen derselbe, auf dem sich auch in unserer Zeit die Angriffe gegen die Persönlichkeit Gottes bewegt haben. Wenn sich die gewöhnliche Ansicht unter der Gottheit das unendliche Wesen denkt, welches aber zugleich als ein besonderes Wesen, mit den Eigenschaften und unter den Lebensbedingungen der Einzelpersönlichkeit, vorgestellt wird, so zeigt Karneades, dass die zweite von diesen Bestimmungen der ersten widerspreche, dass es nicht möglich sei, die Züge des persönlichen Daseins auf die Gottheit zu übertragen, ohne ihre Unendlichkeit zu beschränken. Wie wir uns nun auch die Gottheit denken wollen, jedenfalls müssen wir sie als lebendes Wesen denken; jedes lebende Wesen ist aber leidensfähig, jedes ist zusammengesetzt und theilbar, mithin auch zerstörbar [1]). Jedes lebende Wesen hat ferner nothwendig eine sinnliche Natur an sich, und weit entfernt, der Gottheit die Sinne abzusprechen, müssten wir ihr vielmehr, wie unser Philosoph glaubt, im Interesse der göttlichen Allwissenheit mehr, als nur unsere fünf, beilegen. Was aber der Sinnesempfindung fähig ist, das ist auch der Veränderung fähig, denn die Empfindung ist (der chrysippischen Definition zufolge) eine Veränderung in der Seele; und dasselbe muss auch der Lust und der Unlust fähig sein, da sich eine Empfindung ohne diese nicht denken lässt. Alles Veränderliche ist aber ein Vergängliches, alles was für Unlust empfänglich ist, ist auch für die Verschlimmerung empfänglich, aus welcher die Unlust entsteht, und ein solches ist es auch für den Untergang [2]). Wie die Sinnesempfindung, so gehört ferner das Begehren des Naturgemässen und das Vermeiden des Naturwidrigen zu den Bedingungen des

1) A. a. O. III, 12, 29 f. 14, 34.

2) Cic. N. D. III, 13, 32 f. ausführlicher Sextus Math. IX, 139—147. Auch hier wird Karneades (§. 140) ausdrücklich genannt, und auch ohne das würde die Uebereinstimmung mit Cicero beweisen, dass wir seine Lehre vor uns haben.

Lebens; naturwidrig ist aber für jedes Wesen, was die Kraft hat, es zu vernichten, alles Lebendige ist mithin der Vernichtung ausgesetzt [1]). Gehen wir weiter vom Begriff des lebendigen zu dem des vernünftigen Wesens fort, so müssten der Gottheit nothwendig zugleich mit der Seligkeit alle Tugenden beigelegt werden. Wie kann man aber, fragt unser Philosoph mit Aristoteles, Gott eine Tugend zuschreiben? Jede Tugend setzt eine Unvollkommenheit voraus, in deren Ueberwindung sie besteht; enthaltsam ist nur der, welcher auch unenthaltsam, ausdauernd nur der, welcher auch weichlich sein könnte, tapfer nur der, dem ein Uebel Gefahr droht, grossherzig nur der, welchen Unfälle treffen können; einem Wesen, für welches die Lust schlechthin keinen Reiz, der Schmerz und die Beschwerde, die Gefahr und das Unglück schlechthin nichts furchtbares haben könnte, würden wir keine von jenen Tugenden zuschreiben. Ebenso wenig könnten wir die Einsicht einem Wesen beilegen, das nicht für Lust und Unlust empfänglich wäre. Denn die Einsicht ist das Wissen um das Gute und Böse und das sittlich Gleichgültige; wie kann man aber davon wissen, wenn man nie Lust und Schmerz erfahren hat, oder wie lässt sich denken, dass ein Wesen, wie man diess von der Gottheit annimmt, nur Lust empfinde, aber keine Unlust, da doch jene nur im Gegensatz zu dieser erkannt wird, und da die Möglichkeit einer Lebensförderung immer auch die einer Lebenshemmung voraussetzt? Nicht anders verhält es sich auch mit der Klugheit (εὐβουλία). Klug ist nur, wer immer das Zweckmässige findet. Aber wenn er es finden soll, darf es ihm nicht schon vorher bekannt sein. Die Klugheit kann mithin nur einem Wesen zukommen, dem manches verborgen ist. Ein solches Wesen könnte aber nie wissen, ob ihm nicht früher oder später etwas den Untergang bringen werde, es wäre mithin auch für Furcht empfänglich. Ein Wesen aber, das von der Lust versucht und von Schmerzen gestört werden kann, ein Wesen, das mit Gefahren und Beschwerden zu kämpfen hat, ein Wesen, das Unlust und Furcht empfindet, ein solches Wesen, schliesst Karneades, ist endlich und vergänglich; können wir uns daher die Gottheit nicht ohne diese Beschränkungen denken, so ist

1) Cic. a. a. O. Weitere Beweise für die Vergänglichkeit aller lebenden Wesen sind ebdas. angedeutet.

sie überhaupt undenkbar, der Begriff der Gottheit hebt sich selbst auf [1]. Aber auch schon desshalb kann Gott keine Tugend haben, weil die Tugend über dem ist, der sie hat, über Gott aber kann nichts sein [2]. Wie verhält es sich ferner bei Gott mit der Sprache? Dass es ungereimt ist, ihm eine Sprache beizulegen [3], war leicht zu zeigen; ihn sprachlos (ἄφωνος) zu nennen, scheint aber der allgemeinen Annahme gleichfalls zu widersprechen [4]. Ganz abgesehen endlich von allen näheren Bestimmungen ergiebt sich die Undenkbarkeit des Gottesbegriffs, wenn wir fragen, ob die Gottheit begrenzt oder unbegrenzt, ob sie körperlich oder unkörperlich sei. Sie kann nicht unbegrenzt sein, denn das Unbegrenzte ist nothwendig unbewegt, weil es keinen Ort hat, und unbeseelt, weil es vermöge seiner Unendlichkeit kein von der Seele durchdrungenes Ganzes bilden kann, die Gottheit dagegen denken wir uns bewegt und beseelt; sie kann aber auch nicht begrenzt sein, denn alles Begrenzte ist ein Beschränktes. Sie kann ferner nicht unkörperlich sein, denn das Unkörperliche wäre, wie Karneades mit den Stoikern annimmt, ohne Seele, Empfindung und Wirkung; sie kann aber auch kein Körper sein, denn die zusammengesetzten Körper sind der Veränderung und dem Untergang unterworfen, die einfachen (Feuer, Wasser u. s. w.) sind ohne Leben und Vernunft [5]. Lässt sich aber keine der Bestimmungen durchführen,

1) Sextus Math. IX, 152—175, wo der gleiche Nachweis auch noch an der σωφροσύνη gegeben wird. Kürzer Cic. N. D. III, 15, 38. Zwar ist in keiner von diesen beiden Darstellungen der Name des Karneades hier wiederholt, da aber beide Schriftsteller diese Beweise an derselben Stelle einer längeren Ausführung bringen, in welcher vorher und nachher Karn. ausdrücklich genannt wird, steht es ausser Zweifel, dass sie ihm angehören.

2) Sext. IX, 176 f. Der Satz sieht etwas sophistisch aus, aber es ist darin die tiefgreifende Frage angedeutet, welche die spätere, namentlich die mittelalterliche Philosophie so viel beschäftigt hat, wie sich die allgemeine Seite des göttlichen Wesens zu der individuellen verhält, ob das Gute und Vernünftige für Gott ein von seinem Willen unabhängiges Gesetz ist, oder nicht.

3) Wie diess Epikur that; vgl. S. 397, 4.

4) Sext. 178 f.

5) Sext. a. a. O. 148—151. 180 f. Dass diese Erörterung Karneades angehört, ergiebt sich auch hier aus ihrer Uebereinstimmung mit Cic. N. D. 12, 29—31. 14, 34, der seine Auseinandersetzung mit den Worten einführt: *illa autem, quae Carneades afferebat, quemadmodum dissolvitis?* Auch Sextus selbst

unter denen wir uns die Gottheit denken müssten, so kann das Dasein derselben nicht behauptet werden.

Noch leichteres Spiel hat der Skeptiker natürlich bei der Kritik des polytheistischen Götterglaubens und seiner stoischen Vertheidigung. Unter den Gründen, welche Karneades gegen denselben gebrauchte, werden besonders jene Soriten erwähnt, durch die er zu zeigen suchte, dass es dem Volksglauben an jedem Merkmal zur Unterscheidung des Göttlichen und Ungöttlichen fehle. Wenn Zeus ein Gott ist, sagte er, so muss es auch sein Bruder Poseidon sein, wenn es dieser ist, so müssten auch die Flüsse und Bäche Götter sein; wenn Helios ein Gott ist, müsste auch die Erscheinung des Helios über der Erde, der Tag, ein Gott sein, dann aber auch der Monat und das Jahr, der Morgen, der Mittag und der Abend u. s. w. [1]). Der Polytheismus wird hier dadurch widerlegt, dass die wesentliche Gleichartigkeit des vermeintlich Göttlichen mit dem anerkannt Ungöttlichen nachgewiesen wird. Dass diess übrigens nicht der einzige Beweis des scharfsinnigen Kritikers war, lässt sich voraussetzen [2]).

Sehr nachdrücklich hatte Karneades ferner die Weissagung angegriffen, auf welche die Stoiker so grossen Werth legten [3]). Er wies nach, dass dieselbe gar keinen eigenthümlichen Stoff habe, dass über alles, was Gegenstand einer kunstmässigen Beurtheilung ist, die Sachverständigen richtiger urtheilen, als die Wahrsager [4]), dass das Vorherwissen von zufälligen Erfolgen unmöglich sei, von nothwendigen und unvermeidlichen unnütz, ja schädlich, sein

scheint aber nicht blos einzelne seiner Beweise (§. 140), sondern die ganze Reihe derselben von §. 137 an dem Karneades zuzuschreiben, wenn er §. 182 fortfährt: ἠρώτηνται δὲ καὶ ὑπὸ τοῦ Καρνεάδου καὶ σωριτικῶς τινες u. s. w.

1) Sext. 182—190, weiter ausgesponnen b. Cic. N. D. III, 17, 43 ff. Auch Sextus bemerkt übrigens 190: καὶ ἄλλους δὴ τοιούτους σωρείτας ἐρωτῶσιν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην εἰς τὸ μὴ εἶναι θεούς.

2) So gehört vielleicht auch ihm oder seiner Schule die gelehrte Ausführung bei Cic. N. D. III, 21, 53—23, 60, worin die Uneinigkeit der mythischen Ueberlieferungen an der Mehrheit gleichnamiger Götter nachgewiesen wird. Dass dieselbe aus einer griechischen Schrift geflossen ist, zeigt ihr Inhalt, und Cicero selbst sagt es am Schluss ziemlich deutlich.

3) M. s. ausser dem gleich Folgenden auch Cic. Divin. I, 4, 7. 7, 12.

4) Cic. Divin. II, 3, 9 ff.

würde [1]), dass sich keinerlei Causalzusammenhang zwischen der Vorbedeutung und dem bedeuteten Erfolg denken lasse [2]); hielten ihm aber die Stoiker Beispiele eingetroffener Weissagungen entgegen, so erkärte er dieses Eintreffen für zufällig [3]), zugleich aber auch ohne Zweifel einen grossen Theil jener Erzählungen für unwahr [4]).

Mit diesen Angriffen auf die Mantik steht bei Karneades vielleicht auch die Vertheidigung der Willensfreiheit in Verbindung. Er widerlegte den stoischen Fatalismus durch die Thatsache der freien Selbstbestimmung, und da sich die Stoiker für ihre Lehre auf das Causalitätsgesetz beriefen, so nahm er auch dieses in Anspruch [5]); natürlich konnte aber seine Absicht dabei nicht die sein, etwas Positives über das Wesen des menschlichen Willens zu behaupten, sondern nur die, den stoischen Lehrsatz zu bestreiten, und wenn er auch in seinem Theil an der alten akademischen Lehre von der Willensfreiheit festhielt, konnte er sie doch keinenfalls für mehr, als blos wahrscheinlich halten.

Nicht ganz so ausführlich, wie über die bisher besprochenen Punkte, sind wir über die Gründe unterrichtet, mit denen Karneades die herrschenden sittlichen Grundsätze in Frage stellte; doch kennen wir dieselben hinreichend, um die Richtung seiner Skepsis auch nach dieser Seite hin zu beurtheilen. In der zweiten von den berühmten Reden, welche er im Jahr 156 v. Chr. zu Rom hielt [6]), führte er aus: es gebe kein natürliches Recht, alle Gesetze seien vielmehr nur positive bürgerliche Einrichtungen, nur um ihrer Sicherheit und ihres Vortheils willen zum Schutze der Schwachen von den Menschen aufgestellt, und es werde desshalb Jeder für einen Thoren gehalten, welcher die Gerechtigkeit dem

1) Ebd. V, 13 ff. Doch ist Karneades hier nicht mehr genannt.

2) Ebd. I, 13, 23 vgl. 49, 109.

3) A. a. O. und II, 21, 48.

4) Vgl. Cic. a. a. O. II, 11, 27 u. ö.

5) Cic. De Fato 11, 23. 14, 31. Die Willensfreiheit, sagt er hier, lasse sich vertheidigen, wenn man auch zugebe, dass jede Bewegung ihre Ursache habe, denn es sei nicht nothwendig, dass dieses Gesetz auch von unserem Willen gelte. Er will also dasselbe auf die körperliche Bewegung beschränken, es nicht als unbedingt gültig anerkennen.

6) Lactanz Institt. V, 14 nach Cic. de Rep. III, 4. Plut. Cato maj. c. 22. Quintil. Institt. XII, 1, 35.

alleinigen unbedingten Zweck, dem Vortheil, vorziehe. Zur Begründung dieser Behauptung berief er sich auf die Thatsache, dass die Gesetze mit den Umständen wechseln und in verschiedenen Ländern sehr verschieden lauten; er verwies ferner auf das Beispiel aller mächtigen Völker, wie eben das römische, die sammt und sonders nur durch Ungerechtigkeit gross geworden seien; zu dem gleichen Zweck dienten ihm endlich die mancherlei casuistischen Fragen, wie sie schon die Stoiker aufgeworfen hatten, indem er natürlich in allen diesen Fällen der Meinung war, dass es klüger sei, das nutzbringende Unrecht zu begehen, (z. B. zur Rettung des eigenen Lebens einen Andern zu ermorden), als den Vortheil dem Rechte zu opfern, dass daher die Klugheit mit der Gerechtigkeit in einem unversöhnlichen Streit liege [1]).

Aus dieser ganzen Kritik des Dogmatismus konnte nun Karneades natürlich nur dasselbe Resultat ziehen, wie seine Vorgänger: dass schlechthin kein Wissen möglich sei, dass mithin der Verständige Alles von allen Seiten betrachten, aber seine Zustimmung durchaus zurückhalten, und eben dadurch sich gegen jeden Irrthum decken müsse [2]); und er hält diese Forderung so streng

1) Lact. a. a. O. c. 16. Cic. De Rep. III, 8—12. 14. 17 f. ed. Maj. Fin. II, 18, 59; über jene casuistischen Fälle vgl. m. Cic. Off. III, 13. 23, 89 ff. und oben S. 253, 8. Gerade Karneades war es vielleicht, welcher die späteren Stoiker zur eingehenderen Behandlung der Casuistik veranlasste.

2) Cic. Acad. II, 34, 108, vgl. ebd. 31, 98. Bei Demselben ad Att. XIII, 21 vergleicht er diese ἐποχὴ dem Anhalten des Wagenlenkers oder der gedeckten Stellung des Faustkämpfers. Auf die ἐποχὴ bezieht es sich ohne Zweifel auch, wenn Alex. Aphr. De an. 154, a, u. sagt, die Akademiker halten für das πρῶτον οἰκεῖον die ἀπροςπτωσία. πρὸς ταύτην γάρ φασιν ἡμᾶς οἰκείως ἔχειν πρώτην, ὥστε μηδὲν προςπταίειν. Die ἀπροςπτωσία oder ἀπροπτωσία (welches blos eine andere Aussprache für ἀπροςπτ., wie ἀπρόπτωτος für ἀπρόςπτωτος, zu sein scheint) ist nämlich nach stoischer Definition (bei Diog. VII, 46) die ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή, sie besteht also darin, dass man keiner Behauptung voreilig beistimmt; nach skeptischer Ansicht thut man diess aber nur dann nicht, und bleibt nur dann vor Irrthum (vor dem προςπταίειν) bewahrt, wenn man überhaupt keiner seine Zustimmung gewährt. Die ἀπροςπτωσία ist daher auf diesem Standpunkt gleichbedeutend mit der ἐποχὴ oder der ἄγνοια, welche Max. Tyr. Diss. 35, 7, Schl. als Ziel des Karneades bezeichnet. — Im Zusammenhang mit dieser Ansicht befolgte Karn., wie vor ihm Arcesilaus, das Verfahren, dass er für und wider jeden Gegenstand (wie dort in Rom über die Gerechtigkeit) sprach, ohne selbst eine Entscheidung

fest, dass er den Einwurf, wenigstens von der Unmöglichkeit einer festen Ueberzeugung müsse der Weise fest überzeugt sein, durchaus nicht zugab [1]). Aber wenn schon jene weit entfernt waren, darum allen Vorstellungen den gleichen Werth beizulegen, und ein Handeln und Meinen ohne Gründe zu verlangen, so fasst Karneades eben diesen Punkt noch bestimmter in's Auge, indem er die Bedingungen und Grade der Wahrscheinlichkeit festzustellen, und dadurch einen Leitfaden für die Weise der Ueberzeugung, welche seine Lehre allein übrig lässt, zu gewinnen bemüht ist. Mögen wir noch sosehr auf's Wissen verzichten, so bedürfen wir doch einer Anregung und Unterlage für's Handeln, wir bedürfen gewisser Voraussetzungen, von denen unser Streben nach Glückseligkeit ausgeht [2]). Wir müssen daher gewissen Vorstellungen so viel Gewicht beilegen, dass wir uns durch sie bestimmen lassen; nur werden wir uns wohl hüten, sie darum für w a h r, für etwas Gewusstes und Begriffenes, zu halten, wir werden auch bei ihnen nicht vergessen, dass selbst unsere wahren Vorstellungen nur so beschaffen sind, wie auch falsche beschaffen sein können, dass sich ihre Wahrheit nie mit Sicherheit erkennen lässt, wir werden daher unsere Zustimmung zurückhalten, und ihnen nicht die Wahrheit, sondern nur den Schein der Wahrheit (das ἀληθῆ φαίνεσθαι), oder die Wahrscheinlichkeit (ἔμφασις, πιθανότης) zugestehen [3]).

zu geben. Cic. N. D. I, 5, 11. Acad. II, 18, 60. Divin. II, 72, 150. Rep. III, 5, 8. Tusc. V, 4, 11. Eus. pr. ev. XIV, 7, 12.

1) Cic. Acad. II, 9, 28.

2) Sext. Math. VII, 166: ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός [ὁ Καρνεάδης] τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν δυνάμει ἀπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι u. s. w. Cic. Acad. II, 31, 99 (nach Klitomachus): *etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset, et sequitur omnis vitae .. eversio.* Ebd. 101. 32, 104: *nam cum* (denn diess ist für das sichtbar verdorbene *nec ut* der besten Handschriften die wahrscheinlichste Emendation) *placeat, eum qui de omnibus rebus contineat se ab assentiendo, moveri tamen et agere aliquid, reliquit ejusmodi visa, quibus ad actionem excitemur* u. s. w. Daher die Versicherung (ebd. 103. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 234, Nr. 21. 24), die Akademiker wollen der Geltung der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu nahe treten: als Erscheinung unseres Bewusstseins und Norm des Handelns liessen sie sie stehen, sie läugneten nur, dass sie ein Wissen im strengen Sinn gewähre, sie behaupteten (Stob.), die Sinne seien ὑγιεῖς, aber nicht ἀκριβεῖς.

3) Sext. und Cic. a. d. a. O.

Wenn es sich nämlich bei jeder Vorstellung um zweierlei handelt, um ihr Verhältniss zu dem vorgestellten Gegenstand, vermöge dessen sie entweder wahr oder falsch **ist**, und um ihr Verhältniss zu dem vorstellenden Subjekt, vermöge dessen sie als wahr oder als falsch **erscheint**, so ist das erstere Verhältniss, aus den früher entwickelten Gründen, unserer Beurtheilung gänzlich entzogen, das zweite dagegen, das Verhältniss der Vorstellung zu uns selbst, fällt in den Bereich unseres Bewusstseins [1]). So lange nun eine wahr scheinende Vorstellung nur dunkel und undeutlich ist, wie etwa die Anschauung entfernter Gegenstände, macht sie auf uns keinen grossen Eindruck, wenn dagegen der Schein der Wahrheit sehr stark wird, so bewirkt sie in uns einen Glauben [2]), welcher entschieden genug ist, uns in unserem Verhalten zu bestimmen, wenn er auch nicht die unumstössliche Sicherheit des Wissens erreicht [3]). Dieser Glaube hat aber ebenso, wie die Wahrscheinlichkeit selbst, verschiedene Grade. Der geringste Grad von Wahrscheinlichkeit entsteht dann, wenn eine Vorstellung an und für sich zwar den Eindruck der Wahrheit hervorbringt, ohne dass sie jedoch mit andern Vorstellungen im Zusammenhang stände; der nächst höhere Grad, wenn jener Eindruck durch die Uebereinstimmung aller mit ihr in Verbindung stehenden Vorstellungen

1) Sext. a. a. O. 167—170.

2) A. a. O. 171—173, oder wie diess bei Cic. Acad. II, 24, 78 ausgedrückt ist: es sei möglich, *nihil percipere et tamen opinari;* wobei es unerheblich ist, dass Philo und Metrodor gesagt hatten, Karneades habe diess bewiesen, Klitomachus (um der skeptischen ἐποχή nichts zu vergeben): *hoc magis ab eo disputatum quam probatum.* Acad. II, 48, 148. 21, 67 wird jener Satz Karneades ohne Beschränkung beigelegt, und desshalb auch zugegeben: *adsensurum (aliquando*, wie die zweite Stelle beifügt) *non percepto, i. e. opinaturum sapientem.*

3) Vgl. Augustin c. Acad. II, 11, 26 (der Sache nach ohne Zweifel, und vielleicht auch in den Worten, nach Cicero): *id probabile vel veri simile Academici vocant, quod nos ad agendum sine adsensione potest invitare. sine adsensione autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse aut non id scire arbitremur, agamus tamen.* Das Gleiche besagt die Angabe Euseb's pr. ev. XIV, 7, 12: Karn. habe es für unmöglich erklärt, über Alles seine Ueberzeugung zurückzuhalten, und behauptet, πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δὲ ἄδηλα. Vgl. Cic. Acad. II, 17, 54, wo der Antiocheer gegen die Neuakademiker einwendet: *ne hoc quidem cernunt, omnia se reddere incerta, quod nolunt: ea dico incerta, quae ἄδηλα Graeci.*

bestätigt wird, der dritte und höchste Grad, wenn eine Untersuchung der letzteren auch für sie alle dieselbe Bestätigung ergeben hat. Im ersten Fall heisst die Vorstellung wahrscheinlich (πιθανή), im zweiten wahrscheinlich und unwidersprochen (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος), im dritten wahrscheinlich unwidersprochen und geprüft (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη) [1]. Innerhalb jeder von diesen drei Klassen sind wieder verschiedene Abstufungen der Wahrscheinlichkeit möglich [2]. Die Merkmale, auf welche bei Untersuchung der Wahrcheinlichkeit zu achten ist, scheint Karneades im Sinn der aristotelischen Logik im Einzelnen untersucht zu haben [3]. Je nachdem nun eine Frage grössere oder geringere praktische Wichtigkeit hat, oder je nachdem uns auch die Umstände eine genaue Untersuchung erlauben, oder nicht, werden wir uns an den einen oder den anderen Grad der Wahrscheinlichkeit halten [4]; wiewohl aber keiner derselben von der Art ist, dass er jede Möglichkeit des Irrthums ausschlösse, so wird uns dieser Umstand doch die Sicherheit des Handelns nicht rauben, sobald wir uns einmal überzeugt haben, dass nun einmal eine absolute Gewissheit unserer praktischen Voraussetzungen nicht möglich ist [5], und ebenso wenig werden wir Bedenken tragen, etwas in jener bedingten Weise zu bejahen oder zu verneinen, die nach dem Auseinandergesetzten allein zulässig ist: wir werden keiner Vorstellung in dem Sinne beistimmen, dass wir sie für wahr, wohl aber vielen in dem, dass wir sie für höchst wahrscheinlich erklären [6].

1) Sext. a. a. O. 173. 175—182. Pyrrh. I, 227 vgl. Cic. Acad. II, 11, 33. 31, 99 f. 32, 104.

2) Sext. a. a. O. 173. 181.

3) M. s. a. a. O. 176 ff. 183.

4) A. a. O. 184 ff.

5) A. a. O. 174. Cic. Acad. II, 31, 99 f.

6) Cic. a. a. O. 32, 103 f. 48, 148. Durch diese Erläuterung hebt sich von selbst der Vorwurf der Inconsequenz, welcher dem Karneades bei Cic. Acad. II, 18, 59. 21, 67. 24, 78 (s. o. 470, 2) desshalb gemacht wird, weil er im Unterschied von Arcesilaus zugegeben habe, dass der Weise bisweilen der Meinung folgen und gewissen Vorstellungen seine Zustimmung geben werde, wie diess a. a. O. 24, 78 im Grunde anerkannt ist. Behauptet gar Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 7 f., er habe seinen Vertrauten im Geheimen seine eigenen Ueberzeugungen mitgetheilt, so ist diess bei ihm ebenso unrichtig, als bei

Unter die Fragen, hinsichtlich deren eine möglichst begründete Ueberzeugung für uns Bedürfniss ist, musste nun Karneades seiner ganzen Richtung nach vor Allem die sittlichen Grundsätze rechnen [1]; das Leben und Handeln war es ja gerade, dem seine Lehre von der Wahrscheinlichkeit dienen sollte [2]. So hören wir denn auch, dass er die Grundfrage der Ethik, die Frage über das höchste Gut, eingehend besprochen hatte [3]. Er unterschied in dieser Beziehung sechs, oder beziehungsweise vier verschiedene Ansichten. Wenn nämlich der ursprüngliche Gegenstand unseres Begehrens im Allgemeinen nur dasjenige sein kann, was unserer Natur entspricht und desshalb unsern Trieb in Bewegung setzt, so kann dieses, wie er glaubt, entweder in der Lust, oder in der Schmerzlosigkeit, oder in dem ersten Naturgemässen gesucht werden; für jeden von diesen drei Fällen ergeben sich dann aber wieder entgegengesetzte Bestimmungen, je nachdem das höchste Gut in die Erreichung eines der genannten Zwecke, oder in die auf denselben gerichtete Thätigkeit als solche gesetzt wird. Da jedoch das Letztere nur von den Stoikern geschehen ist, sofern diese die naturgemässe Thätigkeit oder die Tugend für das höchste Gut halten, so beschränken sich diese sechs möglichen Ansichten

Arcesilaus (oben 450, 2), wie ausser allem Bisherigen auch aus S. 473, 2 hervorgeht.

1) Vgl. Sext. Pyrrh. I, 226: ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν, οὐχ ὥσπερ ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον· καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως.

2) Vgl. S. 469, 2. 470, 3.

3) Hier ensteht nun freilich die Frage, woher der Skeptiker seine Wahrscheinlichkeitsüberzeugung in sittlichen Dingen schöpfen soll; und da die sinnliche Wahrnehmung hierüber, wie es scheint, nicht entscheiden kann, so schliesst Geffers (De Arc. successor. 20 f.), Karneades habe eine eigene Quelle der Ueberzeugung im Geist angenommen. Allein für diese Vermuthung fehlt es uns an allen Anhaltspunkten in äusseren Zeugnissen; denn auf die hypothetische Aeusserung über die Willensfreiheit b. Cic. De fato II, 23 (s. o. 467, 5) kann sie sich nicht stützen. An sich selbst aber ist es nicht nothwendig, dass Karneades, welcher ja keinerlei psychologische Theorie zu besitzen behauptete, über die obige Frage sich überhaupt aussprach. Falls er es aber that, konnte er so gut, wie die Stoiker, und noch weit leichter, sich auf die Erfahrung berufen, und sich bei der Thatsache beruhigen, dass gewisse Dinge für den Menschen befriedigend oder unbefriedigend seien, seine Glückseligkeit fördern oder stören.

in der Wirklichkeit auf vier, die theils in ihrer einfachen Gestalt, theils in ihrer Zusammensetzung alle vorhandenen Vorstellungen über das höchste Gut unter sich begreifen [1]. Welche von ihnen den Vorzug verdiene, darüber hatte sich Karneades zwar so skeptisch ausgesprochen, dass selbst Klitomachus versicherte, seine wahre Meinung nicht zu kennen [2], und nur versuchsweise, für den Zweck der Widerlegung, soll er den Stoikern die Behauptung entgegengestellt haben, dass das höchste Gut in dem Genusse der Dinge bestehe, welche den ursprünglichen Naturtrieben Befriedigung gewähren [3]. Indessen wird die Sache doch auch wieder so dargestellt, als hätte unser Philosoph eben diese Behauptung in eigenem Namen vorgetragen, und zwar angeblich in dem Sinn, dass er die Befriedigung der Naturtriebe abgesehen von der Tugend als letzten Zweck bezeichnet hätte [4]; zugleich hören wir aber auch, er habe sich der Meinung des Kallipho zugeneigt, welche von der Ansicht der älteren Akademie nicht wesentlich verschieden gewesen zu sein scheint [5]. In der Richtung der alten Akademie und ihrer Metriopathie liegt auch, was weiter aus der Ethik des Karneades mitgetheilt wird: dass er dem Schmerz über das Unglück durch den Gedanken an die Möglichkeit seines Eintretens vorbeugen

1) Cic. Fin. V, 6, 16—8, 23, vgl. Tusc. V, 29, 84, nach Antiochus. Ritter III, 686 hat die Eintheilung des Karneades, die er sonst wohl kaum so unbedingt der Oberflächlichkeit und Ungenauigkeit beschuldigt haben dürfte, nicht ganz richtig dargestellt.

2) Cic. Acad. II, 45, 139.

3) Cic. Acad. II, 42, 131: *introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset* (οἰκειοῦν). Ebenso Fin. V, 7, 20. Tusc. V, 30, 84. Von der stoischen Bestimmung unterscheidet sich diese eben dadurch, dass es nicht die naturgemässe Thätigkeit als solche, sondern der Genuss der natürlichen Güter sein soll, in dem das höchste Gut besteht.

4) Cic. Fin. II, 11, 35: *ita tres sunt fines expertes honestatis, unus Aristippi vel Epicuri* (die Lust), *alter Hieronymi* (die Schmerzlosigkeit), *Carneadis tertius* (die Befriedigung der natürlichen Triebe); vgl. ebd. V, 7, 20. 8, 22.

5) Cic. Acad. II, 45, 139: *ut Calliphontem sequar, cujus quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur.* Kallipho aber wird unter die gerechnet, welche die *honestas cum aliqua accessione*, oder wie es Fin. V, 8, 21. 25, 73. Tusc. V, 30, 85 heisst, die *voluptas cum honestate* für das höchste Gut gehalten haben. Vgl. Bd. II, b, 759, 4.

wollte [1], und dass er nach der Zerstörung Karthago's vor Klitomachus eindringlich ausführte, der Weise werde selbst durch den Untergang seiner Vaterstadt nicht in Kummer gerathen [2]. Fassen wir alle diese Angaben zusammen, so erhalten wir eine Ansicht, die wir des Philosophen nicht unwürdig und seinem Standpunkt ganz angemessen finden werden. Seinen skeptischen Grundsätzen gemäss konnte Karneades keiner von den verschiedenen Meinungen über das Wesen und Ziel der sittlichen Thätigkeit wissenschaftliche Sicherheit zuerkennen, und den Stoikern insbesondere gieng er auch hier mit scharfen Einwürfen zu Leibe. Der Widerspruch, dass sie die Auswahl des Naturgemässen für die höchste sittliche Aufgabe erklärten, und doch das erste Naturgemässe selbst nicht unter die Güter gerechnet wissen wollten [3], wurde ihnen von Karneades so nachdrücklich vorgehalten, dass durch diesen Angriff Antipater zu der Auskunft hingedrängt worden sein soll, nicht die Gegenstände, auf welche jene Auswahl sich bezieht, sondern nur die Auswahl selbst sei ein Gutes [4]. Er seinerseits behauptete, sei es wegen diesem Zurückgehen der stoischen Ethik auf das Naturgemässe, sei es wegen der damit zusammenhängenden Lehre über das Wünschenswerthe und das Verwerfliche, die stoische Güterlehre unterscheide sich von der peripatetischen nur in den Worten [5]. Sofern aber ein wirklicher Gegensatz zwischen ihnen

1) Plut. tranqu. an. 16, S. 475.

2) Cic. Tusc. III, 22, 54. Man bemerke, dass diese Ausführung des Karneades ausdrücklich nur unter den Gesichtspunkt der Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeit gestellt wird; er habe, heisst es, den Satz angegriffen *videri fore in aegritudine sapientem patria capta.* Sonstige ethische Aussprüche des Karn., wie der bei Plut. De adulat. 16, S. 51, haben nichts Charakteristisches.

3) S. o. S. 238.

4) Plut. c. not. 27, 14 f. vgl. Stob. Ekl. II, 134. Doch giebt diess Plutarch selbst nur als die Meinung Einzelner; mir ist es wahrscheinlicher, dass schon Chrysippus diese Bestimmung aufgestellt, und Antipater sie nur gegen Karn. vertheidigt und erläutert hatte. Karneades selbst schreibt ja dieselbe in der obenangeführten Eintheilung der ethischen Standpunkte den Stoikern der Sache nach bereits zu.

5) Cic. Fin. III, 12, 41: *Carneades tuus . . . rem in summum discrimen adduxit, propterea quod pugnare non destitit, in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum.*

stattfindet, schien ihm der Stoicismus die wirklichen Bedürfnisse der menschlichen Natur zu verkennen: wenn die Stoiker z. B. den guten Ruf für etwas Gleichgültiges erklärten, so trieb sie Karneades mit dieser Behauptung so in die Enge, dass sie von da an, wie Cicero versichert [1]), dieselbe beschränkten und dem guten Namen wenigstens unter den wünschenswerthen Dingen (den προηγμένα) einen selbständigen Werth beilegten; und wenn Chrysippus für die Uebel des Lebens in dem Gedanken einen Trost fand, dass kein Mensch davon frei bleibe, so war er der Meinung, diess könnte höchstens der Schadenfreude ein Trost sein, gerade diess sei ja das Traurige, dass alle einem so harten Verhängniss unterliegen [2]). Aber auch von den übrigen Ansichten über das Sittliche konnte er um so unumwundener zugeben, dass sie es nicht weiter, als zur Wahrscheinlichkeit, bringen können, je weniger ihm die Glückseligkeit des Menschen von einer ethischen Theorie abzuhängen schien [3]). Insofern ist die Angabe des Klitomachus, so weit es sich um eine bestimmte Entscheidung über das höchste Gut handelte, ohne Zweifel richtig. Aber wie überhaupt die Läugnung des Wissens nach der Meinung unseres Philosophen eine Ueberzeugung aus Wahrscheinlichkeitsgründen nicht ausschliessen sollte, so gilt diess namentlich auch von den ethischen Ueberzeugungen; und da wurde ihm jene vermittelnde Ansicht, welche ihm zugeschrieben wird, nicht blos durch die Ueberlieferung der akademischen Schule an die Hand gegeben, sondern sie lag auch an und für sich dem, der die entgegengesetzten Systeme der Lustlehre und des Stoicismus skeptisch vernichtet hatte, als positiver Ueberrest derselben am Nächsten; wobei wir für den Widerspruch, dass die Befriedigung der Naturtriebe bald mit der Tugend, bald ohne dieselbe als das Princip des Karneades bezeichnet wird, wohl nur die ungenaue Darstellung Cicero's verantwortlich zu machen haben; seine eigentliche Meinung kann jedenfalls nur die sein, dass die Tugend eben in der auf den Besitz des Naturgemässen gerichteten Thätig-

1) Fin. III, 17, 57.

2) Cic. Tusc. III, 25, 59.

3) Cic. Tusc. V, 29, 83: *et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus* u. s. w.

keit bestehe, und somit von diesem, als dem höchsten Gut, nicht zu trennen sei [1]. Ebendesshalb aber gewährt sie, nach seiner Ueberzeugung, alles, was zur Glückseligkeit nöthig ist [2]. Wenn daher dem Karneades bezeugt wird, dass er trotz seines ethischen Skepticismus ein durchaus rechtschaffener Mann gewesen sei [3], so haben wir nicht allein keinen Grund, dieser Aussage über seinen persönlichen Charakter zu misstrauen, sondern wir können derselben auch die Anerkennung seiner philosophischen Consequenz hinzufügen; denn so widerspruchsvoll uns auch eine Ansicht erscheinen mag, welche die Sicherheit des praktischen Verhaltens auf eine Theorie des absoluten Zweifels gründen will, so haben wir doch schon früher gesehen, dass es in der ganzen Richtung der nacharistotelischen Skepsis lag, diesen Widerspruch auf sich zu nehmen. Diese Richtung hat sich in Karneades vollendet, und auch die wissenschaftlichen Mängel seiner Theorie haben sich ihm in folgerichtiger Entwicklung derselben ergeben.

Aus dem gleichen Gesichtspunkt werden wir auch der Angabe Glauben schenken dürfen, dass Karneades ebenso, wie die späteren Skeptiker, trotz der scharfen Kritik, welche er über die populäre und die philosophische Theologie ergehen liess, doch das Dasein göttlicher Mächte zu läugnen nicht die Absicht hatte [4]; er verhielt sich auch hierin als ächter Skeptiker: er verzichtete darauf, etwas

1) Ausdrücklich sagt er auch Fin. V, 7, 18 ff., wie Jeder das höchste Gut bestimme, bestimme er auch das *honestum* (das καλὸν, die Tugend), und wie er die stoische Ansicht so darstellt, dass sie das *honestum* und *bonum* in die auf Erreichung des Naturgemässen gerichtete Thätigkeit setze, so sagt er von der, welche sie in den Besitz des Naturgemässen setzt, nach ihr seien die *prima secundum naturam* die *prima in animis quasi virtutum igniculi et semina.*

2) S. o. 475, 3 und Plut. tranqu. an. 19, S. 477, wo aber doch nur das Wort über die Weihrauchbüchsen Karneades, das Weitere Plutarch anzugehören scheint, so dass wir nicht ganz sicher sind, ob jenes bei ihm die gleiche Bedeutung hatte, die es bei Plut. erhält.

3) Quintil. Instit. XII, 1, 35 s. o. 454, 2 Schl.

4) Cic. N. D. III, 17, 44: *haec Carneades ajebat, non ut Deos tolleret, quid enim philosopho minus conveniens? sed ut Stoicos nihil de Diis explicare convinceret.* In diesem Sinne versichert der Akademiker bei Cicero fortwährend (z. B. I, 22, 62), er wolle den Götterglauben nicht zerstören, er finde nur die Beweise dafür unzureichend. Ebenso Sextus Pyrrh. III, 2: τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν.

über die Gottheit zu wissen, aber er liess sich vom praktischen Standpunkt aus den Götterglauben als eine mehr oder weniger wahrscheinliche und nützliche Meinung gefallen.

Alles zusammengenommen wird man die philosophische Bedeutung des Karneades und der Schule, deren Haupt er war, nicht so gering anschlagen dürfen, wie diess geschehen ist, wenn der neueren Akademie ein seichter Zweifel schuldgegeben, und die Lehre des Karneades von der Wahrscheinlichkeit nicht aus dem Interesse des Philosophen, sondern nur aus dem des Rhetors hergeleitet wurde [1]). Zu der letzteren Behauptung liegt um so weniger ein Grund vor, je bestimmter Karneades selbst erklärte, dass ihm die Anerkennung einer Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeit um der praktischen Aufgabe und Thätigkeit willen unerlässlich scheine, und je vollständiger er hierin mit der ganzen übrigen Skepsis, nicht blos der akademischen, sondern auch der pyrrhonischen und der späteren, zusammentrifft. Was ihn in dieser Beziehung von Anderen unterscheidet, ist nur die Gründlichkeit, mit der er die Stufen und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit untersucht hat, diese wird man aber doch dem Philosophen am Wenigsten zum Vorwurf machen wollen. Ebensowenig möchte ich die Zweifel seicht nennen, welche das Alterthum in dem weiteren Verlaufe nur sehr unvollständig zu lösen gewusst hat, und welche auch wirklich nicht wenige der eingreifendsten Probleme durch sehr treffende kritische Bemerkungen beleuchten. Man wird allerdings in der skeptischen Verzichtleistung auf alles Wissen und in der Beschränkung auf eine mehr oder weniger unsichere Meinung ein Zeichen von der Ermattung des wissenschaftlichen Geistes und von dem Erlöschen der philosophischen Produktivität finden müssen, aber man darf darum nicht übersehen, dass die Skepsis der neueren Akademie nicht blos der Richtung entsprach, welche die gesammte Philosophie unter den Griechen in naturgemässem Verlaufe genommen hatte, sondern dass sie auch mit einem Scharfsinn und einer wissenschaftlichen Tüchtigkeit vertreten wurde, die uns ein wirklich bedeutendes Glied der philosophischen Entwicklung in ihr erkennen lassen.

In Karneades hatte diese Skepsis ihren Höhepunkt erreicht.

1) Ritter III, 730. 694.

Sein Nachfolger Klitomachus [1] ist durch die schriftliche Darstellung der Lehren bekannt, welche Karneades aufgestellt hatte [2]; zugleich hören wir aber von einer genauen Kenntniss der peripatetischen und stoischen Philosophie; und war es hiebei auch zunächst ohne Zweifel nur darauf abgesehen, den Dogmatismus dieser Schulen zu widerlegen, so scheint es doch, dass Klitomachus hiebei auf den Zusammenhang ihrer Lehren tiefer eingieng, als diess sonst von blossen Gegnern zu geschehen pflegte [3]. Von seinem Mitschüler Charmidas (oder Charmadas) [4] kennen wir nur eine für die Beurtheilung seines philosophischen Standpunkts ganz unerhebliche Aeusserung [5]; ebenso ist uns von den übrigen

1) Klitomachus stammte aus Karthago (daher bei Max. Tyr. Diss. 10, 3: Κλειτομάχου τοῦ Λίβυος), und hiess ursprünglich Hasdrubal. Schon zu Hause hatte er sich mit wissenschaftlicher Forschung beschäftigt, und wie es scheint in seiner Muttersprache Schriften verfasst (τῇ ἰδίᾳ φωνῇ ἐν τῇ πατρίδι ἐφιλοσόφει). Vierzig (nach Steph. Byz. De urb. Καρχηδών: 28) Jahre alt kam er nach Athen, wurde von Karneades in die griechische Wissenschaft eingeführt, und widmete sich ihr mit solchem Eifer und Erfolg, dass er (auch nach Cic. Acad. II, 6, 17. 31, 98. Athen. IX, 402, c) ein sehr geachteter Philosoph und ein sehr fruchtbarer Schriftsteller wurde (Diog. IV, 67). Schriften von ihm nennt, ausser der schon erwähnten Trostschrift, Cic. Acad. II, 31, 98. 32, 102. Diog. II, 92. Er starb (nach Stob. Floril. VII, 55 durch Selbstmord) nicht vor dem Jahr 110 (wie Zumpt bemerkt, üb. d. philosoph. Schulen in Athen, Abh. d. Berl. Akad., Jahrg. 1842, Hist.-philol. Kl. S. 67), da ihn nach Cic. De orat. I, 11, 45 L. Crassus während seiner Quästur, welche frühestens in dieses Jahr fällt, in Athen sah. Er muss aber damals sehr alt gewesen sein.

2) Diog. IV, 67, vgl. Cic. Acad. II, 32, 102.

3) Darauf weist wenigstens die eigenthümliche Bemerkung des Diogenes IV, 64: ἀνὴρ ἐν ταῖς τρισὶν αἱρέσεσι διαπρέψας, ἔν τε τῇ Ἀκαδημαϊκῇ καὶ περιπατητικῇ καὶ στωϊκῇ.

4) Nach Cic. Acad. II, 6, 17. De orat. I, 11, 45. Orator 16, 51 war auch Charmadas noch ein Schüler des Karneades, dem er nicht blos in seiner Lehre, sondern auch in seiner Darstellung folgte. Den Klitomachus muss er überlebt haben, da er auch noch neben Philo als Lehrer thätig war (s. u. 480, 1); die Leitung der Schule übernahm jedoch nach Klitomachus Philo (Eus. pr. ev. XIV, 8, 9). Nach Cic. De orat. II, 88, 360. Tusc. I, 24, 59 zeichnete er sich durch ein ungewöhnlich starkes Gedächtniss aus.

5) Cic. De orat. I, 18, 84: Charmadas habe behauptet, *eos qui rhetores nominabantur et qui dicendi praecepta traderent nihil plane tenere, neque posse quemquam facultatem assequi dicendi, nisi qui philosophorum inventa didicissent.* Auch Sext. Math. II, 20 erwähnt der Polemik des Klitomachus und

Schülern des Karneades [1], was ihre Philosophie betrifft, nur das Wenige überliefert, was tiefer unten noch anzuführen sein wird. Mag nun auch auf die Angabe des Polybius über des Herabsinken der akademischen Schule in leere Spitzfindigkeiten und über die Verachtung, welche sie sich dadurch zugezogen haben soll [2],

Charmidas gegen die Rhetoren, mit denen ja auch er selbst, und so wohl die ganze Schule, der er angehört, sich herumschlägt. Ihr Mitschüler Agnon verfasste nach Quintil. II, 17, 15 eine eigene Schrift „Klage gegen die Rhetorik". Wenn aber Ritter III, 695 hierauf die Angabe gründet: Charmidas habe die Philosophie empfohlen, weil sie der einzige Weg zur Beredsamkeit sei, und so den Zweck der akademischen Wahrscheinlichkeitslehre offener bekannt, so legt er viel zu viel in eine Aeusserung, die in Wahrheit gar nichts enthält, was nicht auch die Stoiker, wie vor ihnen sehr entschieden schon Plato, gesagt hätten.

1) Ausser Klitomachus und Charmadas werden uns von Cic. Acad. II, 6, 16 Hagnon und Melanthius aus Rhodus genannt; der erstere wird auch von Quintilian (s. vor. Anm. und Athen. XIII, 602, d angeführt. Weiter sagt Cicero, auch Metrodorus von Stratonice habe für einen Bekannten des Karneades gegolten; er war zu ihm aus der epikureischen Schule übergetreten (Diog. X, 9). Von diesem Metrodor ist nicht blos Metrodorus aus Skepsis, der Schüler des Charmadas (s. u. 480, 1), sondern ohne Zweifel auch derjenige Metrodor zu unterscheiden, welcher auch als Maler ausgezeichnet, 168 v. Chr. den Aemilius Paulus nach Rom begleitete (Plin. h. nat. XXXV, 11, 135); jener muss jünger, dieser scheint älter, als der Stratonicenser, gewesen zu sein. Ein Zuhörer des Melanthius (Diog. II, 64), aber auch noch des Karneades selbst in dessen späteren Jahren (Plut. an seni s. ger. resp. 13, 1. S. 791; s. u. 484, 2), war Aeschines aus Neapel, nach Cic. De orat. I, 11, 45 gleichfalls gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein angesehener Lehrer der akademischen Schule in Athen. Einem andern seiner Schüler, Mentor, verbot Karneades seine Schule, weil er ihn bei seiner Concubine getroffen hatte (Diog. IV, 63 f. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 7).

2) Exc. Vatic. XII, 26: καὶ γὰρ ἐκείνων [τῶν ἐν 'Ακαδημίᾳ] τινὲς βουλόμενοι περί τε τῶν προφανῶς καταληπτῶν εἶναι δοκούντων καὶ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων εἰς ἀπορίαν ἄγειν τοὺς προςμαχομένους τοιαύταις χρῶνται παραδοξολογίαις καὶ τοιαύτας εὐποροῦσι πιθανότητας, ὥστε διαπορεῖν, ἀδύνατόν [l. εἰ δυνατόν] ἐστι, τοὺς ἐν 'Αθήναις ὄντας ὀσφραίνεσθαι τῶν ἑψομένων ᾠῶν ἐν 'Εφέσῳ, καὶ διστάζειν, μή πω καθ' ὃν καιρὸν ἐν 'Ακαδημίᾳ διαλέγονται περὶ τούτων οὐχ ὕπερ ἄλλων ἄρ' ἐν οἴκῳ κατακείμενοι τούτους διατίθενται τοὺς λόγους· ἐξ ὧν δι' ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἤχασι τὴν ὅλην αἵρεσιν, ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιστίαν ἦχθαι, καὶ χωρὶς τῆς ἰδίας ἀστοχίας καὶ τοῖς νέοις τοιοῦτον ἐντετόκασι ζῆλον, ὥστε τῶν μὲν ἠθικῶν καὶ πραγματικῶν λόγων μηδὲ τὴν τυχοῦσαν ἐπίνοιαν ποιεῖσθαι, δι' ὧν ὄνησις τοῖς φιλοσοφοῦσι, περὶ δὲ τὰς ἀνωφελεῖς καὶ παραδόξους εὑρεσιολογίας κενοδοξοῦντες κατατρίβουσι τοὺς βίους. Wie wenig diese Aeusserung für einen

kein grosses Gewicht zu legen sein, so lässt sich doch annehmen, dass dieselbe nach Karneades keinen wesentlichen Fortschritt mehr auf dem von ihm und von Arcesilaus eröffneten Wege gemacht hat. Ja sie hielt sich überhaupt nicht mehr lange in dieser Richtung, vielmehr begann schon ein Menschenalter nach dem Tode ihres berühmtesten Lehrers, ja schon bei seinen persönlichen Schülern [1]), jener Eklekticismus in ihr hervorzutreten, dessen

geschichtlich unbefangenen Bericht gelten kann, zeigt schon der Umstand, dass andernfalls in der Zeit des Karneades, dessen Zeitgenosse Polybius war, und auf den sich die Bemerkung über die Begeisterung der Jugend für die skeptische Lehre wahrscheinlich bezieht, nicht so geringschätzig von der Akademie gesprochen werden konnte; die ganze Darstellung trägt aber auch sosehr die Farbe gegnerischer Uebertreibung, dass wir aus ihr kaum ein treueres Bild von der Akademie gewinnen werden, als etwa von der neueren deutschen Philosophie aus den Urtheilen der einseitigen Praktiker oder Schlosser's Diatriben gegen die „Staatssophisten".

1) Dass auch schon unter diesen die Neigung vorhanden war, die Wahrscheinlichkeitslehre im Verhältniss zur Skepsis stärker zu betonen, und wenigstens für den praktischen Theil der Philosophie die früheren Systeme eklektisch zu benützen, wird ausser dem, was so eben über Klitomachus angeführt wurde, und was S. 484, 2 über Aeschines anzuführen sein wird, auch durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, dass manche von den alten Gelehrten mit Philo und C h a r m i d a s die vierte, mit Antiochus die fünfte Akademie beginnen liessen (Sext. Pyrrh. I, 220. Eus. pr. ev. XIV, 4, 16). Noch früher soll Metrodorus von dem Standpunkt des Karneades zurückgewichen sein; vgl. Augustin c. Acad. III, 18, 41, welcher nach Besprechung des Antiochus und seines Abfalls von der Skepsis fortfährt: *quamquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus, non decreto placuisse Academicis, nihil posse comprehendi, sed necessario contra Stoicos hujusmodi eos arma sumsisse.* Augustin hat diese Angabe wahrscheinlich einem verlorenen Abschnitt der ciceronischen Academica entnommen, und so werden wir sie für zuverlässig halten dürfen. Der Metrodor, von dem sie handelt, ist wohl der Stratonicenser (oben 479, 1), dessen Cicero Acad. II, 6, 16 in einem unserer Stelle verwandten Zusammenhang erwähnt, und vielleicht in der Umarbeitung dieses Buchs noch eingehender erwähnt hatte. Ausser ihm könnte man an den Skepsier denken (m. s. über diesen Strabo XIII, 1, 55. S. 609. XVI, 4, 16. S. 775. Plut. Lucull. 22. Diog. V, 84. Cic. De orat. II, 88, 360. 90, 365. III, 20, 75. Tusc. I, 24, 59. Plin. hist. nat. VII, 24, 89. Quintil. X, 6, 4. XI, 2, 22. Müller Hist. gr. III, 203 f.), welcher erst in Chalcedon Rhetorik lehrte, nachher in die Dienste des Mithridates trat, und auf dessen Befehl, wie es scheint schon in höherem Alter, 70 v. Chr. getödtet wurde. Als Akademiker wird dieser von Cic. De orat. III, 20, 75 bezeichnet, und er scheint es auch zu

gleichzeitige allgemeinere Verbreitung einen neuen Abschnitt in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie bezeichnet.

sein, der ebd. I, 11, 45 als Schüler des Charmadas aufgeführt ist (mit Charmadas wird er auch II, 88, 360, zunächst allerdings nur wegen ihres beiderseitigen grossen Gedächtnisses, zusammengestellt); die Aeusserung, welche Augustin anführt, könnte in der Schrift περὶ συνηθείας (Strabo S. 775) gestanden haben. Indessen ist er uns sonst nur als Rhetor und Politiker bekannt. Aehnlich, wie mit der obigen Aeusserung, verhält es sich auch mit dem, was Cic. Acad. II, 24, 78 (s. o. S. 470, 2) sagt; auch hier wissen wir nicht, welcher Metrodor gemeint ist; nur das ist zu vermuthen, dass es derselbe, wie bei Augustin, ist.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

A. Eklekticismus.

1. Entstehungsgründe und Charakter des Eklekticismus.

Diejenige Form der Philosophie, welche um den Anfang unserer Periode hervortrat, hatte sich im Laufe des dritten und zweiten Jahrhunderts in ihren drei Hauptzweigen vollendet. Diese drei Schulen waren bis dahin neben einander hergegangen, indem sich jede in ihrer Reinheit zu erhalten strebte, und gegen die andern, wie gegen die frühere Philosophie, nur eine angreifende oder abwehrende Stellung einnahm. Aber die Natur der Sache bringt es mit sich, dass Geistesrichtungen, die einem verwandten Boden entsprossen sind, nicht zu lange in dieser ausschliessenden Haltung beharren können. Die ersten Begründer einer Schule und ihre nächsten Nachfolger legen gewöhnlich im Eifer der selbstthätigen Forschung alles Gewicht auf das Eigenthümliche ihrer Denkweise, an dem Gegner sehen sie nur die Abweichungen von dieser ihrer Wahrheit; die Späteren dagegen, welche jenes Eigenthümliche nicht mehr mit der gleichen Anstrengung gesucht, und daher auch nicht mit der gleichen Stärke und Einseitigkeit ergriffen haben, werden auch in den gegnerischen Behauptungen das Gemeinsame und Verwandte leichter erkennen, und andererseits untergeordnete Eigenthümlichkeiten des eigenen Standpunkts leichter aufopfern; der Streit der Schulen selbst wird sie nöthigen, übertriebene Beschuldigungen und unbedingte Verwerfungsurtheile durch stärkere Betonung dessen, worin sie mit Andern zusammentreffen, zurückzuweisen, unhaltbare Behauptungen aufzugeben oder zurückzustellen, anstössige Sätze zu mildern, ihren Systemen die schroffsten Spitzen abzubrechen; mancher Einwurf des Gegners

wird haften, und indem man ihm durch eine neue Wendung zu entgehen sucht, hat man mit dem Einwurf selbst auch die Voraussetzungen desselben theilweise zugegeben. Es ist daher eine allgemeine und natürliche Erfahrung, dass sich im Streit der Partheien und Schulen ihre Gegensätze allmählig abstumpfen, dass das Gemeinsame, was ihnen zu Grunde liegt, mit der Zeit deutlicher erkannt, eine Vermittlung und Verschmelzung versucht wird. So lange nun die philosophische Produktivität in einem Volke noch lebendig ist, wird der Fall entweder gar nicht, oder nur vorübergehend eintreten, dass seine ganze Wissenschaft von diesem Eklekticismus ergriffen würde, weil sich bereits neue Richtungen in ihrem Jugendlaufe versuchen, ehe die nächst vorangehenden entschieden zu altern begonnen haben. Sobald dagegen der wissenschaftliche Geist ermattet, und ein längerer Zeitraum ohne neue Schöpfungen nur durch die Verhandlungen zwischen den vorhandenen Schulen ausgefüllt wird, so wird das natürliche Ergebniss dieser Verhandlungen, die theilweise Vermischung der streitenden Partheien, in weiterem Umfang hervortreten, und die gesammte Philosophie wird jene eklektische Haltung annehmen, die in ihrer allgemeinen Ausbreitung immer das Vorzeichen, entweder einer tiefgreifenden Umwälzung oder des gänzlichen Verfalls ist. Eben dieses war aber der Fall, in dem sich die griechische Philosophie in den letzten Jahrhunderten vor Christus befand. Alle die Ursachen, welche die Auflösung der klassischen Bildung überhaupt herbeiführten, hatten auch auf den philosophischen Geist lähmend gewirkt; auf die Umgestaltung der Philosophie, welche das Ende des vierten und den Anfang des dritten Jahrhunderts bezeichnet, folgte Jahrhunderte lang keine neue Systemsbildung; und hatten die nacharistotelischen Systeme an und für sich schon das rein theoretische Interesse an der Betrachtung der Dinge verloren, und durch ihre Beschränkung auf das Leben und die Zwecke des Menschen ein Nachlassen des wissenschaftlichen Bestrebens beurkundet, so konnte die lange Stockung der philosophischen Produktion nur dazu dienen, den wissenschaftlichen Sinn noch mehr abzustumpfen und die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniss überhaupt in Frage zu stellen. Dieser Sachverhalt fand seinen richtigen Ausdruck in dem Skepticismus, welcher den dogmatischen Systemen mit immer bedeutenderem Erfolg entgegentrat. Nur die Rückseite

des Skepticismus war aber der Eklekticismus, welcher seit dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die Skepsis zurückdrängte, und die früher getrennten Richtungen des Denkens verknüpfte. Die Skepsis hatte alle dogmatischen Ansichten zunächst in der Art einander gleichgestellt, dass sie allen gleichmässig die wissenschaftliche Wahrheit absprach. Dieses Weder-noch wird im Eklekticismus zum Sowohl-als-auch; aber auch für diesen Uebergang hatte die Skepsis den Weg gebahnt, denn sie selbst hatte es in der reinen Negation nicht ausgehalten, und desshalb in ihrer Lehre von der Wahrscheinlichkeit wieder eine positive Ueberzeugung als praktisches Postulat aufgestellt. Diese Ueberzeugung sollte nun freilich nicht mit dem Anspruch auf volle Gewissheit auftreten; indessen lässt sich schon in der Entwicklung der skeptischen Theorie von Pyrrho zu Arcesilaus und von Arcesilaus zu Karneades eine steigende Werthschätzung der Wahrscheinlichkeitserkenntniss nicht verkennen; es durfte nur um einen Schritt weiter gegangen, die skeptische Theorie gegen das praktische Bedürfniss entschiedener zurückgestellt werden, und das Wahrscheinliche erhielt die Bedeutung des Wahren, die Skepsis schlug wieder in ein dogmatisches Fürwahrhalten um. Aber doch musste der Zweifel in diesem Dogmatismus noch so weit nachwirken, dass kein einzelnes System als solches für wahr anerkannt wurde, sondern das Wahre aus allen Systemen nach Maassgabe des subjektiven Bedürfnisses und Urtheils ausgeschieden werden sollte. Eben dieses war ja auch das Verfahren der Skeptiker bei der Ausmittlung des Wahrscheinlichen gewesen: wie sie ihren Zweifel an der Kritik der vorhandenen Ansichten entwickeln, so suchen sie auch das Wahrscheinliche zunächst in den vorhandenen Systemen, zwischen denen sie aber sich selbst die Entscheidung vorbehalten. So hatte es Karneades, wie wir gesehen haben [1], bei den ethischen Fragen gemacht, auf die er sich mit zunehmenden Jahren, wie erzählt wird, von seiner früheren Vorliebe für die Bekämpfung fremder Meinungen zurückkommend, immer mehr beschränkte [2]. Aehnlich scheint Klitomachus neben der Bestrei-

1) S. 472 f.

2) Plut. an seni s. ger. resp. 13, 1. S. 791: ὁ μὲν οὖν Ἀκαδημαϊκὸς Αἰσχίνης, σοφιστῶν τινων λεγόντων, ὅτι προςποιεῖται γεγονέναι Καρνεάδου, μὴ γεγονώς,

tung der dogmatischen Schulen zugleich ein positives Verhältniss zu ihnen gesucht zu haben [1]; und von einem andern Schüler des Karneades, Aeschines, erfahren wir, dass er sich nur an diese Seite seiner Lehre gehalten habe [2]. Der Skepticismus bildet so die Brücke von dem einseitigen Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie zum Eklekticismus, und es ist in dieser Beziehung nicht für zufällig zu halten, dass es gerade die Nachfolger des Karneades waren, von denen diese Denkweise hauptsächlich ausgieng, und dass sie bei ihnen selbst zunächst an den Punkt anknüpft, auf den schon die Stoiker und Epikureer ihren Dogmatismus und die Akademiker selbst ihre Wahrscheinlichkeitslehre in letzter Beziehung gestützt hatten, an die Nothwendigkeit bestimmter Ansichten für's Leben. Weiterhin war es jedoch überhaupt der Zustand der damaligen Philosophie und der Streit der philosophischen Schulen, der zuerst die Entstehung und Verbreitung der Skepsis, in der Folge die eklektische Richtung in der Philosophie hervorrief.

Den bedeutendsten äusseren Anstoss zu dieser Veränderung gab die Beziehung, in welche die griechische Wissenschaft und Bildung zu der römischen Welt trat [3]. Die erste Kunde von griechischer Philosophie war den Römern ohne Zweifel von Unteritalien aus zugekommen: der Stifter der italischen Schule, Pythagoras, ist der erste Philosoph, dessen Name in Rom genannt wird [4]. Von den L e h r e n der griechischen Philosophen kann man aber hier vor dem Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nur ganz Aeusserliches und Vereinzeltes vernommen haben. Diess musste sich jedoch ändern, als nach dem zweiten punischen

μαθητής· ἀλλὰ τότε γε, εἶπεν, ἐγὼ Καρνεάδου διήκουον, ὅτε τὴν ῥαχίαν καὶ τὸν ψόφον ἀφεικὼς ὁ λόγος αὐτοῦ διὰ τὸ γῆρας εἰς τὸ χρήσιμον συνῆκτο καὶ κοινωνικόν.

1) Vgl. S. 478, 3.

2) S. vorl. Anm.

3) Zu dem Folgenden vgl. m. Ritter IV, 79 ff.

4) Die Nachweisungen darüber sind schon Bd. I, 225, 4. 354, 2, Schl. vgl. 244, 3 gegeben worden. Noch früher fällt allerdings die Anwesenheit des Ephesiers Hermodorus in Rom, welcher die Decemvirn bei Abfassung der zwölf Tafeln unterstützte (m. s. meine Dissertation De Hermodoro, Marb. 1859, S. 8 f. 16 f.); wenn diess aber auch wirklich der bekannte Freund Heraklit's war, haben wir doch keinen Grund zu der Annahme, dass er den Römern von der Physik dieses Philosophen erzählt habe.

Kriege die römische Staatskunst und die römischen Waffen immer weiter nach Osten vordrangen; als die Kriege mit Macedonien und Syrien angesehene Römer in grosser Anzahl nach Griechenland führten, während andererseits griechische Gesandte und Staatsgefangene [1], bald auch Sklaven, immer häufiger in Rom erschienen; als Männer von der Bedeutung des älteren Scipio Africanus, des T. Quinctius Flamininus und des Aemilius Paulus der griechischen Literatur sich mit Vorliebe zuwandten; als seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts durch Ennius, Pacuvius, Statius, Plautus und ihre Nachfolger die griechische Dichtkunst in mehr oder weniger freier Nachahmung auf römischen Boden verpflanzt, durch Fabius Pictor und andere Annalisten die römische Geschichte in griechischer Sprache erzählt wurde. Die philosophische Literatur der Griechen stand mit den übrigen Zweigen in einem viel zu engen Zusammenhang, die Philosophie nahm als Unterrichtsmittel und als Gegenstand des allgemeinen Interesse's in dem ganzen hellenischen Bildungsgebiet eine viel zu bedeutende Stelle ein, als dass solche, die einmal an dem griechischen Geistesleben Gefallen fanden, sich ihr auf die Dauer hätten verschliessen können, mochte auch das eigene Bedürfniss wissenschaftlicher Forschung in ihnen noch so schwach sein. So finden wir denn auch noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts mehrfache Spuren von der beginnenden Bekanntschaft der Römer mit griechischer Philosophie. Schon 155, oder sogar schon 173 v. Chr. soll die Lehrthätigkeit epikureischer Philosophen ihre Ausweisung aus Rom veranlasst haben [2]. Nicht sehr lange vor- oder nachher, 161 v. Chr., wird durch einen Senatsbeschluss den „Philosophen und Rhetoren" der Aufenthalt in Rom verboten [3], was

1) Wie die tausend Achäer, welche 168 v. Chr. nach Italien abgeführt und 17 Jahre dort festgehalten wurden, durchaus Männer von Ansehen und Bildung (unter ihnen war bekanntlich Polybius), deren vieljährige Anwesenheit in Italien nicht ohne Rückwirkung auf Rom bleiben konnte, wenn auch die wenigsten derselben in dieser Stadt selbst ihren Aufenthaltsort hatten.

2) S. o. 348, 1.

3) Der betreffende Senatsbeschluss findet sich bei Sueton. De cl. orat. 1. Gell. N. A. XV, 11 (vgl. auch Clinton F. Hellen. zu 161 v. Chr.). Dieselben theilen noch ein zweites verwandtes Aktenstück mit, ein Edikt der Censoren Cn. Domitius Ahenobarbus und L. Licinius Crassus, worin sie den Lehrern

doch immer beweist, dass man Grund hatte, von denselben einen Einfluss auf die Jugendbildung zu besorgen. Aemilius Paulus, der Besieger Macedoniens, gab seinen Söhnen griechische Lehrer, und nahm zu diesem Zwecke den Philosophen Metrodorus mit sich [1]. Auch sein Begleiter in dem macedonischen Feldzug, Sulpicius Gallus, hat vielleicht neben den astronomischen Kenntnissen, durch die er sich auszeichnete, auch philosophische Anschauungen der Griechen sich angeeignet [2]. Doch sind diess immer erst vereinzelte Anzeichen der Bewegung, welche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in grösserem Umfang hervortritt. Wenn sich bisher verhältnissmässig nur Wenige mit griechischer Philosophie beschäftigt hatten, so gewinnt jetzt das Interesse an derselben allgemeinere Verbreitung; griechische Philosophen kommen nach Rom, um ihr Glück dort zu versuchen, oder werden von einzelnen angesehenen Männern dorthin gezogen; junge Römer, welche eine Rolle im Staat spielen oder sich in der gebildeten Gesellschaft auszeichnen wollen, glauben den Unterricht eines Philosophen nicht entbehren zu können, und bald wird es üblich, diesen nicht blos in Rom, sondern auch in Athen, der hohen Schule griechischer Wissenschaft, aufzusuchen. Schon die bekannte Philosophengesandtschaft des Jahrs 156 v.

und Besuchern der neuentstandenen lateinischen Rhetorenschulen wegen dieser Abweichung von der *consuetudo majorum* ihr ernstliches Missfallen zu erkennen geben. Aber abgesehen davon, dass die *rhetores latini*, denen dieser Erlass auch nach Cic. De orat. III, 24, 93 f. allein galt, mit der griechischen Philosophie doch wohl nur in mittelbarem Zusammenhang standen, ist der Erlass auch erst um's Jahr 95 v. Chr. ergangen, wie aus Cic. a. a. O. verglichen mit I, 7, 24 hervorgeht. Clinton F. Hellen. setzt ihn sogar erst 92 v. Chr.

1) Plin. h. nat. XXXV, 135 vgl. m. Plut. Aem. P. 6. Der letztere nennt unter den Griechen, mit denen Aem. seine Söhne umgeben habe, Grammatiker, Sophisten und Rhetoren; Plinius giebt die bestimmtere Nachricht, dass er nach der Besiegung des Perseus (168 v. Chr.) sich von den Athenern einen guten Maler und einen tüchtigen Philosophen ausgebeten habe. Sie schickten ihm Metrodorus, welcher beides in Einer Person war. Vgl. S. 479, 1.

2) Seine Kenntniss der Astronomie rühmt Cic. Off. I, 6, 19; nach Livius XLIV, 37 soll er vor der Schlacht bei Pydna eine Sonnenfinsterniss vorhergesagt haben, vielleicht hat er sie aber auch nur, nachdem sie eingetreten war, erklärt.

Chr. [1]) zeigte durch den ausserordentlichen Eindruck, welchen besonders Karneades hervorbrachte, was für günstige Aussichten die griechische Philosophie in Rom hatte; und so wenig wir auch die Wirkung dieses vorübergehenden Ereignisses überschätzen dürfen, so lässt sich doch immerhin annehmen, dass es dem vorher schon erwachten Interesse für Philosophie einen erheblichen Anstoss gab und es in weitere Kreise verbreitete. Nachhaltiger wirkte ohne Zweifel der Stoiker Panätius bei seiner, wie es scheint, mehrjährigen Anwesenheit in der Hauptstadt des römischen Reiches; ein Mann, den seine philosophische Eigenthümlichkeit vorzüglich befähigte, dem Stoicismus bei seinen römischen Zuhörern Eingang zu verschaffen [2]). Bald nach ihm war C. Blossius aus Cumä, ein Schüler des Stoikers Antipater, in Rom, der Freund und Rathgeber des Tiberius Gracchus [3]), welcher durch ihn gleichfalls mit dem Stoicismus bekannt geworden sein muss [4]). Ueberhaupt beginnt jetzt jene Einwanderung griechischer Gelehrten, die in der Folge immer grössere Umrisse annahm [5]). Unter den Römern selbst nahmen Männer, welche durch ihren Geist und ihre Stellung so entschieden hervorragten, wie der jüngere Scipio Africanus, wie sein Freund, der weise Lälius, wie L. Furius Philus, wie Tiberius Gracchus, die philosophischen Studien unter ihren Schutz [6]).

1) Die Nachweisungen darüber wurden schon Bd. II, b, 753, 1, vgl. S. 455, 2 dieses Theils, gegeben.

2) Das Nähere darüber später, in dem Abschnitt über Panätius.

3) Plut. Tib. Gracchus 8. 17. 20. Val. Max. IV, 7, 1. Cic. Läl. 11, 37. Nach Gracchus Ermordung (133 v. Chr.) gerieth auch Blossius in Gefahr; er verliess Rom und gieng nach Kleinasien zu Andronicus, nach dessen Untergang er sich selbst entleibte.

4) Dass Gracchus überhaupt durch die Fürsorge seiner Mutter ausgezeichnete Griechen zu Lehrern erhalten hatte (Cic. Brut. 27, 104 vgl. Plut. Ti. Gracch. 20), ist bekannt.

5) Will doch Polybius XXXII, 10 schon viel früher, als Scipio erst 18 Jahre alt war, zu ihm und seinem Bruder gesagt haben: περὶ μὲν γὰρ τὰ μαθήματα, περὶ ἃ νῦν ὁρῶ σπουδάζοντας ὑμᾶς καὶ φιλοτιμουμένους, οὐκ ἀπορήσετε τῶν συνεργησόντων ὑμῖν ἑτοίμως, καὶ σοὶ κἀκείνῳ· πολὺ γὰρ δή τι φῦλον ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος ἐπιῤῥέον ὁρῶ κατὰ τὸ παρὸν τῶν τοιούτων ἀνθρώπων.

6) Cic. De orat. II, 37, 154: *et certe non tulit ullos haec civitas aut gloria clariores, aut auctoritate graviores, aut humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio, qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt.* De rep. III, 3, 5: *quid P. Scipione, quid C. Laelio, quid L. Philo*

An sie schliesst sich Scipio's Neffe Tubero [1]) an, der Schüler des Panätius, welcher mit den Schwiegersöhnen des Lälius, dem Q. Mucius Scävola [2]) und C. Fannius [3]), nebst P. Rutilius Rufus [4]),

perfectius cogitari potest? qui ad domesticum majorumque morem etiam hanc a Socrate adventiciam doctrinam adhibuerunt. Dem Furius Philus legt Cicero dort den Inhalt des karneadeïschen Vortrags gegen die Gerechtigkeit, dem er selbst angewohnt habe, in den Mund, indem er ihn zugleich in der *consuetudo contrarias in partes disserendi* dem Akademiker folgen lässt: a. a. O. c. 5, 8 f. Lact. Inst. V, 14. Ueber Scipio's und Lälius' Verbindung mit Panätius wird auch später noch zu sprechen sein. Lälius hatte nach Cic. Fin. II, 8, 24 auch noch den Diogenes gehört; was wir wohl auf dessen Anwesenheit in Rom i. J. 156 zu beziehen haben.

1) Qu. Aelius Tubero, durch seine Mutter der Enkel des Aemilius Paulus, war ein sehr eifriger Stoiker, der seine Grundsätze auch im Leben, nicht ohne Uebertreibung, durchführte. M. s. über ihn Cic. Brut. 31, 117. De orat. III, 23, 87. pro Mur. 36, 75 f. Acad. II, 44, 135. Tusc. IV, 2, 4. Sen. ep. 95, 72 f. 98, 13. 104, 21. 120, 19. Plut. Lucull. 39. Pompon. De orig. juris I, 40. Gell. N. A. I, 22, 7. Valer. Max. VII, 5, 1. Einer an ihn gerichteten Schrift des Hekato erwähnt Cic. Off. III, 15, 63, einer solchen des Posidonius Ps.-Plut. De nobilit. 18, 3.

2) Einer von den berühmtesten älteren Rechtskundigen und von den Begründern der wissenschaftlichen Jurisprudenz bei den Römern (Bernhardy Grundr. d. röm. Lit. 676 u. A.), Schwiegersohn des Lälius (Cic. De orat. I, 9, 35). Nach Cic. a. a. O. 17, 75 hatte auch er den Panätius gehört, und ebd. 10, 43 nennt er die Stoiker *Stoici nostri.*

3) C. Fannius, des Marcus Sohn, der Schwiegersohn des Lälius, war durch diesen veranlasst worden, den Panätius zu hören (Cic. Brut. 26, 101), und wird von Cic. auch Brut. 31, 18 als Stoiker bezeichnet. Ein von ihm verfasstes geschichtliches Werk nennt Cicero öfters; ebenso Plut. Ti. Gracch. 4. Ueber sein Consulat Ders. C. Gracch. 8. 11. 12.

4) Es ist diess der Rutilius, welcher sich auch durch kriegerische Verdienste (Valer. Max. II, 3, 2. Sallust. Jug. 54. 56 f.), hauptsächlich jedoch durch die Reinheit seines Charakters bekannt gemacht hat. Wegen der Unpartheilichkeit, mit der er als Proconsul die Bewohner Kleinasiens gegen die Erpressungen der römischen Ritterschaft geschützt hatte, wurde i. J. 92 v. Chr. durch einen der schaamlosesten Urtheilssprüche die Verbannung über ihn verhängt, welche er mit der Heiterkeit des Weisen ertrug. Er gieng nach Smyrna, wo er auch starb, indem er die ihm von Sulla angebotene Rückkehr ablehnte. M. s. darüber Cic. Brut. 30, 115. N. D. III, 32, 80. in Pison. 39, 95. Rabir. Post. 10, 27. pro Balbo 11, 28 (vgl. Tacit. Ann. IV, 43). Sen. ep. 24, 4. 79, 14. 82, 11. Benef. VI, 37, 2 u. a. St. Valer. Max. II, 10, 5 u. A. Cicero nennt ihn Brut. 30, 114 *doctus vir et graecis literis eruditus, Panaetii auditor, prope perfectus in Stoicis.* Seine Bewunderung für seinen Lehrer Panätius und

L. Aelius [1]) und Andern [2]), die lange Reihe der römischen Stoiker eröffnet. Noch grössere Verbreitung gewann um die gleiche Zeit der Epikureismus, welcher früher, als die übrigen Systeme, durch lateinisch geschriebene Werke auch bei Andern, als griechisch Gebildeten, Eingang fand [3]). Etwas später scheint die akademische und peripatetische Schule, deren Grundsätze freilich auch den Zuhörern des Panätius nicht unbekannt geblieben sein können, durch namhafte Lehrer in Rom vertreten worden zu sein; aus jener ist (abgesehen von der Philosophengesandtschaft) Philo, aus dieser Staseas der Erste, dessen Anwesenheit in Rom uns bekannt ist [4]). Aber schon um ein Merkliches früher hatte Klitomachus zwei Römern Schriften gewidmet [5]), und Karneades selbst war, wie erzählt wird, in Athen von römischen Reisenden aufgesucht worden [6]). Bald nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts besuchte Posidonius (s. u.) die Weltstadt; vor der Mitte desselben treffen wir in ihr die Epikureer Philodemus und Syro [7]). Indessen war es um diese

seine Bekanntschaft mit Posidonius erhellt aus Cic. Off. III, 2, 10. Er hinterliess Denkwürdigkeiten und Geschichtswerke; s. Bernhardy a. a. O. S. 203. 526, auch Cic. Fin. I, 3, 7.

1) M. s. über diesen Gelehrten, den Vorgänger und Lehrer Varro's, Cic. Brut. 56, 205 f., auch Acad. I, 2, 8. ad Herenn. IV, 12.

2) Wie M. Vigellius (Cic. Orat. III, 21, 78) und Sp. Mummius, der Bruder des Eroberers von Korinth, welcher seinen Stoicismus (Cic. Brut. 25, 94), der Zeit nach zu schliessen, gleichfalls Panätius zu verdanken haben wird.

3) S. o. S. 348 und Cic. Tusc. IV, 3, 6: *itaque illius verae elegantisque philosophiae* (der stoischen, peripatetischen und akademischen) . . . *nulla fere sunt aut pauca admodum latina monumenta . . . cum interim illis silentibus C. Amafinius extitit dicens* u. s. w.

4) Das Nähere tiefer unten. Philo (und mit ihm vielleicht sein Schüler Antiochus) kam 88 v. Chr. nach Rom; Staseas erscheint bei Cic. De orat. I, 22, 104 schon um 92 v. Chr. dort.

5) Dem Dichter Lucilius (148—102 v. Chr.), und vorher dem L. Censorinus, welcher 149 v. Chr. Consul war; Cic. Acad. II, 32, 102.

6) So viel nämlich mag, selbst wenn diese bestimmte Thatsache erdichtet sein sollte, immerhin der Angabe Cicero's (De orat. III, 18, 68), dass Q. Metellus (Numidicus) als junger Mensch den greisen Karneades mehrere Tage in Athen gehört habe, Wahres zu Grunde liegen. Als Anhänger der Lehre des Karneades wird von Cic. Acad. II, 48, 148 auch Catulus, der bekannte College des Marius im cimbrischen Kriege, bezeichnet.

7) S. o. S. 350.

Zeit schon sehr gewöhnlich, dass junge Römer die griechische Wissenschaft an der Quelle aufsuchten, indem sie sich zum Zweck ihrer Studien an die Hauptsitze derselben, vor Allem nach Athen, begaben [1]. Um den Anfang der Kaiserzeit vollends wimmelte es in Rom von griechischen Gelehrten jeder Art [2], und es befanden sich unter diesen denn doch nicht blos solche, die ein oberflächliches Wissen handwerksmässig verwertheten [3]; während gleichzeitig noch an anderen Orten des Westens mit der übrigen Wissenschaft auch die Philosophie der Griechen sich einbürgerte und von diesen Mittelpunkten aus sich weiter verbreitete [4]. Mit der Kenntniss der griechischen Philosophie gieng natürlich auch die ihrer Literatur Hand in Hand; und seit Lucretius und Cicero trat ihr eine römische zur Seite [5], welche hinter der gleichzeitigen griechischen kaum zurücksteht, wenn sie auch der früheren weder an wissenschaftlicher Schärfe noch an schöpferischer Eigenthümlichkeit zu vergleichen ist.

Beim Beginn dieser Bewegung verhielten sich nun die Römer

1) Die bekanntesten Beispiele sind die des Cicero und Atticus; es werden uns aber auch noch viele weitere begegnen. Im Allgemeinen vgl. m. Cic. Fin. V, 1, wo Cicero sein eigenes Zusammensein mit Studiengenossen in Athen (77 v. Chr.) schildert, und über eine etwas spätere Zeit Acad. I, 2, 8, wo er Varro sagen lässt: *sed meos amicos, in quibus est studium, in Graeciam mitto, ut ea a fontibus potius hauriant, quam rivulos consectentur.*

2) Die Sache ist bekannt; beispielshalber vgl. m. Strabo XIV, 5, 15. S. 675: Ταρσέων γὰρ καὶ Ἀλεξανδρέων ἐστὶ μεστή [ἡ Ῥώμη].

3) Mehrere in Rom lebende griechische Philosophen aus der Zeit August's und Tiber's werden uns später vorkommen.

4) Der bedeutendste derselben war die alte Griechenstadt Massilia, von der Strabo IV, 1, 5. S. 181 sagt: πάντες γὰρ οἱ χαρίεντες πρὸς τὸ λέγειν τρέπονται καὶ φιλοσοφεῖν: früher schon eine Pflanzstätte griechischer Bildung in Gallien, habe es diese Stadt jetzt so weit gebracht, dass die vornehmen Römer ihre Studien hier, statt in Athen, machen.

5) Dass diese beiden die ersten nennenswerthen philosophischen Schriftsteller in lateinischer Sprache sind, ist wohl sicher; die wenigen früheren Versuche scheinen höchst ungenügend gewesen zu sein (s. o. 348, 2). Beide nehmen auch diese Ehre ausdrücklich für sich in Anspruch; vgl. Lucr. V, 336: *hanc* (die epikureische Lehre) *primus cum primis ipse repertus nunc ego sum in patrias qui possem vertere voces.* Cic. Tusc. I, 3, 5: *philosophia jacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen literarum Latinarum . . . in quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi jam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis.*

zu den Griechen nur als Schüler, welche die Wissenschaft ihrer Lehrer aufnahmen und nachbildeten; und bis zu einem gewissen Grade blieb dieses Verhältniss während ihres ganzen Verlaufes, da der wissenschaftliche Sinn und Geist in Rom niemals auch nur zu der Stärke und Selbständigkeit gelangte, welche er sich in Griechenland selbst in der späteren Zeit noch bewahrt hatte. Aber auf die Dauer konnte diese Einwirkung der griechischen Philosophie doch nicht ohne Rückwirkung auf sie selbst bleiben. Mochten nun geborene Römer, wie Cicero und Lucrez, die griechische Wissenschaft für ihre Landsleute bearbeiten, oder mochten sie griechische Philosophen, wie Panätius und Antiochus, den Römern vortragen, in dem einen, wie in dem andern Fall war es unvermeidlich, dass sich ihre Darstellungen mehr oder weniger durch die Rücksicht auf den Geist und das Bedürfniss der römischen Zuhörer und Leser bestimmen liessen. Selbst die rein griechischen Philosophenschulen in Athen, Rhodus und an anderen Orten konnten sich dieser Rücksicht schon wegen der grossen Anzahl von vornehmen jungen Römern nicht entschlagen, die sie besuchten; denn diese Schüler waren es natürlich, von welchen den Lehrern am meisten Ehre und Vortheil zufloss. Noch höher jedoch, als diese Rücksichten, werden wir den unbewussten Einfluss des römischen Geistes, nicht blos bei den philosophirenden Römern, sondern auch bei den griechischen Philosophen im Römerreich, anschlagen müssen; denn wie gross auch die Ueberlegenheit der griechischen Bildung über die römische und die literarische Abhängigkeit der Eroberer von den Besiegten sein mochte, so lag es doch in der Natur der Sache, dass auch Griechenland von seinen stolzen Schülern geistige Einwirkungen erfuhr, und dass die Klugheit und Willenskraft, welcher Griechenland trotz seiner Wissenschaft unterlegen war, in den Augen der Ueberwundenen im Vergleiche mit jener nicht wenig im Werthe steigen musste. Dem römischen Geist aber entsprach es, die Geltung der Philosophie, wie aller anderen Dinge, zunächst nur nach ihrer praktischen Brauchbarkeit zu bemessen, den wissenschaftlichen Meinungen als solchen dagegen, wenn sich von ihnen kein erheblicher Einfluss auf das menschliche Leben wahrnehmen liess, keine Bedeutung beizulegen. Aus dieser Quelle waren jene Vorurtheile gegen die Philosophie entsprungen, welche

anfangs selbst zu obrigkeitlichem Einschreiten geführt hatten [1]). Der gleiche Standpunkt liess sich jedoch auch bei der Beschäftigung mit der Philosophie festhalten. So weit es sich in ihr nur um wissenschaftliche Fragen handelte, konnte sie kaum für mehr gelten, als für eine anständige Unterhaltung: einen ernstlichen Werth erhielt sie in den Augen des Römers nur dadurch, dass sie sich als praktisches Bildungsmittel bewährte. Die Befestigung der sittlichen Grundsätze und die Vorbildung für den Beruf des Redners und des Staatsmanns, diess sind die Gesichtspunkte, welche ihm die philosophischen Studien zunächst und zumeist empfehlen konnten. Ebendesshalb musste er aber auch geneigt sein, sie diesen Gesichtspunkten gemäss zu behandeln. An der wissenschaftlichen Begründung und folgerichtigen Durchführung eines philosophischen Systems war ihm wenig gelegen, das, worauf es ihm allein oder fast allein ankam, war seine praktische Brauchbarkeit; der Streit der Schulen, meinte er, drehe sich grösstentheils nur um unwesentliche Dinge, und er selbst konnte desshalb keinen Anstand nehmen, aus den verschiedenen Systemen, unbekümmert um den tiefer liegenden Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen, das brauchbar Scheinende auszuwählen. Jener Proconsul Gellius, welcher den Philosophen in Athen den wohlmeinenden Vorschlag machte, sich über ihre Streitpunkte gütlich zu vertragen, und sich selbst ihnen zum Mittelsmann anbot [2]), hat die ächt römische Auffassung der Philosophie doch eigentlich nur etwas zu unumwunden ausgesprochen. Wäre nun auch der Einfluss dieses Standpunkts an der griechischen Wissenschaft ohne

1) M. vgl. in dieser Beziehung was Plut. Cato maj. 22 von Cato's Verhalten zu der Philosophengesandtschaft erzählt, von der er gleich anfangs befürchtet habe, μὴ τὸ φιλότιμον ἐνταῦθα τρέψαντες οἱ νέοι τὴν ἐπὶ τῷ λέγειν δόξαν ἀγαπήσωσι μᾶλλον τῆς ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῶν στρατειῶν, und die er dann vollends, nachdem er von dem Inhalt ihrer Vorträge gehört hatte, möglichst schnell abzufertigen rieth; ferner Denselben b. Gell. XVIII, 7, 3; Nepos b. Lactant. III, 15, 10 und das S. 486, 3 angeführte Edikt der Censoren, worin den Rednerschulen vorgeworfen wird: *ibi homines adolescentulos totos dies desidere.* In noch höherem Grad, als die Rhetorik, musste natürlich dem römischen Staats- und Kriegsmann die Philosophie als ein Müssiggang erscheinen.

2) Cic. Legg. I, 20, 53. Gellius war 682 a. u. c., 72 v. Chr., Consul; s. Clinton Fasti Hellen. z. d. J.

Zweifel ohne bedeutendere Wirkung vorübergegangen, wenn er sie in einem früheren Zeitpunkt getroffen hätte, so verhielt es sich doch anders, nachdem sie selbst schon in die Richtung eingelenkt hatte, welche dem römischen Wesen vorzugsweise entsprach. Wenn schon der innere Zustand der philosophischen Schulen, und namentlich die letzte bedeutende Erscheinung auf diesem Gebiete, die Lehre des Karneades, zum Eklekticismus hinführte, so musste er sich unter dem Zusammentreffen der inneren Beweggründe mit den äusseren Einflüssen nur um so rascher und erfolgreicher entwickeln.

Wiewohl aber dieser Eklekticismus zunächst nur als das Erzeugniss geschichtlicher Verhältnisse erscheint, welche mehr zur äusserlichen Verknüpfung als zur inneren Vermittlung verschiedenartiger Standpunkte hinführten, so fehlt es ihm doch nicht ganz an einem eigenthümlichen Princip, welches bis dahin noch nicht in dieser Weise vorhanden gewesen war. Fragen wir nämlich, nach welchem Gesichtspunkt die Lehren der verschiedenen Systeme ausgewählt werden sollten, so genügte es nicht, sich an dasjenige zu halten, worin alle zusammentrafen, denn hiemit wäre man auf wenige Sätze von unbestimmter Allgemeinheit beschränkt geblieben. Aber auch die praktische Brauchbarkeit der betreffenden Annahmen konnte nicht als das letzte Merkmal ihrer Wahrheit betrachtet werden; denn eben die praktische Aufgabe des Menschen und der Weg zu ihrer Lösung war ein Hauptgegenstand des Streites, es fragte sich daher, nach welcher Norm die praktischen Zwecke und Verhältnisse selbst bestimmt werden sollen. Diese Norm konnte nun hier in letzter Beziehung nur im unmittelbaren Bewusstsein gesucht werden. Wenn verlangt wird, dass der Einzelne aus den verschiedenen Systemen das Wahre für seinen Gebrauch auswähle, so wird ebendamit vorausgesetzt, dass Jeder schon vor der wissenschaftlichen Entscheidung den Maasstab zur Unterscheidung des Wahren und Falschen in sich trage, dass die Wahrheit dem Menschen unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein gegeben sei; und eben diese Voraussetzung ist es, worin die Eigenthümlichkeit und Bedeutung dieser eklektischen Philosophie vorzugsweise zu liegen scheint. Zwar hatte schon Plato angenommen, dass die Seele das Bewusstsein der Ideen aus dem früheren Leben in das jetzige mitbringe, und ähnlich hatten die Stoiker von

Begriffen gesprochen, die dem Menschen von Natur eingepflanzt seien; aber weder jener noch diese hatten damit ein unmittelbares Wissen im strengen Sinn zu lehren beabsichtigt, denn die Erinnerung an die Ideen fällt für Plato mit der dialektischen Begriffsbildung zusammen, und sie entsteht nach ihm nur durch Vermittlung aller der sittlichen und wissenschaftlichen Thätigkeiten, die er als Vorstufen der Philosophie betrachtet; die natürlichen Begriffe der Stoiker aber sind, wie früher gezeigt wurde, nicht angeborene Ideen, sondern ebensogut, wie die wissenschaftlichen Gedanken, nur auf kunstlosere Weise, aus der Erfahrung abgeleitet. Das Wissen soll hier also doch immer aus der Erfahrung sich entwickeln, durch den Verkehr mit den Dingen vermittelt und bedingt sein. Diese Vermittlung des Wissens hat zuerst die Skepsis geläugnet, indem sie das Verhältniss unserer Vorstellungen zum Vorgestellten für unerkennbar erklärte, und alle unsere Ueberzeugungen ausschliesslich von subjektiven Gründen abhängig machte. Kann aber auch auf diesem Wege zunächst nicht ein Wissen von der Wahrheit, sondern nur der Glaube an die Wahrscheinlichkeit begründet werden, so tritt doch dieser Glaube für den, der auf's Wissen verzichtet hat, an die Stelle des Wissens; und so ergiebt sich als das natürliche Erzeugniss der Skepsis jenes Vertrauen auf dasjenige, was dem Menschen unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein gegeben und vor aller wissenschaftlichen Untersuchung gewiss ist, worin wir bei Cicero und Andern den letzten Halt in dem eklektischen Schwanken zwischen den verschiedenen Ansichten erkennen werden [1]. Nun werden wir allerdings diesem Princip des unmittelbaren Wissens nur einen sehr bedingten Werth beilegen können. Was damit behauptet wird, ist im Grunde doch nur dieses, dass dem unphilosophischen Bewusstsein die letzte Entscheidung über die Fragen der Philosophie zustehen solle; und ist auch der allgemeine Gedanke, dass sich jede Wahrheit dem menschlichen Selbstbewusstsein zu bewähren habe, durchaus be-

1) Der Eklekticismus des letzten Jahrhunderts vor Christus steht in dieser Beziehung zu der vorangehenden Skepsis in einem ähnlichen Verhältniss, wie in neuerer Zeit die Philosophie der schottischen Schule zu Hume, und er darf so wenig, wie diese, für eine blosse Reaktion des Dogmatismus gegen den Zweifel gehalten werden, sondern er ist ebensosehr selbst ein Erzeugniss dieses Zweifels.

gründet, so tritt doch dieser Gedanke hier in einer schiefen und einseitigen Fassung auf, und die ganze Voraussetzung eines unmittelbaren Wissens ist unrichtig: eine genauere Beobachtung zeigt, dass sich jene vermeintlich unmittelbaren und angeborenen Ideen gleichfalls durch die mannigfaltigsten Vermittlungen gebildet haben, und dass es nur der Mangel an einem deutlichen wissenschaftlichen Bewusstsein ist, der sie als unmittelbar gegebene erscheinen lässt. Jenes Zurückgehen auf das unmittelbar Gewisse ist insofern zunächst als ein Zeichen des wissenschaftlichen Verfalls, als ein Selbstzeugniss von der Ermattung des Denkens zu betrachten. Zugleich liegt aber darin ein Moment, welches nicht ohne Bedeutung für den weiteren Gang der philosophischen Entwicklung ist. Indem das Innere des Menschen als der Ort betrachtet wird, wo das Wissen von den wesentlichsten Wahrheiten ursprünglich seinen Sitz habe, so wird dem stoischen und epikureischen Sensualismus die Behauptung entgegengestellt, dass im Selbstbewusstsein eine eigenthümliche Erkenntnissquelle gegeben sei; und wenn auch dieses höhere Wissen ein gegebenes, eine Thatsache der inneren Erfahrung sein soll, wenn dieser Rationalismus insofern wieder in den Empirismus des unmittelbaren Bewusstseins umschlägt, so ist es doch nicht mehr blos die Wahrnehmung, aus der alle Wahrheit hergeleitet wird. Diese Berufung auf das unmittelbar Gewisse kann desshalb als eine Reaktion gegen den sensualistischen Empirismus der vorhergehenden Systeme betrachtet werden. Weil es aber bei dem innerlich Gegebenen als solchem bleibt, seine tiefere wissenschaftliche Begründung und Entwicklung jedoch fehlt, so werden die philosophischen Ueberzeugungen nicht wirklich in ihrem Ursprung aus dem menschlichen Geiste erkannt, sondern sie erscheinen als etwas dem Menschen von einer über ihm stehenden Macht Geschenktes; und dadurch bildet das angeborene Wissen den Uebergang zu derjenigen Form der Philosophie, welche nur desshalb auf das Selbstbewusstsein zurückgeht, um in ihm die Offenbarung der Gottheit zu empfangen. Wie dann hieran auch der Glaube an äussere Offenbarungen und die Anlehnung der Philosophie an die positive Religion anknüpft, wird später gezeigt werden; hier will ich nur noch darauf aufmerksam machen, dass auch wirklich bei einem Plutarch, einem Apulejus, einem Maximus, einem Numenius, überhaupt bei den Platonikern der

zwei ersten Jahrhunderte nach Christus, Eklekticismus und Offenbarungsphilosophie Hand in Hand gehen.

Wie aber der Eklekticismus nach dieser Seite hin den Keim der Denkweise in sich trägt, welche sich später im Neuplatonismus so kräftig entwickelt hat, so hat er andererseits auch die Skepsis, welcher er selbst seine Entstehung grossentheils zu verdanken hat, in sich aufbewahrt. Denn jene Ungenügsamkeit, die es dem Denken nicht gestattet, sich in einem bestimmten System zu befriedigen, hat ihren letzten Grund doch nur darin, dass es den Zweifel an der Wahrheit der dogmatischen Systeme nicht völlig überwunden hat, dass es ihm seine Anerkennung im Einzelnen nicht versagen kann, wenn es ihn auch im Princip nicht gut heisst. Die Skepsis ist daher nicht blos eine von den Ursachen, welche die Entwicklung des Eklekticismus bedingt haben, sondern dieser hat sie fortwährend als ein Moment seiner selbst in sich, und sein eigenes Thun dient dazu, sie wach zu halten; das eklektische Hin- und Herschwanken zwischen den verschiedenen Systemen ist nichts anderes, als die Unruhe des skeptischen Denkens, nur gedämpft durch den Glauben an das ursprüngliche Wahrheitsbewusstsein, dessen Aeusserungen aus den mancherlei wissenschaftlichen Theorieen zusammengesucht werden sollen. Je ungründlicher aber der Zweifel durch ein so principloses Philosophiren beschwichtigt war, um so weniger liess sich erwarten, dass er für immer verstummen würde. Wenn man die Wahrheit, welche in keinem einzelnen System zu finden sein sollte, aus allen Systemen zusammenzulesen unternahm, so gehörte nur eine mässige Aufmerksamkeit dazu, um zu bemerken, dass die Bruchstücke der verschiedenen Systeme sich gar nicht so unmittelbar vereinigen lassen, dass jeder philosophische Satz seinen bestimmten Sinn eben nur in dem Zusammenhang dieses bestimmten Systems hat, Sätze aus verschiedenen Systemen dagegen ebenso, wie diese selbst, einander ausschliessen; dass der Widerspruch der entgegengesetzten Theorieen ihre Auktorität aufhebt, und dass der Versuch, die übereinstimmenden Sätze der Philosophen als anerkannte Wahrheit zu Grunde zu legen, an der Thatsache ihrer Nichtübereinstimmung scheitert. Nachdem daher die akademische Skepsis in dem Eklekticismus des ersten vorchristlichen Jahrhunderts erloschen war, so erhob sich der Zweifel seit dem Anfang der christlichen Zeitrechnung in der

Schule des Aenesidemus auf's Neue, um sich erst im dritten Jahrhundert zugleich mit allen anderen Theorieen in den Neuplatonismus zu verlieren; und kein anderer Beweisgrund hat für diese neuen Skeptiker ein grösseres Gewicht, als der, welchen der Vorgang des Eklekticismus an die Hand gab: die Unmöglichkeit des Wissens wird aus dem Widerspruch der philosophischen Systeme dargethan, die vermeintliche Uebereinstimmung derselben hat sich in die Erkenntniss ihrer Unvereinbarkeit aufgelöst.

So berechtigt jedoch die Erneuerung des Skepticismus im Verhältniss zu dem unkritischen eklektischen Philosophiren erscheint, so konnte er doch nicht mehr die Bedeutung erlangen, die er in der neuakademischen Schule gehabt hatte. Die Ermattung des Denkens, welche wir auch an dieser späteren Skepsis selbst nachweisen können, machte eine positive Ueberzeugung zu sehr zum Bedürfniss, als dass sich Viele dem reinen Zweifel zuzuwenden vermocht hätten. Wenn daher der Glaube an die Wahrheit der bisherigen Systeme erschüttert war, und wenn auch ihre eklektische Verknüpfung nicht ganz genügen konnte, zur selbständigen Erzeugung eines neuen aber die Kraft fehlte, so hatte diess im Allgemeinen nur die Wirkung, dass sich das Denken mehr und mehr nach einer ausser ihm selbst und der bisherigen Wissenschaft liegenden Erkenntnissquelle umzusehen begann, welche theils in der inneren Offenbarung der Gottheit, theils in der religiösen Ueberlieferung gesucht wurde. Hiemit war dann der Weg betreten, durch dessen entschiedenere Verfolgung der Neuplatonismus in dem folgenden Zeitabschnitt die letzte Epoche der griechischen Philosophie eröffnet.

2. Der Eklekticismus im ersten und zweiten Jahrhundert vor Christus. Die Stoiker: Panätius und Posidonius.

Von den philosophischen Schulen, welche sich um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts noch auf dem Schauplatz der Geschichte behauptet hatten, scheint die epikureische an der wissenschaftlichen Bewegung nur in geringem Maasse theilgenommen zu haben. Sie vertheidigte ihren eigenen Standpunkt mit Lebhaftigkeit gegen abweichende Ansichten [1], aber eine Fort-

1) Wir sehen diess ausser Lucrez auch aus den Fragmenten des Philode-

bildung desselben versuchte sie so wenig, dass es vielmehr ihr höchster Stolz war, die Lehre ihres Stifters ganz rein und unverändert festzuhalten [1]. So gelang es ihr denn auch wirklich, sich gegen die Einwirkung anderer Systeme vollständig abzuschliessen, und wir kennen keinen einzigen Epikureer, der sich in irgend einer erheblichen Beziehung von Epikur entfernt hätte [2]. Unter

mus und aus den epikureischen Ausführungen bei CICERO Nat. D. I. Fin. I, 8 ff. nebst N. D. I, 34, 93 (s. o. 429, 1, Schl.).

1) Vgl. S. 355, 2.

2) RITTER IV, 89—106 glaubt zwar bei Lucrez mancherlei Abweichungen von dem reinen Epikureismus wahrzunehmen, die er aus dem Einfluss anderer Systeme herleitet. Dieselben sind jedoch schwerlich von Bedeutung. RITTER bemerkt (S. 94), die Natur und ihre Bestandtheile werden von Lucrez theils auf eine viel lebendigere, theils auf eine mannigfaltigere Weise geschildert, als die todte und einförmige Physik der Epikureer zu verstatten scheine. Die Natur werde von Lucrez als Einheit gedacht, die frei über Alles walte, die Sonne als ein Wesen beschrieben, welches die Geburten der Erde ausbrüte, die Erde in belebter Darstellung als die Mutter der lebendigen Wesen dargestellt, selbst die Vermuthung, dass die Gestirne lebendige Wesen seien, weise er nicht zurück (V, 523 ff.). Das letztere jedoch kann schon nach V, 122 ff. nicht seine Meinung sein: was er wirklich sagt, ist nur das gleiche, was auch Epikur bei DIOG. X, 112 in einer seiner hypothetischen Naturerklärungen, mit Rücksicht auf frühere Annahmen (Bd. I, 198), äussert. Was die übrigen Punkte betrifft, so bemerkt RITTER selbst, die Beschreibungen des Dichters können auch nur bildlich gemeint sein; und ebenso verhält es sich mit der Stelle, die bei einem Epikureer vielleicht am Meisten auffallen könnte, V, 534 ff., wo Lucrez die epikureische Annahme, dass die Erde von der Luft getragen werde (DIOG. X, 74), mit der Bemerkung in Schutz nimmt, die Luft werde von der Erde nicht gedrückt, weil diese mit ihr ursprünglich zusammengehöre, wie ja auch uns das Gewicht unserer Glieder nicht zur Last sei. Sosehr diess an die stoische Sympathie des Weltganzen erinnert, so will doch Lucrez davon nichts wissen, wie er ja auch desshalb die Theile der Welt nur als *quasi membra* bezeichnet, jedenfalls ist dieser Gedanke ohne Folgen für seine übrige Naturlehre, er behauptet vielmehr seiner eigentlichen Meinung nach die Einheit der Natur ganz in demselben Sinn, wie Epikur, im Sinn eines durch die Gleichheit der physikalischen und mechanischen Gesetze bewirkten Zusammenhangs. Auch die Lehre von der freiwilligen Bewegung der Atome (LUCR. II, 133. 251 ff.) ist epikurisch, und wenn andererseits ein Unterschied von Epikur darin liegen soll, dass Lucrez die Gesetzmässigkeit der Naturerscheinungen fester halte, als jener (RITTER 97), so haben wir schon S. 368, 4. 370 die Erklärung Epikur's gehört, welche durch sein ganzes System bestätigt wird, dass in den allgemeinen Ursachen unbedingte Nothwendigkeit walte, wenn auch die einzelnen Erscheinungen verschiedene Erklärungen zu-

den übrigen Schulen war es zuerst die stoische, welche in theilweiser Abweichung von ihren älteren Lehrern fremdartige Elemente aufnahm. In noch höherem Maasse geschah diess aber in der Folge von der akademischen; sie ist seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert der Hauptsitz des Eklekticismus. Die Peripatetiker scheinen im Allgemeinen die Lehrüberlieferung ihrer Schule reiner bewahrt zu haben; aber doch werden wir finden, dass es auch unter ihnen nicht an solchen fehlte, welche einer eklektischen Verknüpfung derselben mit anderen Standpunkten geneigt waren.

In der stoischen Schule knüpft sich das Hervortreten des Eklekticismus an die Namen des Panätius und Posidonius.

Panätius [1] war, wie es scheint, um 180 v. Chr. in Rhodus geboren [2], und war durch Diogenes und Antipater in die stoische Philosophie eingeführt worden [3]. In der Folge gieng er

lassen. Dass Lucrez II, 333 ff. von Epikur abweichend ebenso viele ursprüngliche Figuren der Atome annehme, als es Atome giebt (R. S. 101), ist ein entschiedenes Missverständniss, dem die (von R. unrichtig aufgefasste) Stelle II, 478 ff. ausdrücklich widerspricht. Wie wenig auch die Ethik des römischen Epikureers von der altepikureischen verschieden ist, wäre an den Punkten, die Ritter S. 104 f. anführt, unschwer nachzuweisen, und so werden wir wohl zu der Behauptung berechtigt sein, weder Lucrez noch seine epikureischen Landsleute seien der bekannten Stabilität dieser Schule untreu geworden.

1) Van Lynden De Panaetio Rhodio. Leyden 1802.

2) Ueber seine Vaterstadt ist kein Zweifel; statt aller Andern s. m. Strabo XIV, 2, 13. S. 655. Dagegen wird uns weder über sein Geburts- noch über sein Todesjahr etwas mitgetheilt, und beide lassen sich nur annähernd daraus bestimmen, dass er Diogenes aus Seleucia noch hörte, 143 v. Chr., als ein offenbar schon anerkannter Philosoph, Scipio nach Alexandrien begleitete, und um 110 v. Chr. (s. u.) nicht mehr am Leben war. Van Lynden setzt als die Grenzen seines Lebens 185—112 v. Chr. — Wenn Suid. u. d. W. von dem berühmten Panätius einen zweiten, jüngeren, den Freund Scipio's, unterscheidet, so ist diess nur ein Beweis seiner Unwissenheit, wie diess Van Lynden S. 5 ff. zum Ueberfluss nachweist.

3) Den Diogenes nennt als seinen Lehrer Suid. Παναίτ., den Antipater Cic. Divin. I, 3, 6. Ausser ihnen hatte er nach Strabo XIV, 5, 16. S. 676 auch den Krates aus Mallos (s. o. 42, 2) in Pergamum gehört; auch Polemo der Perieget ist aus chronologischen Gründen eher für seinen Lehrer, als für seinen Schüler zu halten; der Text des Suidas, welcher das letztere aussagt, (Πολέμ. Ἐξηγ.) scheint verdorben. Vgl. Bernhardy z. d. St. v. Lynden 36 f.

nach Rom [1]), wo er längere Zeit, als Hausgenosse des Scipio Africanus, verweilte [2]), einen Scipio und Lälius zu Freunden und Zuhörern hatte [3]), und nicht wenige strebsame junge Männer für den Stoicismus gewann [4]). Ihn wählte auch Scipio zum Begleiter, als er 143 v. Chr. an der Spitze einer Gesandtschaft in den Osten und insbesondere nach Alexandrien abgeordnet wurde [5]). Nach Antipater's Tod übernahm er die Leitung der Schule in Athen [6]), welcher er, wie es scheint, bis gegen 112 v. Chr. vorstand [7]).

1) Ob diess vor oder erst nach der alexandrinischen Reise geschah, und ob Panätius aus eigenem Antrieb oder auf fremde Aufforderung Rom besuchte, wird nicht überliefert. Plut. c. princ. philosoph. 1, 12. S. 777 setzt voraus, dass Pan. nicht in Rom war, als ihn Scipio einlud, ihn zu begleiten. Aber doch muss er ihn schon näher gekannt haben, um eine solche Einladung an ihn zu richten.

2) S. folg. Anm. und Cic. pro Mur. 31, 66. Vell. Paterc. I, 13, 3. Wie lange Panätius in Rom war, wissen wir nicht; da er aber doch wohl spätestens nach der alexandrinischen Reise, also 142, wahrscheinlich schon vorher, dorthin kam, und da andererseits der nach 81 v. Chr. gestorbene Rutilius Rufus ihn, wie es scheint, noch in Rom gehört hat (s. o. 489, 4), was kaum vor 135—130 v. Chr. geschehen sein kann, so ist zu vermuthen, dass er eine Reihe von Jahren hier wirkte.

3) Cic. Fin. IV, 9, 23. II, 8, 24. Off. I, 26, 90. II, 22, 76. Gell. N. A. XVII, 21, 1. Suid. Παναίτ. Πολύβιος.

4) S. o. 489 f.

5) Cic. Acad. II, 2, 5. Posidon. b. Plut. a. a. O. und Apophthegm. reg. et imp. Scip. min. 13 f. S. 200. Athen. XII, 549, d (wo Ποσειδώνιος für Παναίτιος jedenfalls ein Gedächtnissfehler ist, der aber auch XIV, 657, f wiederholt wird). Vgl. Justin. hist. XXXVIII, 8.

6) Diess wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, aber es ergiebt sich aus dem Zusammentreffen der Angaben, er sei in Athen gestorben (Suid.), er sei nicht wieder nach Rhodus zurückgekehrt (Cic. Tusc. V, 37, 107), man habe ihm in Athen das Bürgerrecht angeboten, das er jedoch nicht angenommen habe (Prokl. in Hesiod. Ἔ. κ. Ἡμ. 707, wohl nach Plutarch), es habe in Athen eine Tischgesellschaft der Panätiasten gegeben (Athen. V, 186, a). Wenn endlich Mnesarchus, welcher um 110 in Athen lehrte, der Zuhörer des Panätius genannt wird (Cic. De orat. I, 11, 45), so wird er auch wohl sein, und nicht Antipaters, Nachfolger gewesen sein.

7) Viel früher können wir seinen Tod nicht wohl setzen, da er nach Cic. Off. III, 2, 8 nach Abfassung seines Werks über die Pflicht, welches er doch auch nicht ganz jung geschrieben haben kann, noch 30 Jahre gelebt hat, und da auch Posidonius sonst kaum noch sein Schüler hätte sein können; viel später aber auch nicht, da Crassus, welcher als Quästor (110 v. Chr., oder nicht lange nachher) nach Athen kam, nicht mehr Panätius, sondern Mnesarchus

Dass er früher in gleicher Eigenschaft in seiner Vaterstadt thätig war, ist nicht wahrscheinlich [1]). Als Lehrer und als Schriftsteller [2]), als Gelehrter und als Philosoph genoss er grosses Ansehen [3]), und es hat wohl kein Anderer seit Chrysippus mit gleichem Erfolge für die Verbreitung des Stoicismus gewirkt.

Das stoische System hatte aber unter seinen Händen nicht unerhebliche Veränderungen erfahren. War auch Panätius mit seinen Grundzügen einverstanden, und fand er auch keinen seiner Theile entbehrlich [4]), so geht doch sein eigenes Interesse unverkennbar, wie diess im Geist jener Zeit lag, vorzugsweise auf die praktische Seite der Philosophie [5]); und im Zusammenhang damit bemühte er sich, von der Gewohnheit seiner Schule abweichend, sie durch eine fasslichere und geschmackvollere Darstellung dem

dort traf (Cic. De orat. I, 11, 45, vgl. Zumpt Abh. d. Berl. Akad. 1842. Histor.-philol. Kl. S. 104).

1) Suidas (Ποσειδών. 'Απαμ.) setzt es zwar voraus, wenn er von Posidonius sagt: σχολὴν δ' ἔσχεν ἐν 'Ρόδῳ, διάδοχος γεγονὼς καὶ μαθητὴς Παναιτίου. Allein Cic. Tusc. V, 37, 107 rechnet ihn zu denen, *qni semel egressi numquam domum reverterunt*, und andererseits scheint Suidas anzunehmen, dass Posid. in Rhodus der unmittelbare Nachfolger des Panätius gewesen sei, was der Zeit nach unmöglich ist.

2) Ueber seine Schriften s. m. van Lynden S. 78—117. 62 ff. Die bekanntesten derselben sind die Bücher περὶ τοῦ καθήκοντος (s. o. 253 f. 256 f.), nach Cic. Off. III, 2, 7 anerkannt das gründlichste Werk über diesen Gegenstand. Weiter werden angeführt: ein Werk über die Philosophenschulen (π. αἱρέσεων), π. εὐθυμίας, π. προνοίας, π. μαντικῆς, eine politische Schrift (Cic. Legg. III, 6, 14) und ein Brief an Tubero.

3) Es bedarf diess nach dem Bisherigen kaum eines besonderen Nachweises. Cicero z. B. nennt ihn Divin. I, 3, 6 (vgl. II, 47, 97. Acad. II, 33, 107) *vel princeps ejus* [sc. *Stoicae*] *disciplinae*, Legg. a. a. O. *magnus homo et inprimis eruditus*, Fin. IV, 9, 23 *inprimis ingenuus et gravis*, Off. II, 14, 51 *gravissimus Stoicorum*, Seneca ep. 33, 4 stellt ihn und Posidonius mit Zeno, Kleanthes und Chrysippus zusammen.

4) Was sich bei dem *princeps Stoicorum* im Grunde von selbst versteht, und ausser allem Andern auch durch das S. 56, 2 Angeführte bestätigt wird.

5) Sind uns auch von Panätius einige physikalische Sätze überliefert, so bezieht sich doch das meiste und eigenthümlichste, was von ihm mitgetheilt wird, auf Anthropologie, Theologie und Moral; auch seine Schriften, die wir kennen, ausser der einen historischen, sind theils ethischen, theils theologischen Inhalts; dagegen wird keine einzige dialektische Bestimmung von ihm angeführt.

allgemeinen Verständniss näher zu bringen [1]. Diesem praktischen Interesse entspricht es aber immer, wenn die wissenschaftlichen Gegensätze zurückgestellt werden, eine Ausgleichung und Verknüpfung der verschiedenen Ansichten versucht wird. So nahm denn auch Panätius zu der Lehre seiner Vorgänger eine freiere Stellung ein [2]; er wollte auch anderen Philosophen die ihnen gebührende Anerkennung nicht entziehen, er schätzte Aristoteles und Xenokrates, Theophrast und Dicäarch, und Plato zollte er eine so hohe Bewunderung, dass man glauben sollte, er hätte sich eher zu ihm, als zu Zeno, halten müssen [3]. Wer die Verdienste der früheren Philosophen so unbefangen zu würdigen wusste, von dem lässt sich erwarten, dass er nicht allzu ängstlich an der Lehrüberlieferung einer einzigen Schule festhielt; und wirklich werden uns von Panätius manche Abweichungen von den stoischen Dogmen berichtet. Er nahm die Zweifel des Boëthus gegen die Lehre von der Weltverbrennung wieder auf [4], und wenn er auch nur sagte, die Ewigkeit der Welt sei ihm wahrscheinlicher, so lässt sich doch annehmen, dass er bei dieser Frage der aristotelischen Ansicht vor der stoischen den Vorzug gab. Im Zusammenhang damit wollte er auch die Fortdauer nach dem Tode nicht blos auf eine gewisse Zeitdauer beschränken, sondern er läugnete sie gänzlich [5]. Weiter wird von ihm berichtet,

1) Cic. Fin. IV, 28, 79. Off. I, 2, 7. II, 10, 35.

2) Dass er überhaupt ein kritisch freier Kopf war, erhellt auch aus anderen Spuren; s. u. 512, 1.

3) Cic. Fin. IV, 28, 79: *semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.* Tusc. I, 32, 79 (s. Anm. 5). Von Crantor's Schrift über die Betrübniss sagte er (Cic. Acad. II, 44, 135): man sollte sie wörtlich auswendig lernen. Nach Prokl. in Tim. 50, B scheint er einen Commentar zu Plato's Timäus geschrieben zu haben; doch liegt in den Worten des Proklus: Παναίτ. καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν nicht nothwendig, dass Proklus ihn selbst zu den Platonikern rechnete, sondern man kann auch übersetzen: Panät. und einige Andere, aus der platonischen Schule.

4) S. o. 142, 2.

5) Diess wird durch die Stelle Cic. Tusc. I, 32, 78 wahrscheinlich. Nachdem hier die stoische Lehre von einer beschränkten Fortdauer der Seele abgewiesen ist, fährt Cic. fort: *M. num quid igitur est causae, quin amicos nostros Stoicos dimittamus, eos dico, qui ajunt animos manere, e corpore cum excesserint, sed non semper? A. istos vero* u. s. w. *M. bene reprehendis . . . credamus igitur*

dass er statt der herkömmlichen acht Theile der Seele deren nur sechs zählte, indem er das Sprachvermögen zur Bewegungskraft rechnete, die Geschlechtsfortpflanzung aber nicht der Seele, sondern der vegetabilischen Natur zuschrieb [1]; zwei Annahmen, von

Panaetio a Platone suo dissentienti? quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, hujus hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat. Volt enim, quod nemo negat, quicquid natum sit interire: nasci autem animos alteram autem adfert rationem: nihil esse, quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum: dolere autem animos, ergo etiam interire. Nun hätte allerdings, wie ich Heine (De fontibus Tuscul. Disput. Weimar 1863. S. 8 f.) zugeben muss, auch ein orthodoxer Stoiker die Lehre von der Unsterblichkeit, sofern diese nicht blos eine Fortdauer nach dem Tode, sondern eine endlose Fortdauer behauptet, bestreiten müssen. Aber dass die Einwürfe des Panätius nicht blos diesen Sinn haben, sieht man schon aus der Art, wie Cicero sie einführt. Er unterscheidet ja den Panätius ganz deutlich von denjenigen Stoikern, *qui ajunt animos manere.* Diese sind im Vorhergehenden abgethan, und nun bleiben nur noch zwei mögliche Ansichten, die des Plato und die des Panätius, diejenige, welche eine endlose Fortdauer nach dem Tode behauptet, und die, welche sie ganz läugnet. Das Gleiche erhellt ferner aus den Einwürfen selbst, welche Cic. aus Panätius anführt, namentlich dem zweiten: wer die Seelen bis zur Weltverbrennung fortdauern liess, der musste die Läugnung ihrer unbeschränkten Fortdauer nicht darauf gründen, dass die Seele erkranken und sterben könne, sondern darauf, dass sie sich dem Schicksal des Ganzen nicht zu entziehen vermöge, denn sie erlag seiner Ansicht nach nicht innerer Erkrankung und Auflösung, sondern äusserer Gewalt. Wenn endlich Panätius die Weltverbrennung aufgab, so fiel ebendamit für ihn jedes Motiv weg, der Seele eine beschränkte Fortdauer beizulegen, er hatte vielmehr nur noch die Wahl zwischen gänzlicher Läugnung oder unbeschränkter Behauptung derselben. Auch Tusc. I, 18, 42 scheint dafür zu sprechen, dass Panätius eine Auflösung der Seele gleich nach dem Tode annahm. *Is autem animus*, heisst es hier, *qui, si est horum quatuor generum, ex quibus omnia constare dicuntur, ex inflammata anima constat, ut potissimum videri video Panaetio, superiora capessat necesse est. nihil enim habent haec duo genera proni et supera semper petunt. ita, sive dissipantur, procul a terris id evenit, sive permanent et conservant habitum suum, hoc etiam magis necesse est ferantur in coelum.* Wenn Cic. hier bemerkt: Die Ansicht des Panätius von der Natur der Seele vorausgesetzt, müsse man ihre Erhebung in den Himmel selbst für den Fall zugeben, dass sie sich nach dem Tod auflöse, so wird man schliessen müssen, dass es gerade Panätius war, bei dem er die Annahme einer solchen Auflösung der Seele gefunden hatte.

1) Nemes. de nat. hom. c. 15 S. 96: Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνη-

denen zwar die erste nicht viel auf sich hätte [1], die zweite dagegen mit der Unterscheidung der ψυχὴ und der φύσις einen psychologischen Dualismus voraussetzt, welcher der stoischen Lehre ursprünglich fremd ist [2]. Panätius folgt hier ebenso, wie in seiner Ansicht von der Unsterblichkeit, der peripatetischen Lehre. An dieselbe erinnert in seiner Ethik die Eintheilung der Tugenden in theoretische und praktische [3]. Dass er auch in der Bestimmung des höchsten Guts die stoische Strenge verliess, und sich der akademischen und peripatetischen Ansicht zuwandte, ist nicht wahrscheinlich [4], wenn er auch vielleicht den Unterschied des Vorzüglichen und Verwerflichen etwas stärker betont hat; und ebenso mag die Angabe, er habe die Apathie des Weisen geläugnet [5], darauf zurückzuführen sein, dass er den Unterschied zwischen der stoischen Erhebung über den Schmerz und

τικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα, τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος ἀλλὰ τῆς φύσεως. Tertull. De an. 14.

1) Ritter, III, 698 sucht wohl zu viel darin.

2) Die ächte stoische Psychologie leitet alle Lebensthätigkeiten vom ἡγεμονικὸν her, und hat bei ihrem Materialismus gar keinen Anlass zur Unterscheidung der ψυχὴ und der φύσις, vielmehr soll diese nach der Geburt in jene verwandelt werden; s. o. 181, 4.

3) Diog. VII, 92.

4) Zwar behauptet Diog. VII, 128: ὁ μέν τοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἀλλὰ χρείαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγιείας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας. Da jedoch diese Angabe hinsichtlich des Posidonius nach Sen. ep. 87, 31. 38 (s. o. 199, 1) entschieden falsch ist, so hat Tennemann Gesch. d. Phil. IV, 382 ganz Recht mit der Bemerkung, dass wir ihr auch hinsichtlich des Panätius nicht trauen können. Nach Plut. Demosth. 13 suchte er die Ueberzeugung, dass nur das καλὸν ein δι' αὑτὸ αἱρετὸν sei, auch bei Demosthenes nachzuweisen; um so weniger wird er selbst sie bezweifelt haben. Vgl. auch S. 505, 2. Wenn Ritter III, 699 in dem Satze b. Sext. Math. XI, 73, dass es nicht blos eine naturwidrige, sondern auch eine naturgemässe Lust gebe, eine offenbare Abweichung von dem älteren Stoicismus finden will, so ist diess nach eben dieser Stelle und dem, was S. 202 weiter angeführt wurde, zu bestreiten: die stoische Lehre ist nur, dass die Lust ein Adiaphoron sei, dem widerspricht aber die Annahme einer naturgemässen Lust nicht; nur wenn man unter der Lust im engeren Sinn den Affekt der ἡδονὴ versteht, ist sie, wie jeder Affekt, naturwidrig. Vgl. S. 201, 2.

5) A. Gell. XII, 5, 10: ἀναλγησία *enim atque* ἀπάθεια *non meo tantum, inquit, sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum sicuti judicio Panaetii . . . improbata abjectaque est.*

der cynischen Gefühllosigkeit nachdrücklicher hervorhob. Doch lässt sich aus diesen Angaben immerhin vermuthen, er habe die Schroffheiten der stoischen Ethik zu mildern gesucht, und unter den verschiedenen möglichen Auffassungen ihrer Sätze denjenigen den Vorzug gegeben, welche ihn mit der gewöhnlichen Ansicht am Wenigsten in Streit brachten. Auf dieses Bestreben weist auch die Richtung, in der er sein berühmtes Werk über die Pflicht, das Vorbild des ciceronischen, ausführte; denn dieses sollte ausdrücklich nicht für die vollendeten Weisen, sondern nur für die im Fortschritt zur Weisheit Begriffenen bestimmt sein, und aus diesem Grunde nicht vom κατόρθωμα handeln, sondern nur vom καθῆκον [1]. Indessen enthält diess alles doch keine wirkliche Abweichung von der stoischen Ethik, und auch was uns sonst über die Moral des Panätius berichtet wird, stimmt mit dieser zusammen [2]. Dagegen setzte er sich mit der Lehre seiner ganzen Schule durch seine früher erwähnten Zweifel an der Mantik in Widerspruch [3]. Er scheint hier die Kritik des Karneades wieder aufgenommen zu haben [4]. So gross aber auch bei der Mehrzahl

1) Diess ergiebt sich wenigstens aus Cicero's Darstellung Off. III, 3, 13 f. Auch bei Sen. ep. 116, 5 will Panätius zunächst nur für die, welche noch nicht weise sind, Vorschriften geben, wenn er einem jungen Mann auf die Frage, ob der Weise sich verlieben werde, antwortet: sie beide werden jedenfalls besser thun, sich vor einer solchen Gemüthsbewegung zu hüten, da sie noch keine Weise seien. Weiteres über Panätius' Schrift S. 253. 255 f.

2) Bei Klem. Alex. Strom. II, 416, B. Stob. Ekl. II, 114 stellt er die Forderung des naturgemässen Lebens auf, b. Cic. Off. III, 3, 11. 7, 34 erklärt er das Nützliche für identisch mit dem Guten, b. Stob. Ekl. II, 112 vergleicht er die einzelnen Tugenden mit Schützen, die von verschiedenen Standpunkten aus nach Einem Ziel schiessen. Auch was Cic. Off. II, 14, 51 anführt, streitet nicht mit den stoischen Grundsätzen; ächt zenonisch ist die Aeusserung Off. II, 17, 60.

3) Auch hierüber lauten übrigens die Berichte nicht ganz einstimmig. Diog. VII, 149 sagt schlechtweg: ἀνυπόστατον αὐτήν [τὴν μαντικὴν] φησι, dagegen Cic. Divin. I, 3, 6: *nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.* Ebenso Acad. II, 33, 107. Doch sehen wir aus Divin. I, 7, 12, dass er seine Zweifel ziemlich bestimmt vortrug, und aus Div. II, 42, 88. 47, 97, dass er wenigstens die astrologische Wahrsagung positiv verwarf.

4) Vgl. Cic. Divin. I, 7, 12: *quare omittat urguere Carneades, quod faciebat etiam Panaetius requirens, Juppiterne cornicem a laeva, corvum ab dextera canere jussisset.*

der Stoiker die Werthschätzung der Divination war, so steht dieselbe doch in keinem so nahen Zusammenhang mit ihrem philosophischen Princip, dass wir den Panätius wegen seiner freieren Ansicht über diesen Punkt des Abfalls von den Grundsätzen seiner Schule beschuldigen dürften, wie ihn denn auch diese unstreitig als den Ihrigen anerkannt hat [1]. Sein Verhältniss zur Stoa ist daher immerhin ein anderes, als das des Antiochus zu der neueren Akademie, er ist in der Hauptsache dem Stoicismus treu geblieben; aber doch lässt sich in seiner Lehre und in seinem Verhalten gegen die früheren Philosophen die Neigung zu einer Verständigung mit den Ansichten nicht verkennen, gegen welche der Stoicismus bisher blos eine abwehrende Stellung eingenommen hatte [2].

Dass übrigens Panätius mit dieser Denkweise unter den Stoikern jener Zeit nicht allein stand, wenn sie auch bei ihm ohne Zweifel am Entschiedensten hervortrat, darauf weist auch das hin, was uns über seine Mitschüler Heraklides und Sosigenes mitgetheilt wird. Jener bestritt den altstoischen Satz von der Werthgleichheit aller Verfehlungen [3]; von diesem wird gesagt, dass er mit Andern die aristotelische Ansicht über die Mischung der Stoffe mit der chrysippischen, nicht ohne Widerspruch, zu verbinden versucht habe [4]. Aber über keinen von diesen Zeitgenossen des Panätius ist uns Weiteres bekannt. Von seiner eigenen

1) S. o. 502, 3.

2) Einiges Weitere, was aus Panätius angeführt wird, ist für seine philosophische Eigenthümlichkeit unerheblich; van Lynden 72 f. nennt in dieser Hinsicht: seine Ansicht über die Kometen (Sen. nat. qu. VII, 30, 2); die Annahme, dass Attika wegen seines gesunden Klima's begabte Menschen erzeuge (Prokl. in Tim. 50, C, nach Plato Tim. 24, C); die Behauptung, dass die heisse Zone bewohnt sei (Ach. Tat. Isag., in Petav. Doctr. temp. III, 96).

3) Diog. VII, 121.

4) Alex. Aphr. π. μίξεως 142, a, m: von den Stoikern nach Chrysippus οἱ μὲν Χρυσίππῳ συμφέρονται (nämlich in Betreff der Mischung, worüber S. 114 ff. z. vgl.), οἱ δέ τινες αὐτῶν, τῆς Ἀριστοτέλους δόξης ὕστερον ἀκοῦσαι δυνηθέντες, πολλὰ τῶν εἰρημένων ὑπ' ἐκείνου περὶ κράσεως καὶ αὐτοὶ λέγουσιν. ὧν εἷς ἐστι καὶ Σωσιγένης, ἑταῖρος Ἀντιπάτρου (vgl. S. 43). Weil sie aber doch wegen ihrer sonstigen Voraussetzungen Aristoteles nicht durchaus folgen können, verwickeln sie sich (denn diess scheint der Sinn des fehlerhaften Textes zu sein) in Widersprüche.

Schule lässt sich annehmen, dass in ihr die Auffassung und Behandlung der stoischen Lehre herrschend war, welcher er selbst huldigte. Doch müssen wir auch in dieser Beziehung die Unvollständigkeit der geschichtlichen Ueberlieferung bedauern. Sind uns auch ziemlich viele von seinen zahlreichen Schülern dem Namen nach bekannt [1]), so ist doch Posidonius der einzige, über

1) Es sind in dieser Beziehung zu nennen: 1) Griechen: Mnesarchus, der Nachfolger des Panätius in Athen (Cic. De orat. I, 11, 45 vgl. 18, 83), wo ihn auch Antiochus hörte (Cic. Acad. I, 22, 69. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 9, 2, aus ihm Augustin c. Acad. III, 18, 40). Cic. a. a. O. vgl. Fin. I, 2, 6 nennt ihn und Dardanus, welcher gleichfalls ein Schüler des Panätius gewesen sein wird, *tum principes Stoicorum.* Apollonius aus Nysa in Phrygien, τῶν Παναιτίου γνωρίμων ἄριστος (Strabo XIV, 1, 48. S. 650), uns jedoch nicht weiter bekannt. Demetrius der Bithyner (Diog. V, 84), neben dem auch sein Vater Diphilus als Stoiker bezeichnet wird; ihm gehören, wie es scheint, die zwei Epigramme Anthol. gr. II, 64 Jac. Hekato aus Rhodus, dessen Schrift über die Pflichten, Tubero gewidmet, Cic. Off. III, 15, 63. 23, 89 ff. anführt; derselben Schrift, wenn nicht einem eigenen Werke über die Wohlthätigkeit, scheint das, was Sen. Benef. I, 3, 9. II, 18, 2. 21, 4. III, 18, 1. VI, 37, 1. ep. 5, 7. 6, 7. 9, 6 aus ihm mittheilt, grösstentheils entnommen zu sein; verschiedene andere, zum Theil umfangreiche Werke, führt Diogenes an (s. d. Index). Plato aus Rhodus Diog. III, 109. Posidonius (s. u.). Skylax aus Halikarnass, ein Freund, und wohl auch Schüler, des Panätius, als Astronom und Politiker ausgezeichnet, und ebenso, wie Panätius, ein Gegner der Astrologie (Cic. Divin. II, 42, 88). Auch der Dichter Antipater aus Sidon (Diog. III, 39), von welchem die Anthologie mehrere Epigramme enthält (m. s. die Nachweisung bei Jacobs Anthol. gr. XIII, 846) gehört der Generation nach Panätius an: nach Cic. De orat. III, 50, 194 war er um 92 v. Chr. schon bekannt, aber noch am Leben, und Derselbe bezieht sich De fato 3, 5 auf einen Vorfall aus seinem Leben, den, wie es scheint, Posidonius angeführt hatte. Gleichzeitig oder wenig jünger muss der Diotimus oder Theotimus sein, welcher nach Diog. X, 3 Epikur sittenlose Briefe unterschoben hatte (vielleicht der gleiche, welchen Sext. Math. VII, 140 anführt); denn nach Athen. XIII, 611, b wurde er desshalb auf Betrieb des Epikureers Zeno hingerichtet; s. o. 349, 2, Schl. Auch Nestor aus Tarsus (Strabo XIV, 5, 14. S. 674) mag in diese Zeit fallen. — Hiezu kommen nun 2) die Römer, welche Panätius in Rom, einzelne vielleicht auch später in Athen, zu Schülern hatte. Die bedeutendsten von diesen, Q. Aelius Tubero, Q. Mucius Scävola, C. Fannius, P. Rutilius Rufus, L. Aelius, M. Vigellius, Sp. Mummius sind schon S. 489 f. genannt worden. Weiter gehören hieher: Sextus Pompejus (Cic. De orat. a. a. O. und I, 15, 67. Brut. 47, 175. Off. I, 6, 19. Philipp. 12, 11, 27), ein ausgezeichneter Kenner des bürgerlichen Rechts, der Geometrie und der stoischen Philosophie, und

dessen Ansichten uns Näheres mitgetheilt wird; von Panätius, Nachfolger Mnesarchus können wir nur vermuthen, dass der Stoicismus, den sein Zuhörer Antiochus (s. u.) mit der akademischen Lehre so leicht zu vereinigen wusste, auch schon nach seiner Darstellung nicht zu weit von ihr ablag [1]); von Hekato wissen wir, dass er von der Strenge der stoischen Sittenlehre in ihrer Anwendung auf's Einzelne auf bedenkliche Weise abwich [2]), worin ihm aber freilich schon Diogenes vorangegangen war; etwas Genaueres ist uns jedoch über keinen von beiden überliefert.

Etwas besser sind wir über Posidonius unterrichtet [3]), einen Syrer aus Apamea [4]), dessen vieljährige Lehrthätigkeit die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts ganz oder fast ganz ausgefüllt zu haben scheint [5]). Ein Schüler des Pa-

L. Lucilius Balbus (De orat. III, 21, 78. Brut. 42, 154); denn dass auch die zwei letztern ihren Stoicismus Panätius verdanken, ist durchaus wahrscheinlich; dagegen scheint Q. Lucilius Balbus (Cic. N. D. I, 6, 15) hiefür zu jung zu sein; wenn daher De orat. III, 21, 78 (angeblich 91 v. Chr.) von „den zwei Balbus" als Stoikern gesprochen wird, so muss noch ein Dritter dieses Namens gemeint sein.

1) Was sonst von ihm angeführt wird, beschränkt sich auf eine Aeusserung gegen die unphilosophische Rhetorik b. Cic. De orat. I, 18, 83, eine logische Bemerkung bei Stob. Ekl. I, 436, eine Definition der Gottheit ebd. 60; diese Aeusserungen enthalten aber nichts, was von der allgemein stoischen Lehre abwiche.

2) S. o. 243, 3.

3) Bake Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Leyden 1810. Müller Fragm. Hist. graec. III, 245 ff.

4) Strabo XIV, 2, 13. S. 655. XVI, 2, 10. S. 753. Athen. VI, 252, e. Lucian Macrob. 20. Suid. u. d. W.

5) Genauere Angaben darüber sind nicht vorhanden; einer annähernden Berechnung lassen sich die drei Data zu Grunde legen, dass Posid. Schüler des Panätius war, dass er 84 Jahre alt wurde (Lucian a. a. O.), und dass er nach Suid. unter dem Consulat des M. Marcellus (51 v. Chr.) nach Rom gekommen sein soll. Hiernach glaubt Bake, und seither fast Alle, er möge 135 v. Chr. geboren, 51 v. Chr. gestorben sein. Mir ist indessen die Angabe des Suidas verdächtig, theils weil es nicht eben wahrscheinlich ist, dass Posidonius als ein Greis von mehr als 80 Jahren noch einmal nach Rom reiste, theils weil Suidas so redet, als ob dieser Besuch des Posidon. in Rom der einzige, oder doch bekannteste wäre (ἦλθε δὲ καὶ εἰς Ῥώμην, ἐπὶ Μάρκου Μαρκέλλου), theils weil man eine Spur dieser Anwesenheit bei Cicero, dessen philosophische Schriften fast alle, und ein grosser Theil der Briefe, später ge-

nätius [1]) bereiste auch er die westlichen Länder bis nach Gades [2]), doch nicht um hier einen Wirkungskreis für seine Lehrthätigkeit zu suchen [3]); diesen fand er vielmehr, vielleicht schon

schrieben sind, zu finden erwarten müsste. Der Marcus Marcellus ist vielleicht durch irgend ein Versehen aus Marius (s. u. A. 2) entstanden. Müller a. a. O. S. 245 glaubt, Posidon. sei etwa 10 Jahre jünger, als nach der gewöhnlichen Annahme. Er stützt sich hiefür theils auf die Aussage des Athen. XIV, 657, f, dass Strabo B. VII den Posidonius gekannt zu haben bezeuge, theils auf Strabo XVI, 2, 10. S. 753 (Ποσειδ. τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος), theils auf Plut. Brut. 1, wo aus Posid. etwas angeführt werde, was erst nach Cäsar's Tod geschrieben zu sein scheine. Allein das letztere ist nicht richtig: was aus Posidon. angeführt ist, enthält keine Hindeutung auf Cäsar's Ermordung. Aus dem καθ' ἡμᾶς könnte man höchstens folgern, dass die Lebenszeit des Posidonius mit der Strabo's (geb. um 54 v. Chr.) sich noch berührt hatte, was aber auch dann der Fall war, wenn jener um 50 v. Chr. gestorben ist. Indessen zeigt Wyttenbach bei Bake S. 263 f., dass es nicht selten, und auch bei Strabo, in weiterem Sinn steht. Die Bekanntschaft des Strabo mit Posid. ist selbst dann unwahrscheinlich, wenn dieser erst um 40 v. Chr. starb, denn damals war Strabo erst 14 Jahre alt, und es lässt sich kaum denken, dass ein Knabe dieses Alters schon aus weiter Ferne nach Rhodus zu Posidonius geschickt wurde; die Angabe steht aber überdiess bei Athenäus in der gleichen Stelle, in der er auch behauptet, dass Posidonius mit Scipio in Aegypten gewesen sei (s. o. 501, 5), und kann gerade so gut, wie diese Behauptung, auf einem Versehen beruhen; sie bezieht sich vielleicht nicht einmal auf eine Stelle in dem verlorenen Theil von Strabo's 7tem Buch, sondern auf c. 3, 4. S. 297 (ἔκ τε ὧν εἶπε Ποσειδώνιος). Für mich ist das Hauptbedenken gegen Müller's Annahme der Umstand, dass Posid. unter dieser Voraussetzung nicht wohl noch ein Schüler des Panätius sein könnte, dessen Tod wir aus den S. 501, 7 angegebenen Gründen nicht über 110 v. Chr. werden herabrücken dürfen.

1) Cic. Off. III, 2, 8. Divin. I, 3, 6.

2) Die Spuren dieser Reise sind in Strabo's Anführungen aus Posidonius erhalten. Wir sehen aus ihm, dass sich Posid. in Spanien, namentlich Gades, längere Zeit aufhielt (III, 1, 5. S. 138. c. 5, 7—9. S. 172. 174. XIII, 1, 66. S. 614), von da an der afrikanischen Küste hin nach Italien fuhr (III, 2, 6. XVII, 3, 4. S. 144. 827), dass er Gallien (IV, 4, 5. S. 198), Ligurien (III, 3, 18. S. 165), Sicilien (VI, 2, 7. S. 273), die liparischen Inseln (VI, 2, 11. S. 277), die Ostküste des adriatischen Meers (VII, 5, 9. S. 316) besuchte. Dass er Rom bei dieser Gelegenheit nicht übergieng, versteht sich von selbst. Ein zweitesmal kam er von Rhodus aus, unter Marius letztem Consulat (86 v. Chr.), in Geschäften nach Rom (Plut. Mar. 45), wogegen der angebliche Besuch i. J. 51 mir, wie bemerkt, unwahrscheinlich ist.

3) Es ist uns wenigstens von einer solchen nicht das Geringste bekannt,

früher [1], in Rhodus, wo er so heimisch wurde, dass er auch wohl geradezu ein Rhodier genannt wird [2]. Sein Name zog zahlreiche Schüler, und namentlich auch viele Römer herbei; wiewohl er daher nicht in Rom selbst wirkte, so ist er doch ohne Zweifel zu den Männern zu zählen, welche für die Verbreitung der stoischen Philosophie unter den Römern am Meisten gethan haben [3]; auch noch später gilt er für eine der ersten stoischen Auktoritäten [4], und seine zahlreichen Schriften gehörten zu den gelesensten wissenschaftlichen Werken [5].

der Hauptzweck der Reise bestand vielmehr Allem nach in geographischer und geschichtlicher Forschung. Ihre Zeit scheint in den Anfang des ersten Jahrhunderts, bald nach dem Cimbernkriege, zu fallen; vgl. Strabo VII, 2, 2. 293.

1) Ueberliefert ist nichts darüber, und an sich ist es sehr denkbar, dass Posid. schon bald nach Panätius' Tode sich selbständig als Lehrer niederliess. Dass er jedoch in Rhodus die Schule des Panätius übernommen habe, fanden wir schon S. 502, 1 unwahrscheinlich.

2) Athen. VI, 252, e. Lucian Macrob. 20. Suid. Aus Luc. a. a. O. Strabo XIV, 2, 13. S. 655. VII, 5, 8. S. 316. Plut. Mar. 45 ergiebt sich, dass er das rhodische Bürgerrecht erhielt, und öffentliche Aemter, sogar das eines Prytanen, bekleidete.

3) Man kann diess schon aus der Art abnehmen, wie Cicero seiner erwähnt, der ihn durchaus als einen seinen römischen Lesern wohlbekannten Mann behandelt; vgl. z. B. N. D. I, 44, 123: *familiaris omnium nostrûm Posidonius.* Er selbst hatte ihn 77 v. Chr. in Rhodus gehört (Plut. Cic. 4. Cic. N. De. I, 3, 6. Tusc. II, 25, 61. De Fato 3, 5. Brut. 91, 316), und stand fortwährend mit ihm in Verbindung (Fin. I, 2, 6: *legimus tamen Diogenem* u. s. w. *in primisque familiarem nostrum Posidonium*). Im J. 59 v. Chr. schickte er Posidonius die Denkschrift über sein Consulat, um sie zu bearbeiten, was dieser jedoch ablehnte, weil sie dadurch nicht gewinnen könnte; ep. ad Att. II, 1 — das letzte bestimmte Datum aus dem Leben des Posidonius. Vor ihm hatte Pompejus den Philosophen kennen gelernt, und ihm wiederholte Beweise seiner Hochschätzung gegeben (Strabo XI, 1, 6. S. 492. Plut. Pomp. 42. Cic. Tusc. a. a. O. Plin. hist. nat. VII, 112); bekannt ist der Besuch des Pompejus bei ihm, welchen Cic. Tusc. a. a. O. als einen Beweis stoischer Seelenstärke unter Schmerzen anführt. Auch mit dem älteren Schüler des Panätius, Rutilius Rufus, war er bekannt; Cic. Off. III, 2, 10.

4) Seneca nennt ihn als solche wiederholt (ep. 33, 4. 104, 21. 108, 38) neben Zeno, Chrysippus, Panätius; und ep. 90, 20 sagt er von ihm: *Posidonius, ut mea fert opinio, ex his, qui plurimum philosophiae contulerunt.*

5) Ueber die uns bekannten Schriften s. m. Bake S. 235 ff. Müller 248 f. Es sind deren mehr als zwanzig, zum Theil umfangreiche Werke. Welche Fundgrube gelehrter Kenntnisse die Späteren daran hatten, sieht man aus den

In seiner Auffassung des Stoicismus folgt Posidonius im Wesentlichen der Richtung seines Lehrers Panätius. An kritischer Schärfe und an Freiheit des Geistes steht er zwar hinter diesem ebenso zurück [1], wie er ihn an Gelehrsamkeit übertraf [2]; und er tritt desshalb auch der Ueberlieferung seiner Schule nicht mit derselben Unabhängigkeit gegenüber, wie jener. Bei einigen wichtigen Punkten, in denen Panätius die altstoische Lehre verlassen hatte, kehrte er zu ihr zurück. Er wollte die Weltverbrennung nicht bestreiten [3], und die abergläubische Theorie der

zahlreichen Anführungen bei Cicero, Strabo, Seneca, Plutarch, Athenäus, Galen (De Hippocratis et Platonis placitis), Diogenes, Stobäus u. A. Vieles ist aber auch ohne Zweifel aus dieser Quelle in andere Darstellungen übergegangen, ohne dass sie genannt würde.

1) Panätius übte nicht blos an den Dogmen seiner Schule, wie wir gesehen haben, freie Kritik, sondern er verhielt sich auch zu geschichtlichen und literarischen Ueberlieferungen skeptischer, als diess im Alterthum gewöhnlich ist, wie die Bd. II, a, 47. 172, 2. b, 751, 2 (wozu in diesem Band S. 32, 2 g. E. z. vgl.) angeführten Fälle und Plut. Aristid. 1 beweisen. (Dass er dagegen den platonischen Phädo für unächt hielt, wie das Epigramm Anthol. IV, 233 Jac. Nr. 548. David und Asklepius Schol. in Arist. 30, b, 8. 576, a, 39 behaupten, ist sicher ein Missverständniss der Bd. II, a, 172, 2 angeführten Angabe.) Posidonius zeigt sich nicht blos in seiner Vertheidigung der Mantik, wie wir gleich finden werden, sehr leichtgläubig, sondern er liess sich auch in andern Fällen fabelhafte Angaben zu bereitwillig gefallen, wie ihm Strabo bei gegebener Gelegenheit (II, 3, 5. S. 100. 102. III, 2, 9. 147. III, 5, 8. 173 vgl. auch XVI, 2, 17. S. 755) vorrückt.

2) Ueber die umfassende Gelehrsamkeit des Posid. ist bei den alten Zeugen nur Eine Stimme. Strabo XVI, 2, 10. S. 753 nennt ihn ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος, und Galen sagt (De Hippocr. et Plat. VIII, 1. Bd. V, 652 K.): Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στωϊκῶν διὰ τὸ γεγυμνάσθαι κατὰ γεωμετρίαν. Seine Kenntniss der Geometrie rühmt derselbe ebd. auch IV, 4. S. 390; Einzelnes aus seinen geometrischen Werken findet sich bei Proklus (Bake S. 178 ff.). Ein Beweis seines astronomischen Wissens ist die Himmelskugel, welche Cic. N. D. II, 34, 88 beschreibt. Von seinen geographischen Forschungen (Bake 87 ff.) geben Strabo's zahlreiche Anführungen Zeugniss; über die naturwissenschaftliche Untersuchung, welche er hiebei mit der geographischen Beschreibung verband, vgl. m. S. 514, 4. Eine Masse geschichtlichen Wissens muss in dem grossen Geschichtswerk niedergelegt gewesen sein, dessen 49stes Buch Athenäus IV, 168, d anführt; dasselbe scheint die Zeit von Alexander d. Gr. bis in die Gegenwart des Schriftstellers umfasst zu haben; Näheres bei Bake S. 133 ff. 248 ff. Müller 249 ff.

3) Die näheren Nachweisungen hierüber sind schon S. 142, 2 gegeben.

Mantik hat er noch mit einigen weiteren Gründen und Annahmen bereichert [1]; wie er denn überhaupt diesem Glauben einen Werth beilegte, in dem man nicht blos den Stoiker, sondern auch den syrischen Hellenisten zu erkennen geneigt sein möchte. Auch der Dämonenglaube wurde von ihm in Schutz genommen [2]. Aber im Ganzen lässt sich doch in seiner Denkweise der Schüler des Panätius nicht verkennen. Die Hauptaufgabe der Philosophie liegt auch für ihn ausgesprochenermassen in der Ethik, sie ist die Seele des ganzen Systems [3]; eine Ansicht, welche an und für sich schon eine gewisse Zurückstellung der dogmatischen Gegensätze hervorzurufen geeignet war. Auch für Posidonius hat ferner der Schmuck der Rede und die Gemeinverständlichkeit des Vortrags einen Werth, wie sie ihn für die älteren Stoiker nicht gehabt hatten: er ist nicht blos Philosoph, sondern auch Redner, und auch in seinen wissenschaftlichen Darstellungen hat er diesen Charakter nicht verläugnet [4]. Wenn er es endlich an Gelehrsamkeit den meisten Philosophen zuvorthat, so lag doch hierin für ihn die Versuchung, auch in der Philosophie mehr in die Breite als in die Tiefe zu arbeiten, und es lässt sich wirklich nicht verkennen, dass er den Unterschied zwischen philosophischer Forschung und gelehrtem Wissen zu verwischen geneigt

Dass Posid. den Zeugnissen zufolge, welche dort beigebracht wurden, den leeren Raum ausser der Welt, von der Annahme seiner Schule abweichend, begrenzt setzte, ist eine sehr unwesentliche Differenz.

1) Näheres darüber findet sich in den Stellen, welche S. 314, 1 angeführt sind. Wir erfahren daraus, dass Posid. nicht allein im 2ten Buch seines φυσικὸς λόγος, sondern auch in einem eigenen Werke, von der Weissagung gehandelt hatte; dass er den Glauben an dieselbe durch weitere Beweise zu begründen, und ihre Möglichkeit näher zu erklären suchte (s. o. 316, 1. 318, 4. 5. 320, 6); dass er endlich in der Annahme von Erzählungen über eingetroffene Weissagungen und Träume gerade so unkritisch verfuhr, wie seine Vorgänger Antipater und Chrysippus (vgl. S. 316, 5).

2) Vgl. S. 297, 3. 298, 4.

3) S. o. 57, 1.

4) Vgl. Strabo III, 2, 9. S. 147: Ποσειδώνιος δὲ τὸ πλῆθος τῶν μετάλλων (in Spanien) ἐπαινῶν καὶ τὴν ἀρετὴν οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ῥητορείας, ἀλλὰ συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς. Auch die erhaltenen Bruchstücke sind theilweise blühend, immer gut geschrieben, und zeigen keine Spur von der schmucklosen, am Liebsten in schulmässiger Schlussform sich bewegenden Darstellung des Zeno und Chrysippus.

war [1]; und wenn das naturwissenschaftliche Interesse bei ihm stärker war, als es in der stoischen Schule zu sein pflegte, so konnte auch dieser Umstand dazu beitragen, die Reinheit seines Stoicismus zu trüben, und ihn den Peripatetikern näher zu bringen [2]. Nicht geringer war aber auch bei ihm, nach Panätius Vorgang, die Bewunderung für Plato [3], und von seinem Commentar über den Timäus [4] können wir vermuthen, dass er in demselben die stoische Lehre mit der platonischen zu vereinigen bemüht war. Auch seine Uebereinstimmung mit Pythagoras ist ihm von Werth [5], und selbst Demokrit wird von ihm unter die Philosophen gerech-

1) Nach Sen. ep. 88, 21. 24 rechnete er die Mathematik und überhaupt alle freien Künste zur Philosophie, und Derselbe bestreitet ep. 90, 7 ff. die Behauptung, welche Posid. eingehend zu begründen versucht hatte, dass selbst die handwerksmässigen Künste von den Philosophen des goldenen Zeitalters erfunden seien. Von ihm stammt vielleicht auch, was Strabo I, 1, 1 sagt: da die Philosophie Kenntniss des Göttlichen und Menschlichen sei (s. o. 220, 2), so komme die πολυμάθεια keinem andern zu, als dem Philosophen, die Geographie sei mithin ein Theil der Philosophie.

2) Strabo II, 3, 8. S. 104: πολὺ γάρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ (Str. redet zunächst von seinen geographischen Arbeiten) καὶ τὸ ἀριστοτελίζον, ὅπερ ἐκκλίνουσιν οἱ ἡμέτεροι (die Stoiker) διὰ τὴν ἐπίκρυψιν τῶν αἰτίων. Einiges Einzelne, was Posidon. von Aristoteles entlehnt hatte, giebt Simpl. Phys. 64, b, m (aus Geminus' Abriss seiner Meteorologie). De coelo, Schol. in Arist. 517, a, 31. Alex. Aphr. Meteorol. 116, a, o.

3) Galen Hipp. et Plat. IV, 7. S. 421: καίτοι καὶ τοῦ Πλάτωνος θαυμαστῶς γράψαντος, ὡς καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἐπισημαίνεται θαυμάζων τὸν ἄνδρα καὶ θεῖον ἀποκαλεῖ, ὡς καὶ πρεσβεύων αὐτοῦ τά τε περὶ τῶν παθῶν δόγματα καὶ τὰ περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων u. s. w. Ebd. V, 6. S. 472: ὥσπερ ὁ Πλάτων ἡμᾶς ἐδίδαξε.

4) Sext. Math. VII, 93. Plut. procr. an. 22, S. 1023. Theo Smyrn. De mus. c. 46, S. 162 Bull. Hermias in Phädr. S. 114 Ast, wenn hier nicht etwa ein eigener Commentar zum Phädrus gemeint ist.

5) Galen a. a. O. IV, 7. S. 425. V, 6. S. 478. Was Plut. a. a. O. aus Posidonius anführt, gehört zur Erklärung des Timäus, nicht unmittelbar zu seiner eigenen Ansicht, das Pythagoreische b. Sextus a. a. O., wie die Vergleichung der Stelle Math. IV, 2 ff. zeigt, nicht mehr zu dem Citat aus Posidonius. Auch die Bemerkung b. Theo Smyrn. a. a. O., dass Tag und Nacht dem Geraden und Ungeraden entsprechen, offenbar gleichfalls dem Commentar zum Timäus entnommen, soll zunächst nur dazu dienen, den platonischen Aeusserungen einen physikalischen Sinn unterzulegen, und kann desshalb für eine eigene Anschliessung des Posid. an das pythagoreische Zahlensystem (Ritter III, 701) nichts beweisen.

net [1]), denen ihn frühere Stoiker schon wegen seines Verhältnisses zu Epikur kaum beigezählt haben würden [2]). Damit war von selbst gegeben, dass er die übrigen Systeme dem Stoicismus, und diesen seinerseits jenen, näher rücken musste. Eine besondere Veranlassung dazu scheint ihm, wie seinem Zeitgenossen Antiochus (s. u.), der Streit gegen die Skepsis gegeben zu haben: um die Einwürfe zurückzuweisen, welche von dem Widerstreit der philosophischen Systeme hergenommen wurden, behauptete man, in der Hauptsache seien sie einig [3]). Doch scheint es nicht, dass er sich in materieller Beziehung viele Abweichungen vom altstoischen System erlaubte; wenigstens berichten unsere Quellen nur eine einzige von Bedeutung, seine platonisirende Anthropologie. Während die stoische Lehre im Gegensatz zu der platonisch-aristotelischen eine Mehrheit seelischer Kräfte läugnete, und alle Lebenserscheinungen auf die Eine vernünftige Grundkraft zurückführte, so war Posidonius der Meinung, aus Einem Princip lassen sich die Thatsachen des Seelenlebens nicht erklären. Er fand es mit Plato undenkbar, dass die Vernunft Ursache des Vernunftwidrigen und Leidenschaftlichen sein sollte [4]); er glaubte, die Thatsache, dass unsere Affekte nicht selten mit unserem Willen im Streit liegen, lasse sich nur aus einem ursprünglichen Gegensatz der wirkenden Kräfte im Menschen begreifen [5]); er zeigte, dass die leidenschaftlichen Gemüthsbewegungen nicht blos von unsern Vorstellungen über Güter und Uebel herrühren

1) Sen. ep. 90, 32.

2) Noch weiter würde dieser Eklekticismus gegangen sein, wenn Posidonius wirklich, wie Ritter III, 702 sagt, die griechische Philosophie aus orientalischer Ueberlieferung abgeleitet hätte. Diess ist jedoch in dieser Allgemeinheit nicht richtig, nur von Demokrit erzählte er, dass er seine Atomenlehre von dem angeblichen phönicischen Philosophen Mochus entlehnt habe (s. Bd. I, 579); daraus lässt sich aber nicht auf die philosophische Richtung des Posid., sondern nur auf seine historische Unkritik schliessen, die auch sonst durch Cicero und Strabo reichlich belegt ist.

3) Darauf deutet die Stelle Diog. VII, 129 hin: δοκεῖ δ' αὐτοῖς μήτε διὰ τὴν διαφωνίαν ἀφίστασθαι φιλοσοφίας, ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον, ὡς καὶ Ποσειδώνιός φησιν ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς.

4) Galen de Hipp. et Plat. (wo dieser Gegenstand sehr ausführlich verhandelt wird) IV, 3. S. 377 f. V, 5, 461.

5) A. a. O. IV, 7, 424 f.

können, denn sobald diese Vorstellungen vernünftiger Art seien, erzeugen sie keine leidenschaftliche Bewegung, auch haben sie diese Folge nicht bei Allen in gleicher Weise, und selbst der vorhandene Affekt schliesse eine gleichzeitige entgegengesetzte Vernunftthätigkeit nicht aus [1]; er bemerkte endlich, der Umstand, dass frische Eindrücke stärker auf das Gemüth wirken, liesse sich unter Voraussetzung der stoischen Theorie nicht erklären, denn unser Urtheil über den Werth der Dinge werde durch die Zeitdauer nicht verändert [2]. Aus allen diesen Gründen entschied sich Posidonius für die platonische Ansicht, dass die Affekte nicht von der vernünftigen Seele, sondern von dem Muth und dem Begehrungsvermögen, als zwei eigenthümlichen Kräften , herrühren [3], welche im Unterschied von der Vernunft durch die Beschaffenheit des Körpers bestimmt sein sollten [4]; doch wollte er diese drei Kräfte nicht als Theile der Seele, sondern nur als verschiedene Vermögen eines und desselben Wesens betrachtet wissen, dessen Sitz er der herrschenden Meinung seiner Schule gemäss in's Herz

1) A. a. O. IV, 5, 397 f. c. 7, 416. V, 6, 473 f.

2) A. a. O. IV, 7, 416 f. Einige weitere Gründe übergehe ich. Wenn jedoch Ritter III, 703 den Posidonius sagen lässt: um die Lehre von den leidenden Gemüthsstimmungen zu begreifen, bedürfe es keiner weitläufigen Gründe und Beweise, so kann ich diess in der Aeusserung b. Galen V, 178 Ch. (502 K.) nicht finden. Posid. tadelt hier den Chrysippus, dass er sich auf Dichterstellen auch bei der Frage über den Sitz der Seele und überhaupt nicht blos bei solchen Punkten berufe, welche sich einfach aus der unmittelbaren Wahrnehmung oder dem Selbstbewusstsein entscheiden lassen; und als ein Beispiel der letzteren führt er die Gemüthszustände an, indem er von ihnen sagt, sie bedürfen οὐ μακρῶν λόγων οὐδ' ἀποδείξεων, μόνης δὲ ἀναμνήσεως ὧν ἑκάστοτε πάσχομεν. Das heisst aber nicht: um sie zu begreifen bedürfe es keiner Beweise, sondern: ihre thatsächliche Beschaffenheit werde uns unmittelbar durch das Selbstbewusstsein bekannt.

3) Galen a. a. O. V, 1, 429: Χρύσιππος μὲν οὖν . . ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. ὁ Ποσειδώνιος δ' ἀμφοτέροις διενεχθεὶς ἐπαινεῖ τε ἅμα καὶ προςίεται τὸ Πλάτωνος δόγμα καὶ ἀντιλέγει τοῖς περὶ τὸν Χρύσιππον οὔτε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων οὔτε ἐπιγιγνόμενα κρίσεσι, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων ἃ ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ. Ebd. IV, 3, 139 u. ö.

4) A. a. O. V, 5, 464: ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος.

verlegte [1]). Hiemit brachte er dann auch die aristotelische Lehre von den drei Stufen des Seelenlebens in Verbindung, indem er die Begierde dem Pflanzenleben, den Muth dem höheren Thierleben zutheilte [2]). Diese Abweichung von der stoischen Ueberlieferung hatte nun zwar auf die übrigen Lehren des Posidonius nicht den Einfluss, den man nach seinen eigenen Aeusserungen erwarten könnte; so entschieden er vielmehr die Abhängigkeit der Ethik von der Ansicht über die Affekte anerkannte [3]), so wird uns doch aus seiner eigenen Sittenlehre nichts berichtet, was mit der stoischen Moral im Widerspruch stände; denn die Angabe des Diogenes [4]), dass er die Tugend nicht für das einzige Gut und für hinreichend zur Glückseligkeit gehalten habe, haben wir bereits als unglaubwürdig erkannt [5]), und wenn er der Meinung war, dass manche Dinge selbst zur Erhaltung des Vaterlandes nicht gethan werden dürfen [6]), so ist diess, wenn überhaupt, jedenfalls nur eine solche Abweichung von dem Cynismus der ältesten Stoiker, die wir als eine dem Geist des Systems nicht widersprechende Verbesserung betrachten können [7]). Nichtsdestoweniger dürfen wir

1) A. a. O. VI, 2, 515: ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.

2) A. a. O. V, 6, 476: ὅσα μὲν οὖν τῶν ζῴων δυςκίνητ' ἐστὶ καὶ προςπεφυκότα δίκην φυτῶν πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει αὐτὰ, τὰ δ' ἄλλα τὰ ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι τῇ τ' ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισὶ, παρειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν. Ob und wie dagegen mit dieser platonisch-aristotelischen Psychologie die zwölf Theile der Seele zusammenhängen, welche Tertull. De an. 14 unserem Stoiker beilegt, und inwieweit dieser Annahme, neben dem Missverständlichen, was sie zu enthalten scheint, Richtiges zu Grunde liegt, getraue ich mir nicht zu entscheiden. Die Stelle lautet: *Dividitur autem (sc. anima) in partes . . . decem apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis, principali, quod ajunt* ἡγεμονικὸν, *et a rationali, quod ajunt* λογικὸν, *in duodecim exinde prosecuit.*

3) A. a. O. IV, 7, 421. V, 6, 469. 471 f.

4) VII, 103. 128.

5) S. o. 505, 4. 199, 1.

6) Cic. Off. I, 45, 159.

7) Auch der Widerspruch des Posid. gegen eine ungenügende Erklärung der Forderung des naturgemässen Lebens (Galen a. a. O. V, 6. S. 470) berührt den Kern der stoischen Ansicht nicht, und seine eigene Definition des höchsten Guts bei Klemens Strom. II, 416, B (τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν

die platonisirende Anthropologie unseres Philosophen nicht für eine blos vereinzelte Einmischung fremdartiger Elemente in das stoische System halten, sondern in dieser Anschliessung an Plato und Aristoteles kommt eine geschichtlich nicht unwichtige innere Umbildung des Stoicismus zum Vorschein. Dieses System hatte in seinem theoretischen Theile die platonisch-aristotelische Zweiheit von Form und Stoff, Geist und Materie, aufgehoben, und im Zusammenhang damit auch im Menschen jede Mehrheit der geistigen Kräfte geläugnet. Zugleich hatte es aber auf dem praktischen Gebiete eine Zurückziehung des Selbstbewusstseins aus der Aeusserlichkeit gefordert, und einen ethischen Dualismus begründet, wie ihn weder Plato noch Aristoteles gekannt hatte. Der Widerspruch dieser beiden Bestimmungen macht sich jetzt fühlbar, der moralische Dualismus, welcher die Grundrichtung der stoischen Philosophie bezeichnet, wirkt auf die theoretische Weltansicht zurück, und nöthigt die Stoiker, auch in dieser, zunächst wenigstens für ihren anthropologischen Theil, den Gegensatz der Principien wieder einzuführen; — denn dass es nicht sowohl die platonische Trichotomie von Vernunft, Muth und Begierde, als vielmehr die zweitheilige Unterscheidung des Vernünftigen und des Unvernünftigen in der menschlichen Seele ist, an der es dem Posidonius liegt, lässt sich unschwer bemerken [1]. Unser Philosoph selbst hat diesen Zusammenhang klar angedeutet, wenn er an seiner Lehre von den Affekten und ihrem Verhältniss zur Vernunft als ihren Hauptnutzen das rühmt, dass sie uns lehre, den Unterschied des Göttlichen und Vernünftigen in uns von dem Unvernünftigen und Thierischen zu erkennen, nur dem Dämon in uns, nicht dem Schlechten und Ungöttlichen zu folgen [2]. Hiemit ist nicht allein

καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζειν αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατὸν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς) ist nur eine formelle Erweiterung der älteren Bestimmungen. Ebenso ist die S. 214, 2, Schl. berührte Differenz mit Chrysippus hinsichtlich der Seelenkrankheiten ganz unerheblich.

1) Dieser Dualismus spricht sich auch in der Notiz bei Plut. utr. an. an corp. s. aegr. c. 6. (Fragm. S. 700) aus, dass Posid. alle menschlichen Thätigkeiten und Zustände in ψυχικὰ, σωματικὰ, σωματικὰ περὶ ψυχὴν und ψυχικὰ περὶ σῶμα getheilt habe.

2) Galen V, 6. S. 469: τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε

der psychologische Dualismus, welcher bei Posidonius den eigentlichen Kern der platonisirenden Trichotomie bildet, deutlich ausgesprochen, sondern es ist zugleich auch gesagt, dass dieser Dualismus dem Philosophen hauptsächlich desshalb nothwendig scheint, weil er die anthropologische Voraussetzung des ethischen Gegensatzes von Sinnlichkeit und Vernunft ist. Den ersten Ansatz zu dieser Wendung konnten wir schon bei Panätius in der Unterscheidung der ψυχὴ und der φύσις bemerken; in ihrer weiteren Entwicklung bei Epiktet und Antonin werden wir tiefer unten eine von den Erscheinungen finden, welche den Uebergang der Stoa zum Neuplatonismus vorbereiten. Die Psychologie des Posidonius erweist sich so als ein Glied eines grösseren geschichtlichen Zusammenhangs; dass sie für die spätere Auffassung der stoischen Lehre nicht ohne Bedeutung war, lässt sich auch aus der Angabe Galen's [1]) abnehmen, er habe unter den Stoikern seiner Zeit keinen getroffen, der auf die Bedenken des Posidonius gegen die altstoische Theorie zu antworten gewusst hätte [2]).

Posidonius ist der einzige von den Stoikern des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, über dessen philosophische Ansichten uns Näheres mitgetheilt wird. Die Verbreitung der Schule in diesem Zeitraum wird durch die grosse Zahl ihrer uns bekannten Mitglieder [3]) bezeugt; nur ein Theil dieser Männer scheint sich

ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. οἱ δὲ τοῦτο παριδόντες οὔτε ἐν τούτοις βελτιοῦσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν, οὔτ' ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ ὁμολογίας ὀρθοδοξοῦσιν. οὐ γὰρ βλέπουσιν ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς. Vgl. ebd. S. 470 f. und was oben, S. 517, 7, aus Klemens angeführt ist. Im Gegensatz zu der sittlichen Würde des Geistes nennt Posidonius bei Sen. ep. 92, 10 den Leib *inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis.*

1) A. a. O. IV, 5, Schl. S. 402 f.

2) In dem Vorstehenden ist nur herausgehoben, was Posidonius im Vergleich mit der älteren stoischen Lehre eigenthümlich ist; die Punkte, worin er als Zeuge für dieselbe angeführt wird, und als solcher auch in früheren Abschnitten dieser Schrift öfters genannt wurde, verzeichnet Bake; bei Demselben und vervollständigt bei Müller Fragm. Hist. gr. III, 252 ff. sind die geschichtlichen und geographischen Bruchstücke zu finden.

3) Ausser denen, welche schon S. 508 f. angeführt wurden, gehören hieher: A. Griechen: Dionysius, welchen Atticus in Athen hörte (Cic. Tusc. II, 11, 26), möglicherweise derselbe, dessen Diog. VI, 43. IX, 15 er-

aber überhaupt selbständig mit der Philosophie beschäftigt zu haben, und auch unter ihnen war schwerlich einer, der an wissen-

wähnt, vielleicht der Nachfolger des Mnesarchus (s. o. 508, 1) in der Leitung der athenischen Schule. (Zumpt, Abh. d. Berl. Akad. Hist.-phil. Kl. 1842, 105, schiebt zwischen beide Apollodorus Ephillus ein, dass diess aber wenigstens sehr unsicher ist, wurde schon S. 43 nachgewiesen.) Weiter die drei Schüler des Posidonius: Asklepiodotus (Sen. nat. qu. II, 26, 6. VI, 17, 3 u. ö.), Phanias (Diog. VII, 41) und Jason, der Sohn seiner Tochter, welcher nach ihm Vorstand der Schule in Rhodus war (Suid. u. d. W.); auch der Leonides, welchen Strabo XIV, 2, 13. S. 655 als einen Stoiker aus Rhodus bezeichnet, war vielleicht ein Schüler des Posidonius. Ferner die zwei Lehrer des jüngeren Cato: Athenodorus, mit dem Beinamen Kordylio, aus Tarsus, welchen Cato aus Pergamum nach Rom mitnahm und bis zu seinem Tod bei sich hatte (Strabo XIV, 5, 14. S. 674. Plut. Cato min. 10. 16), früher Vorsteher der pergamenischen Bibliothek, in der er zenonische Schriften willkührlich purificirte (Diog. VII, 34); und Antipater aus Tyrus (Plut. Cato 4. Strabo XVI, 2, 24. S. 757), ohne Zweifel derselbe, welcher nach Cic. Off. II, 24, 86 kurz vor Abfassung dieser Schrift in Athen starb, und wie es scheint gleichfalls über die Pflichten geschrieben hatte; eine Schrift von ihm περὶ κόσμου führt Diog. VII, 139 u. ö. an, wogegen von zwei andern (ebd. 150. 157) unsicher ist, welchem Antipater sie gehören. Etwas jünger scheint nach Strabo a. a. O. Apollonius aus Tyrus gewesen zu sein, von dem ebd. und bei Diog. VII, 1. 2. 6. 24, vielleicht auch bei Phot. Cod. 161. S. 104, b, 15, Schriften namhaft gemacht werden. Diodotus, welcher Cicero (um 85 v. Chr.) unterrichtete, auch später sein Hausgenosse war, zuletzt erblindet um 60 v. Chr. bei ihm starb und von ihm beerbt wurde (Cic. Brut. 90, 309. Acad. II, 36, 115. N. D. I, 3, 6. ad Div. XIII, 16. IX, 4. Tusc. V, 39, 113. ad Att. II, 20); einen Schüler von ihm, einen Freigelassenen Apollonius, nennt Cic. ad Div. XIII, 16. Apollonides, der Freund Cato's, welcher in seinen letzten Tagen um ihn war (Plut. Cato min. 65 f.). Athenodorus, der Sohn Sandon's, aus Tarsus oder der Nachbarschaft, vielleicht ein Schüler des Posidonius, der Lehrer des Kaisers Augustus, über den Strabo XIV, 5, 14. S. 674. Lucian Macrob. 21. 23. Dio Chrysost. or. 33, S. 24 R. Aelian. V. H. XII, 25. Plut. Apophthegm. reg. Cäs. Aug. 7. S. 207. qu. conv. II, 1, 13, 3. S. 634. Dio Cass. LII, 36. LVI, 43. Zosim. Hist. I, 6. Suid. Ἀθηνόδ. Näheres mittheilt. Vgl. Müller Fragm. Hist. gr. III, 485 f. Ob ihm oder einem andern Gleichnamigen (wie etwa dem obenerwähnten Lehrer Cato's) die Schriften und Aussprüche angehören, die von Athenodor angeführt werden, lässt sich bei den meisten nicht sicher ausmachen; doch ist es mir wahrscheinlich, dass bei Sen. tranqu. an. 3, 1—8. 7, 2. ep. 10, 5 unter dem Athenodorus ohne weitere Bezeichnung unser Athenodor verstanden ist, da dieser in jener Zeit doch wohl der in Rom bekannteste Mann dieses Namens war, und dass er gleichfalls derjenige ist, welcher über die aristotelischen Kategorieen geschrieben

schaftlicher Bedeutung mit Panätius und Posidonius zu vergleichen gewesen wäre. Um so mehr ist zu vermuthen, dass die meisten

hatte, und dem schon Cornutus in Einzelnem widersprach; Simpl. Categ. 5, α. 15, δ. 41, γ. (Schol. in Arist. 47, b, 20. 61, a, 25 f.) 32, ε. 47, ζ. Porph. ἐξήγ. 4, b. 21, b (Schol. in Arist. 48, b, 12. Prantl Gesch. d. Log. I, 538, 19). Einige Fragmente geschichtlichen und geographischen Inhalts stellt Müller a. a. O. zusammen. Welcher Athenodor bei Diog. III, 3. V, 36. VI, 81. IX, 42, und ob derselbe auch VII, 68. 121 gemeint ist, mag dahingestellt bleiben. Dagegen ist unser Athen. wohl der Athenodorus Calvus, welcher Cicero für seine Schrift von den Pflichten an die Hand gieng (Cic. ad Att. XVI, 11. 14). Derselben Zeit gehört Theo der Alexandriner an, der nach Suid. u. d. W. unter August lebte, einen Auszug aus Apollodor's Physik und eine Rhetorik schrieb. (Von zwei anderen Stoikern dieses Namens, dem Antiochener, dessen Suid. Θέων Σμυρν., und dem Tithoräer, dessen Diog. IX, 82 erwähnt, kennen wir die Zeit nicht, doch muss der letztere älter sein, als Aenesidem.) Zur stoischen Schule rechnet sich endlich auch Strabo, der bekannte Geograph, welcher um 60—54 v. Chr. (so Clinton F. Hellen. III, 581 [553] auf Grund seiner eigenen Angaben X, 4, 10. XII, 3, 33. S. 477 f. 557) zu Amasea in Pontus (Strabo XII, 3, 15. 39. S. 547. 561) geboren, unter August und Tiber in Rom lebte (am Schluss seines 6ten Buchs nennt er Tiberius als den gegenwärtigen Herrscher, und Germanicus als dessen Sohn, diese Stelle muss demnach zwischen 14 u. 19 n. Chr. niedergeschrieben sein). Als Stoiker verräth er sich nicht allein durch Aeusserungen, wie I, 1, 1. S. 2 (die stoische Definition der Philosophie) I, 2, 2. S. 15, sondern er nennt auch I, 2, 34. S. 41 und XVI, 4, 27. S. 784 Zeno ὁ ἡμέτερος. Vgl. S. 514, 2. Indessen hatte er auch den Peripatetiker Xenarchus gehört (XIV, 4, 4. S. 670), und den noch angeseheneren Boëthus entweder zum Mitschüler oder wahrscheinlicher (denn das συνεφιλοσοφήσαμεν XVI, 2, 24. S. 757 erlaubt auch diese Deutung) gleichfalls zum Lehrer gehabt. (Von einem dritten Lehrer, Aristodemus, sagt er XIV, 1, 48. S. 650 nicht, worin ihn dieser unterrichtete, und welcher Schule er angehörte.) — B. Unter den Römern dieser Zeit kennen wir als Anhänger der stoischen Lehre: Q. Lucilius Balbus, den Cic. N. D. I, 6, 15 als einen ausgezeichneten Stoiker rühmt, und dem er im zweiten Buch dieser Schrift die Vertretung der stoischen Schule übertragen hat. M. Porcius Cato Uticensis, schon von Cic. Parad. Proöm. 2 als *perfectus Stoicus*, Brut. 31, 118 als *perfectissimus Stoicus* bezeichnet, und pro Mur. 29, 61 wegen der stoischen Schroffheiten angegriffen, De Finibus Wortführer seiner Schule, deren Schriften er (III, 2, 7) eifrig studirt, nach seinem Tode eines der stoischen Ideale (s. o. 234, 6). Seine Lehrer Antipater und Athenodorus und sein Freund Apollonides sind uns vorhin vorgekommen. Ueber seinen Stoicismus s. m. auch Plin. H. nat. VII, 30, 113. XXXIV, 8, 92. M. Favonius, ein leidenschaftlicher Bewunderer Cato's, über den Plut. Brut. 34. Cato min. 32. 46. Cäsar 21. Pomp. 73. Sueton. Octav. 13. Valer. Max. II, 10, 8. Dio Cass. XXXVIII, 7. XXXIX, 14 zu

derselben der Richtung folgten, welche jene der stoischen Schule gegeben hatten, dass mithin diese Schule überhaupt um jene Zeit zwar im Ganzen an der Lehre des Zeno und Chrysippus festhielt, aber doch fremdartige Elemente weniger streng, als früher, abwehrte, und theils in ihrer gelehrten Thätigkeit, theils in der praktischen Anwendung ihrer Grundsätze sich mit anderen Schulen vielfach friedlich berührte.

3. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr.

Noch entschiedener hat sich aber diese Annäherung und theilweise Verschmelzung der philosophischen Schulen, wie bemerkt, in der Akademie vollzogen. Es ist schon früher gezeigt worden, wie kräftig hier dem Eklekticismus theils durch die akademische Skepsis selbst, theils durch die mit ihr verknüpfte Theorie der Wahrscheinlichkeit vorgearbeitet war, und wie desshalb einzelne Spuren dieser Denkweise schon unter den ersten Schülern des Karneades hervortreten [1]. Bestimmter entwickelt sie sich seit dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts durch Philo und Antiochus.

Philo [2], durch seine Geburt dem thessalischen Larissa angehörig [3], war der Schüler und Nachfolger des Klitomachus in Athen [4]. Im mithridatischen Kriege flüchtete er sich mit anderen römisch Gesinnten nach Rom [5], und er erwarb sich hier als Leh-

vergleichen ist. Von Anderen, welche auch bisweilen den Stoikern zugezählt werden, wie Varro und Brutus, wird später zu sprechen sein.

1) S. 480, 1. 484 f.

2) C. F. Hermann De Philone Larissæo. Gött. 1851. Ders. De Philone Lariss. disputatio altera. Ebd. 1855. Krische über Cicero's Akademika. Göttinger Studien II, 126—200. 1845.

3) Stob. Ekl. II, 38.

4) Cic. Acad. II, 6, 17: *Clitomacho Philo vester operam multos annos dedit.* Plut. Cic. 3. Stob. a. a. O. Dass er ihm als Schulvorstand folgte, sagt Eus. pr. ev. XIV, 8, 9 (nach Numenius); dass er der bedeutendste Akademiker seiner Zeit war, Cic. Brut. 89, 306 *(princeps Academiae).* Acad. II, 6, 17 *(Philone autem vivo patrocinium Academiae non defuit).* In Athen war Antiochus sein Schüler (s. u.). Neben der Philosophie lehrte er auch mit Eifer Rhetorik (Cic. De orat. III, 28, 110).

5) Cic. Brut. 89, 306. Ueber seine dortige Lehrthätigkeit in Philosophie und Rhetorik Tusc. II, 3, 9. 11, 26.

rer und als Mensch grosse Achtung [1]; durch ihn wurde Cicero für die Lehre der neuen Akademie, so wie Philo dieselbe aufgefasst hatte, gewonnen [2]. Ob er wieder nach Athen zurückkehrte, erfahren wir nicht; jedenfalls scheint er aber die römische Reise nicht lange überlebt zu haben [3]. Als Philosoph hatte er, wie erzählt wird, zuerst die Lehre des Karneades ihrem ganzen Inhalt nach eifrig vertreten; in der Folge jedoch war er an derselben irre geworden, und ohne sie ausdrücklich aufzugeben, suchte er doch eine grössere Festigkeit der Ueberzeugung, als die Grundsätze seiner Vorgänger zuliessen [4]. War es auch an sich nicht gegen den Sinn der Skepsis, wenn er die Philosophie unter den praktischen Gesichtspunkt stellte [5], so erhält doch diese Betrachtungsweise bei ihm eine Wendung, welche über dieselbe hinausführte: es genügt ihm nicht, wie einem Pyrrho, durch Zerstörung des Dogmatismus die Hindernisse wegzuräumen, mit deren Entfernung jenem zufolge die Glückseligkeit von selbst eintritt, sondern er findet hiefür eine eingehende Anweisung zum rechten

1) Plut. Cic. 3: Φίλωνος διήκουσε τοῦ ἐξ Ἀκαδημίας, ὃν μάλιστα Ῥωμαῖοι τῶν Κλειτομάχου συνήθων καὶ διὰ τὸν λόγον ἐθαύμασαν καὶ διὰ τὸν τρόπον ἠγάπησαν. Cic. Acad. I, 4, 13: *Philo, magnus vir.* Vgl. folg. Anm., auch Stob. Ekl. II, 40.

2) Plut. a. a. O. Cic. Tusc. a. a. O. N. D. I, 7, 16. Brut. a. a. O. *totum ei me tradidi.*

3) Der mithridatische Krieg brach 88 v. Chr. aus, und wahrscheinlich kam Philo gleich am Anfang desselben nach Rom. Nachher hören wir noch von einer Schrift, die er verfasst hatte, während Antiochus mit Lucullus in Alexandrien war (Cic. Acad. II, 4, 11); was nach Zumpt (Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 67) in's Jahr 84, nach Hermann a. a. O. I, 4 u. A. in's Jahr 87 fallen würde. Als Cicero 79 v. Chr. nach Athen kam, kann er nicht dort gewesen sein, da er sonst bei Plut. Cic. 4. Cic. Brut. 91, 315. Fin. V, 1, 1 erwähnt sein würde; ob er nun in Rom geblieben, oder, was mir wahrscheinlicher ist, nicht mehr am Leben war.

4) Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 9, 1: beim Beginn seiner Lehrthätigkeit warf sich Philo voll Eifers in die Vertheidigung der akademischen Lehre, καὶ τὰ δεδογμένα τῷ Κλειτομάχῳ ηὖξε καὶ τοῖς Στωικοῖς ἐκορύσσετο νώροπι χαλκῷ. Späterhin jedoch οὐδὲν μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ ἐνόει, ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία. πολλὴν δῆτ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ἐπεθύμει, εὖ οἶσθ' ὅτι, τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν, ἵνα μὴ ἐδόκει μετὰ νῶτα βαλὼν αὐτὸς ἑκὼν φεύγειν. Dass sich Philo anfangs unbedingter, als früher, zur akademischen Skepsis bekannt hatte, folgt auch aus Cic. Acad. II, 4, 11 f. s. u. 526, 2.

5) Denn dasselbe hatte schon Pyrrho gethan; s. S. 442, 1.

Verhalten nothwendig. Der Philosoph, sagt er, sei einem Arzte zu vergleichen: wie für diesen die Gesundheit, so sei für jenen die Glückseligkeit der Endzweck seiner ganzen Thätigkeit [1]; und aus dieser Zweckbestimmung leitet er die sechs Theile der Philosophie ab, welche er nach Stobäus annahm [2], und in denen er selbst die Ethik ihrem ganzen Umfang nach behandelte [3]. Wo das Interesse für systematische Lehrbildung, wenn auch zunächst nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, so stark war, da musste nothwendig auch der Glaube an die Möglichkeit des

1) Stob. Ekl. II, 40 f.: ἐοικέναι δέ φησι τὸν φιλόσοφον ἰατρῷ καὶ γὰρ τῇ ἰατρικῇ σπουδὴ πᾶσα περὶ τὸ τέλος, τοῦτο δ' ἦν ὑγίεια, καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν.

2) Es sind diess die folgenden. Das erste, was noththue, sagt er, sei diess, dass der Kranke bewogen werde, sich der ärztlichen Behandlung zu unterwerfen, und dass entgegenstehende Rathschläge bekämpft werden — der λόγος προτρεπτικὸς (παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν), welcher theils den Werth der Tugend (oder vielleicht richtiger: der Philosophie) nachzuweisen, theils die Anschuldigungen gegen die Philosophie zu widerlegen habe. (Diesem philonischen προτρεπτικὸς war vielleicht, wie Krische a. a. O. S. 191. Hermann I, 6. II, 7 vermuthet, Cicero's Hortensius nachgebildet.) Sei diess erreicht, so müssen, zweitens, die Heilmittel in Anwendung gebracht werden, indem theils die falschen und schädlichen Meinungen entfernt, theils richtige mitgetheilt werden — ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος. Das Dritte ist der λόγος περὶ τελῶν. (In diesem Theil der philonischen Ethik vermuthet Hermann II, 7 die Quelle des 4ten Buchs von Cicero's Schrift De Finibus; es lässt sich diess aber nicht allein nicht beweisen, sondern es ist auch nicht wahrscheinlich, dass schon Philo, und nicht erst Antiochus, behauptet hat, die stoische Ethik stimme mit der akademisch-peripatetischen in allem Wesentlichen so vollständig überein, dass Zeno keinen Grund gehabt habe, sich von der Akademie zu trennen.) Der vierte Theil handelt περὶ βίων, und soll die θεωρήματα δι' ὧν ἡ φυλακὴ γενήσεται τοῦ τέλους, zunächst für das Verhalten der Einzelnen aufstellen. Die gleiche Aufgabe hat in Betreff des Gemeinwesens der fünfte Theil, der πολιτικός. Um endlich neben den Weisen auch für die μέσως διακείμενοι ἄνθρωποι zu sorgen, welche den grundsätzlichen Untersuchungen nicht zu folgen vermögen, ist als Sechstes der ὑποθετικὸς λόγος nöthig, der die Ergebnisse der Ethik in Regeln für die einzelnen Fälle ausmünzt.

3) Diess erhellt deutlich aus den Schlussworten des Stobäus S. 46 (oder seiner Quelle): οὕτως μὲν οὖν ἡ Φίλωνος ἔχει διαίρεσις. ἐγὼ δ' εἰ μὲν ἀργοτέρως διεκείμην, ἀρκεσθεὶς ἂν αὐτῇ συνεῖρον ἤδη τὰ περὶ τῶν ἀρεσκόντων, τῇ τῆς ἑξαμερείας ἐπικουφιζόμενος περιγραφῇ u. s. w. Wer vollends der ebenbesprochenen Vermuthung Hermann's über Fin. V beitritt, der hat um so weniger das Recht, es (mit Demselben II, 5) zu bestreiten.

wissenschaftlichen Erkennens verstärkt, die Neigung zur Skepsis geschwächt werden [1]); und so sehen wir denn auch wirklich, dass Philo von dem Standpunkt, welcher die Möglichkeit des Wissens einfach bestritten hatte, zurücktrat. Die stoische Erkenntnisstheorie konnte er sich allerdings nicht aneignen: gegen die Lehre von der begrifflichen Vorstellung machte er mit Karneades geltend, dass es keine Vorstellung gebe, die so beschaffen sei, wie eine falsche nicht beschaffen sein könne [2]); und die Wahrheit der Sinnesempfindung, von welcher die Stoiker in letzter Beziehung alle Vorstellungen herleiteten, bestritt er mit allen jenen Gründen, welche ihm seine akademischen Vorgänger an die Hand gaben [3]). Und so wenig er sich mit den Gegnern der bisherigen akademischen Lehre vertragen wollte, ebensowenig wollte er sich von dieser Lehre selbst lossagen; als vielmehr sein Schüler Antiochus den Satz aufstellte, dass die akademische Schule seit Arcesi-

1) Auch diesen Zusammenhang läugnet zwar Hermann a. a. O.; allein wenn wir doch (aus Stob. a. a. O.) wissen, dass Philo den letzten Zweck der Philosophie in die Glückseligkeit setzte, und dass er diese durch richtige sittliche Ansichten (ὑγιῶς ἔχουσαι δόξαι, θεωρήματα ἐπὶ βίου), ja durch ein ganzes Lehrgebäude solcher Ansichten, bedingt glaubte, so lässt sich die Folgerung gar nicht ablehnen, dass er richtige Ansichten auch für möglich halten musste, und mithin wenigstens für das praktische Gebiet den Standpunkt des reinen Zweifels nicht festhalten, und sich auch nicht mit einer blossen Wahrscheinlichkeit begnügen konnte; und der Augenschein zeigt ja auch, dass er diess nicht gethan hat.

2) Cic. Acad. II, 6, 18: *cum enim ita negaret, quicquam esse, quod comprehendi posset, ... si illud esset sicut Zeno definiret* (s. o. S. 75, 2), *tale visum visum igitur inpressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset hoc cum infirmat tollitque Philo, judicium tollit incogniti et cogniti.* Das heisst aber nicht, wie Hermann II, 11 erklärt, Philo habe behauptet, selbst wenn es ein *visum*, wie das von Zeno geforderte, gäbe, wäre doch keine *comprehensio* möglich; sondern vielmehr: wenn das Begreifliche ein *visum inpressum* u. s. w. sein solle, so gebe es kein Begreifliches — das Gleiche, was auch Sext. Pyrrh. I, 235 (s. u. 526, 3) sagt. Ueber die entsprechenden Sätze des Karneades s. m. S. 457 f.

3) Sind wir auch hierüber nicht direkt unterrichtet, so folgt es doch mit grosser Wahrscheinlichkeit aus dem, was sich über den Inhalt des verlorenen ersten Buchs von Cicero's Academica priora und des entsprechenden zweiten der Academica posteriora theils aus Acad. II, 25, 79, theils aus den erhaltenen Bruchstücken bei Nonius abnehmen lässt (m. vgl. die Nachweisungen von Krische a. a. O. S. 154 f. 182 f. Hermann II, 10).

laus ihrer ursprünglichen Richtung untreu geworden sei, und dass man desshalb von der neuen Akademie zur alten zurückkehren müsse, erhob Philo gegen diese Forderung, wie gegen jene Behauptung, den lebhaftesten Widerspruch: die neue Akademie, versicherte er, sei von der älteren nicht verschieden, und es könne sich nicht darum handeln, jene zu dieser zurückzuführen, sondern einzig und allein darum, die eine ächt akademische Ansicht festzuhalten [1]. Aber wenn wir näher zusehen, so wird diese Uebereinstimmung der neuen Akademie mit Plato, wie die Philo's mit der neuen Akademie, nur durch eine Erschleichung erreicht, welche schon seine Zeitgenossen zu rügen nicht verfehlt haben [2]. Die Skepsis, glaubte Philo, sei zwar den Stoikern gegenüber vollkommen begründet, denn die begriffliche Vorstellung, welche sie zum Kriterium gemacht hatten, sei als solches nicht zu brauchen; aber an sich selbst seien die Dinge nicht unerkennbar [3]; und im Zusammenhang damit behauptete er, die akademische Skepsis sei auch von Anfang an nur in diesem Sinne

1) Cic. Acad. I, 4, 13: *Antiochi magister Philo . . . negat in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse, erroremque eorum, qui ita putarunt* (wie Antiochus s. u.), *coarguit.* Das Gleiche behauptet dann Cicero, als Anhänger der philonischen Lehre (zu der neuen Akademie hat er sich im unmittelbar Vorangehenden bekannt), c. 12, 46. Nur auf diesen Gegensatz bezieht es sich auch, wenn Cic. Acad. II, 6, 17 sagt: *Philone autem vivo patrocinium Academiae non defuit:* die Akademie, welche er vertheidigt, ist die neue, die des Klitomachus und Karneades, welche er gegen Antiochus in Schutz nimmt. Vgl. Augustin c. Acad. III, 18, 41: *huic* (Antiochus) *arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moreretur, et omnes ejus reliquias Tullius noster oppressit.* Aus Philo stammt wohl auch die Ausführung Cicero's b. Augustin. III, 7, 15 über den Vorzug der akademischen Schule vor allen andern.

2) Als Philo's Schrift in die Hände des Antiochus gekommen sei (erzählt Cic. Acad. II, 4, 11) sei dieser ganz stutzig geworden, und habe Philo's und Klitomachus' vieljährigen Schüler, Heraklit von Tyrus, gefragt, *viderenturne illa Philonis, aut ea num vel e Philone vel ex ullo Academico audivisset aliquando?* was auch dieser verneint habe. Ebd. wird Philo's Behauptung über die Lehre der (neueren) Akademie als Unwahrheit bezeichnet, und dieser Vorwurf 6, 18 wiederholt.

3) Sext. Pyrrh. I, 235: οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά. Doch muss hiebei der Ausdruck καταληπτὸς in etwas weiterem Sinn genommen werden; vgl. S. 528, 1.

gemeint gewesen: es sei nicht ihre Absicht, alle und jede Erkennbarkeit der Dinge zu läugnen [1], sondern nur im Gegensatz gegen die Stoiker, und mit Beziehung auf die stoischen Kriterien, habe sie dieselbe geläugnet [2], dabei aber als esoterische Lehre ihrer Schule den ächten Platonismus sich vorbehalten [3]. Nachdem nun die Gefahr von den Stoikern nicht mehr so dringend erschien, fand er es jetzt an der Zeit, auf den ursprünglichen Besitzstand der platonischen Schule zurückzugehen [4]; nur dass er natürlich in dieser Wiederherstellung des Alten nicht ein Aufgeben der von der neueren Akademie eingeschlagenen Richtung sehen konnte, da ja diese den ursprünglichen Platonismus gar nicht verlassen haben sollte [5]. Fragen wir nun aber, worin denn dieser ächte Platonismus bestehen sollte, so lautet die Antwort nicht sehr befriedigend. Einerseits läugnete Philo, in Uebereinstimmung mit seinen neuakademischen Vorgängern, die Möglichkeit eines vollkommenen Wissens, eines Begreifens, nicht blos mit der Beschränkung auf die stoische Erkenntnisstheorie, sondern ganz

1) Cic. Acad. II, 4, 12: Die Ausführungen des Antiochus gegen Philo wolle er übergehen, *minus enim acer adversarius est is, qui ista, quae sunt heri defensa* (die reine, karneadeïsche Skepsis, deren Vertreter in der ersten Ausgabe der Academica Catulus war), *negat Academicos omnino dicere;* vgl. ebd. 6, 18.

2) So wird die Entstehung und Abzweckung der akademischen Skepsis bei Augustin c. Acad. II, 6, 14 dargestellt, dem diese Auffassung ohne Zweifel durch Cicero's Vermittlung aus Philo zukam. Vgl. vorl. Anm.

3) Diese Behauptung begegnet uns öfters (s. o. 450, 2); dass sie in letzter Beziehung von Philo herstammt, wird theils durch ihren Zusammenhang mit allen übrigen Voraussetzungen desselben, theils dadurch wahrscheinlich, dass sie sich nicht allein bei August. c. Acad. III, 17, 38. 18, 40 findet, sondern dieser sich auch c. 20, 43 dafür ausdrücklich auf Cicero beruft.

4) August. III, 18, 41 (gewiss nach Cicero): *Antiochus Philonis auditor, hominis quantum arbitror circumspectissimi, qui jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare* (da er die Feinde im Rückzug sah, hatte er die Thore der von ihnen belagerten Stadt wieder zu öffnen und die durch den Krieg unterbrochene frühere Ordnung wiederherzustellen angefangen).

4) Insofern kann Plut. Luc. 42. Brut. 2 Philo den Vorsteher der neuen, Antiochus den der alten Akademie nennen, und ebenso Cicero Acad. I, 4, 13. II, 22, 70 Antiochus als denjenigen bezeichnen, welcher durch die Erneuerung der alten Akademie von Philo abfiel, während er selbst umgekehrt in seinem Rücktritt von Antiochus zu Philo ein *remigrare in novam domum e vetere* sieht.

allgemein, indem er mit jenen ein sicheres Merkmal zur Unterscheidung von wahr und falsch vermisste [1]. Nichtsdestoweniger wollte er aber doch nicht auf alle Sicherheit der Ueberzeugung verzichten, und nicht einräumen, dass mit der Begreiflichkeit der Dinge alles Wissen überhaupt stehe und falle. Zwischen ungewiss und unbegreiflich, meinte er, sei ein grosser Unterschied; wer die Dinge für unbegreiflich halte, müsse darum noch lange nicht behaupten, dass sich gar keine Gewissheit erreichen lasse; es gebe eine Augenscheinlichkeit, die doch noch etwas anderes sei, als ein Begreifen, eine der Seele eingeprägte Wahrheit, an die wir uns halten, wenn wir sie auch nicht zu begreifen im Stande seien [2]. Wie wir von dieser Wahrheit Kunde erhalten, scheint Philo nicht näher angegeben, und namentlich darüber sich nicht erklärt zu haben, welcher Antheil bei der Bildung augenscheinlicher Ueberzeugungen einerseits den Sinnen, andererseits der Vernunft zukomme [3]; aber wenn er von einer Wahrheit sprach,

1) Diess erhellt deutlich aus Cic. Acad. II, 22, 69. Nachdem Cicero, als Philoneer, den Satz: *nihil esse, quod percipi possit*, mit dem alten skeptischen Grunde, der Unauffindbarkeit eines Kriteriums zur Unterscheidung des Wahren und Falschen, vertheidigt hat, fährt er hier fort: *sed prius pauca cum Antiocho, qui haec ipsa, quae a me defenduntur, et didicit apud Philonem tam diu, ut constaret diutius didicisse neminem, et scripsit de his rebus acutissime; et idem haec non acrius accusavit in senectute quam antea defensitaverat. . . . quis enim iste dies inluxerit, quaero, qui illi ostenderit eam, quam multos annos esse negitavisset, veri et falsi notam?* Vgl. folg. Anm.

2) Auf Philo scheint sich zu beziehen, was der Vertreter des Antiochus bei Cic. Acad. II, 10, 32 sagt, nachdem er vorher von der absoluten Skepsis der neueren Akademie gesprochen hat: *alii autem elegantius, qui etiam queruntur, quod eos insimulemus omnia incerta dicere, quantumque intersit inter incertum et id, quod percipi non possit, docere conantur atque distinguere.* Jedenfalls aber muss auf ihn gehen, was c. 11, 34 beigefügt wird: *simili in errore versantur, cum convitio veritatis coacti perspicua* (= ἐναργὲς, ἐνάργεια) *a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui, verum illud quidem inpressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac conprendi posse.* Karneades und Klitomachus, welche unserem Wissen im besten Fall einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zugestehen, können sich noch nicht so ausgesprochen haben.

3) Man müsste wenigstens in diesem Fall erwarten, dass seine Bestimmungen darüber in den gegen ihn gerichteten ciceronischen Erörterungen berührt würden.

die der Seele eingeprägt sei [1], so können wir kaum an etwas anderes denken, als an jenes unmittelbare Wissen, welches bei seinem Schüler Cicero, wie wir finden werden, eine so grosse Rolle spielt. Wenn er sich aber dabei doch nicht getraute, diesem Wissen die volle Sicherheit des begrifflichen Erkennens zuzuschreiben, und desshalb in der Augenscheinlichkeit eine Art der Ueberzeugung aufstellte, deren Sicherheit über die blosse Wahrscheinlichkeit hinausgehen, aber die unbedingte Gewissheit des Begriffs nicht erreichen sollte, so ist diess für die Mittelstellung unseres Philosophen zwischen Karneades und Antiochus sehr bezeichnend [2], und es war insofern nicht ohne Grund, wenn Philo als der Stifter der vierten Akademie sowohl von seinen Vorgängern, als von seinem Nachfolger unterschieden wird [3]; wie anderntheils eben diese Bezeichnung uns mit zum Beweis für die Ansicht dient, dass zwischen der Lehre Philo's und der des Karneades wirklich ein erheblicher Unterschied stattgefunden habe. Jenes unmittelbar Gewisse mochte nun Philo, wie Cicero nach ihm, vor Allem in den Aussagen des sittlichen Bewusstseins suchen, und so konnte ihm seine Erkenntnisstheorie als Grundlage für die praktische Philosophie dienen, deren Bedürfniss seinerseits schon bei ihrer Entstehung von maassgebendem Einfluss gewesen zu sein scheint [4]. Aber an sich selbst war Philo's wissenschaftliche Stellung für die Dauer nicht haltbar. Wer eine Gewissheit annahm, wie sie Philo durch seine Lehre vom Augenscheinlichen

1) Eine Bestimmung, auf deren Bedeutung Hermann II, 13 mit Grund aufmerksam macht.

2) Dieses Urtheil glaube ich trotz Hermann's Widerspruch, a. a. O. II, 13, aufrechthalten zu sollen; denn dass Philo's *perspicuitas* mit der unbedingten Sicherheit, welche nach Plato der Anschauung der Ideen beiwohnt, zusammenfalle, und das begriffliche Wissen der Stoiker an Wahrheit übertreffe, kann ich nicht zugeben. Wäre diess Philo's Meinung gewesen, so hätte er unmöglich allgemein, wie er es gethan hat (s. S. 528, 1. 525, 2), behaupten können, es gebe keine *nota veri et falsi, nihil esse quod percipi possit;* wenn er vielmehr auch an der stoischen φαντασία καταληπτική die Merkmale der wahren Erkenntniss, und ebendamit die *nota veri et falsi* vermisste, so hätte er dieselben nur um so mehr an demjenigen Wissen, dem er jene unbedingte Sicherheit beilegte, aufzeigen müssen.

3) Vgl. S. 480, 1.

4) S. S. 524 f.

behauptete, der konnte nicht ohne Widerspruch läugnen, dass es uns an jedem sicheren Merkmal zur Unterscheidung des Wahren und Falschen fehle, er durfte sich überhaupt nicht länger zu den Grundsätzen der neueren Akademie bekennen; wer umgekehrt diess that, der konnte folgerichtig nicht über die Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades hinausgehen. Wusste man sich daher bei der letzteren nicht mehr zu beruhigen, so blieb nur übrig, mit dem ganzen Standpunkt der neuakademischen Skepsis zu brechen, und die Befähigung zur Erkenntniss der Wahrheit für das menschliche Denken auf's Neue in Anspruch zu nehmen. Diesen weiteren Schritt that Antiochus [1]) aus Askalon [2]).

Dieser Philosoph hatte lange Zeit den Unterricht Philo's genossen, und war selbst schon in Schriften für die akademische Skepsis aufgetreten, als er an derselben irre zu werden begann [3]). Zu dieser Wendung mag aber doch bei ihm der Umstand wesentlich beigetragen haben, dass er neben Philo auch den Stoiker Mnesarchus gehört hatte [4]), welcher als Schüler des Panätius zwar die neuakademischen Zweifel bekämpft, zugleich aber jener Verschmelzung des Stoicismus mit der platonischen Lehre, die sich in der Folge bei Antiochus vollzog, vorgearbeitet haben wird. Mit Philo scheint auch Antiochus im mithridatischen Kriege nach Rom gekommen zu sein, und hier die Bekanntschaft des Lucullus gemacht zu haben, in dessen Begleitung wir ihn bald nachher zu Alexandria treffen [5]); und jetzt erst kam es zwischen ihm und Philo zum offenen Bruche [6]). In der Folge stand er an der Spitze

1) D'Allemand De Antiocho Ascalonita. Marb. 1856. Krische Gött. Stud. II, 160—170.

2) Strabo XVI, 2, 29. S. 759. Plut. Luc. 42. Cic. 4. Brut. 2. Aelian V. H. XII, 25. Ἀσκαλωνίτης ist sein gewöhnlichster Beiname.

3) S. o. 526, 1. 527, 4. 528, 1. Cic. Acad. II, 2, 4. 19, 63.

4) Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 9, 2. Augustin. c. Acad. III, 18, 41, ohne Zweifel nach Cicero, vgl. Cic. Acad. II, 22, 69: *quid? eum Mnesarchi poenitebat? quid? Dardani? qui erant Athenis tum principes Stoicorum.* Doch habe er sich erst später von Philo getrennt. Ueber Mnesarchus s. m. S. 508, 1.

5) Cic. Acad. II, 4, 11 s. o. 523, 3; ebd. 2, 4. 19, 61.

6) Nach Cic. a. a. O. bekam Ant. in Alexandrien zuerst die Schrift Philo's zu sehen, worin dieser Ansichten vortrug, welche jener mit der ihm bekannten Lehre Philo's so wenig zusammenzureimen wusste, dass er kaum an die Aechtheit der Schrift glauben wollte (s. o. 526, 2), und diess veranlasste Antiochus

der platonischen Schule in Athen, wo Cicero (79/8 v. Chr.) ein Halbjahr lang sein Schüler war [1]). Etwa zehn Jahre später starb er [2]).

Durch Antiochus ist nun die Akademie von der skeptischen Richtung, welcher sie sich seit Arcesilaus ergeben hatte, so entschieden abgelenkt worden, dass sie im Ganzen genommen nie wieder zu derselben zurückkehrte; und er wird desshalb als der Stifter der fünften Akademie bezeichnet [3]). Seit er sich von der Skepsis des Karneades losgesagt hatte, machte er ihre Bestreitung zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe [4]). Der Skeptiker hebt, wie Antiochus glaubt, mit der Gewissheit auch die von ihm selbst behauptete Wahrscheinlichkeit auf, denn wenn sich das Wahre nicht als solches erkennen lässt, so lässt sich auch nicht sagen, dass etwas wahr zu sein scheine [5]); er widerspricht ebendamit nicht

zu einer Gegenschrift, Sosus (über die auch Nat. De I, 7, 16), auf welche Philo wieder geantwortet zu haben scheint (s. o. 526, 1). Bezog sich nun auch die Verwunderung des Antiochus zunächst auf Philo's Behauptung von der Identität der alten und neuern Akademie, der philonischen und karneadeïschen Lehre, so muss doch seine Schrift jene ganze Bestreitung der akademischen Skepsis enthalten haben, welche Cicero Acad. II, 5 ff. den Lucullus, angeblich aus mündlichen Vorträgen des Antiochus (s. 5, 12. 19, 61), mittheilen lässt. Vgl. Krische a. a. O. 168 ff. Von der zweiten Bearbeitung der Academica sagt Cic. ad Att. XIII, 19 ausdrücklich: *quae erant contra* ἀκαταληψίαν *praeclare collecta ab Antiocho, Varroni dedi;* Varro war aber in derselben an die Stelle des Lucullus getreten.

1) Plut. Cic. 4. Cic. Fin. V, 1, 1. Brut. 91, 315 vgl. Acad. I, 4, 13. II, 35, 113. Legg. I, 21, 54. Auch Atticus hatte ihn hier kennen gelernt; Legg. a. a. O.

2) Wir sehen diess aus Cic. Acad. II, 2, 4, und bestimmter aus c. 19, 61: *haec Antiochus fere et Alexandreae tum et multis annis post multo etiam adseverantius, in Syria cum esset mecum, paulo ante quam est mortuus*, vgl. m. Plut. Luc. 28, wornach Antiochus der Schlacht bei Tigranocerta, vielleicht als Augenzeuge, erwähnt hatte. Da diese Schlacht d. 6. Oktbr. 685 a. u. c. (69 v. Chr.) stattfand, muss Antiochus mindestens bis in's folgende Jahr gelebt haben. Dagegen hörte Brutus einige Jahre später nicht mehr Antiochus, sondern seinen Bruder Aristus, in Athen (Cic. Brut. 97, 332, womit Tusc. V, 8, 21 nicht streitet). Genauere Zeitbestimmungen über das Leben des Antiochus sind uns nicht möglich.

3) S. o. 480, 1.

4) Vgl. Cic. Acad. II, 6, 12. Augustin. c. Acad. II, 6, 15: *nihil tamen magis defendebat, quam verum percipere posse sapientem.*

5) Cic. Acad. II, 11, 33. 36. 17, 54 18, 59. 34, 109.

allein dem natürlichen Bedürfniss nach Erkenntniss [1], sondern er macht auch alles Handeln unmöglich; denn die Auskunft, dass wir auch ohne Wissen und Beistimmung doch im Handeln der Wahrscheinlichkeit folgen können, liess Antiochus so wenig, als Chrysipp, gelten, theils weil es, nach dem eben Bemerkten, ohne Wahrheit auch keine Wahrscheinlichkeit gebe, theils weil es unmöglich sei, ohne Beistimmung und Ueberzeugung zu handeln, oder andererseits dem Augenscheinlichen, dessen Möglichkeit ein Theil der Gegner zugab [2], nicht beizupflichten [3]. Gerade dieses praktische Interesse ist aber auch für ihn von dem entscheidendsten Gewicht: die Betrachtung der Tugend ist, wie es bei Cicero heisst, der stärkste Beweis für die Möglichkeit des Wissens, denn wie sollte der Tugendhafte seiner Pflichterfüllung ein Opfer bringen, wenn er keine feste und unumstössliche Ueberzeugung hätte, wie wäre überhaupt eine Lebensweisheit möglich, wenn der Zweck und die Aufgabe des Lebens unerkennbar wäre? [4] Doch glaubt er seinen Gegnern auch auf dem theoretischen Gebiete gewachsen zu sein. Der ganze Streit dreht sich hier um die Behauptung, gegen welche Karneades seine Angriffe vorzugsweise gerichtet hatte, dass die wahren Vorstellungen Merkmale an sich haben, an denen sie sich von den falschen mit Sicherheit unterscheiden lassen [5]. Hiegegen hatten nun die Skeptiker zunächst die verschiedenen Fälle von Sinnestäuschungen und ähnlichen Irrthümern geltend gemacht. Das Vorkommen dieser Irrthümer will Antiochus nicht läugnen, aber darum sind, wie er glaubt, die Aussprüche der Sinne noch lange nicht zu verwerfen, sondern nur das folgt, dass die Sinne gesund sein müssen, dass alle Hindernisse der richtigen Beobachtung zu entfernen, alle Vorsichtsmaassregeln zu befolgen sind, wenn das Zeugniss der Sinne Gültigkeit haben soll [6]. An sich selbst sind die Sinne für uns eine Quelle

1) A. a. O. 10, 30 f.

2) S. o. 528, 2.

3) A. a. O. 8, 24. 10, 32. 12, 37 ff.

4) A. a. O. 8, 23 vgl. 9, 27.

5) S. S. 457 ff. und Cic. Acad. II, 6, 18. 13, 40. In der ersten von diesen Stellen sagt Lucullus mit Beziehung auf Philo's Einwendungen gegen die begriffliche Vorstellung (s. o. 525, 2): *omnis oratio contra Academiam suscipitur a nobis, ut retineamus eam definitionem, quam Philo voluit evertere.*

6) A. a. O. 7, 19 f.

wahrer Vorstellungen, denn wenn die Empfindung auch zunächst nur eine in uns selbst vorgehende Veränderung ist, so offenbart sie uns doch zugleich auch dasjenige, durch welches diese Veränderung bewirkt wird [1]. Ebenso müssen wir, wie Antiochus freilich leicht genug sagt, auch den allgemeinen Begriffen ihre Wahrheit zugestehen, wenn wir nicht alles Denken, alle Künste und Fertigkeiten unmöglich machen wollen [2]. Halten uns aber die Gegner die Einbildungen der Träumenden oder Verrückten entgegen, so erwiedert er, diesen allen fehle jene Augenscheinlichkeit, welche den wahren Anschauungen und Begriffen eigen sei [3]; und suchen sie uns mit ihrem Sorites (s. o.) in Verlegenheit zu bringen, so giebt er zur Antwort: aus der Aehnlichkeit vieler Dinge folge noch lange nicht ihre Ununterscheidbarkeit, und wenn wir in einzelnen Fällen allerdings unser Urtheil zurückzuhalten genöthigt seien [4], so brauchen wir darum doch nicht immer darauf zu verzichten [5]. Auch die Skeptiker selbst jedoch können ihre Grundsätze, wie er ihnen nachweist, so wenig durchführen, dass sie sich vielmehr in die auffallendsten Widersprüche verwickeln. Oder wäre es kein Widerspruch, zu behaupten, dass sich nichts behaupten lasse, von der Unmöglichkeit einer festen Ueberzeugung überzeugt zu sein? [6] kann der, welcher keinen Unterschied von Wahrheit und Irrthum zugiebt, mit Definitionen und Eintheilungen, überhaupt mit einer logischen Beweisführung streiten, von der er durchaus nicht weiss, ob ihr Wahrheit zukommt? [7] Wie kann endlich beides zugleich behauptet werden: dass es falsche Vorstellungen gebe, und dass zwischen wahren und falschen kein Unterschied sei, da doch der erste von diesen Sätzen eben diesen

1) Sext. Math. VII, 162 f.

2) Cic. a. a. O. 7, 21 f.

3) A. a. O. 15, 47 f. 16, 51 ff. Nach 16, 49 hatte sich Antiochus mit diesem Einwurf sehr ausführlich beschäftigt.

4) Dass sich Antiochus dieser Auskunft, nach dem Vorgang des Chrysippus (s. o. 104, 4), auch bei rein dialektischen Einwürfen, wie der sog. ψευδόμενος, bediente, sieht man aus Cic. Acad. II, 29, 95 ff.

5) A. a. O. 16, 49 f. 17, 54 ff.

6) A. a. O. 9, 29. 34, 109.

7) A. a. O. 14, 43.

Unterschied voraussetzt? [1]) Man wird wenigstens einem Theil dieser Gründe, wie namentlich den zuletzt angeführten, zugeben müssen, dass es ihnen nicht an Schärfe fehlt, wogegen andere freilich sehr oberflächlich, und mehr Postulate, als Beweise, zu nennen sind.

Wie dem aber sein mag, jedenfalls glaubte sich Antiochus dadurch berechtigt, die Forderung, dass wir uns jeder Zustimmung enthalten sollen, zurückzuweisen [2]), und seinerseits statt des skeptischen Nichtwissens ein dogmatisches Wissen anzustreben. Doch war er nicht schöpferisch genug, um ein eigenthümliches System selbständig zu erzeugen; er wandte sich daher zu den vorhandenen Systemen, nicht um einem einzelnen derselben ausschliesslich zu folgen, sondern um das Wahre aus allen aufzunehmen; und da es nun der Widerspruch der philosophischen Ansichten gewesen war, welcher der Skepsis die grösste Berechtigung zu geben schien, so glaubte Antiochus seine eigene Ueberzeugung nicht besser begründen zu können, als durch die Behauptung, dass dieser Widerspruch theils gar nicht stattfinde, theils nur unwesentliche Punkte betreffe, dass dagegen in der Hauptsache die bedeutendsten Philosophenschulen übereinstimmen, und nur in den Worten sich unterscheiden. Er selbst zählte sich zwar zur Akademie; er wollte den Platonismus, den seine Vorgänger seit Arcesilaus verlassen hatten, wiederherstellen, von der neuen Akademie zur alten zurückkehren [3]). Aber diess schliesst seiner Meinung nach einen gleichzeitigen Anschluss

1) A. a. O. 14, 44. 34, 111 mit der Bemerkung, diese Einwendung habe den Philo am Meisten in Verlegenheit gesetzt.

2) Cic. a. a. O. 21, 67 f., welcher das Verhältniss des Arcesilaus, Karneades und Antiochus so formulirt: Arcesilaus mache den Schluss: *si ulli rei sapiens adsentietur unquam, aliquando etiam opinabitur; nunquam autem opinabitur; nulli igitur rei adsentietur.* Karneades gebe zu, dass der Weise bisweilen zustimme, und somit auch meine. Die Stoiker und Antiochus läugnen das Letztere, aber sie bestreiten auch, dass aus dem Zustimmen das Meinen mit Nothwendigkeit folge, denn man könne Falsches und Wahres, Erkennbares und Unerkennbares unterscheiden. Die letzte Frage ist daher immer die, ob es überhaupt ein solches, das sich mit Sicherheit als wahr erkennen lässt, eine φαντασία καταληπτική, giebt. Vgl. S. 532, 5. 531, 4.

3) S. o. 527, 4. Cic. Acad. I, 12, 43. Fin. V, 3, 7. Brut. 91, 315. Augustin c. Acad. II, 6, 15. III, 18, 41.

an Zeno und Aristoteles nicht aus. Die akademische und die peripatetische Lehre sind, wie er sagt, eine und dieselbe Form der Philosophie, die nur verschiedene Namen führt, ihre Verschiedenheit liegt nicht in der Sache, sondern nur im Ausdruck [1]. Nicht anders verhält es sich auch mit den Stoikern: auch sie sollen sich die ganze akademisch-peripatetische Philosophie angeeignet, und nur die Worte verändert haben [2], oder wenn zugegeben wird, dass Zeno auch in der Sache manches Neue gebracht habe [3], so soll dieses doch so untergeordneter Art sein, dass die stoische Philosophie trotzdem nur als eine verbesserte Form der akademischen, nicht als ein neues System zu betrachten sei [4]. Antiochus selbst hat so viele stoische Lehren aufgenommen, dass Cicero über ihn urtheilt, er wolle zwar ein Akademiker heissen, sei jedoch mit Ausnahme weniger Punkte ein reiner Stoiker [5]. Doch sind diese Punkte, wie uns ein Ueberblick über seine Lehre zeigen wird, von solcher Bedeutung, dass wir ihn in Wahrheit so wenig einen Stoiker, als einen Akademiker oder Peripatetiker, sondern trotz der Verwandtschaft seiner Denkweise mit dem Stoicismus nur einen Eklektiker nennen können.

Antiochus theilte die Philosophie in die herkömmlichen drei Theile [6]; dass er diesen jedoch durchaus nicht den gleichen Werth beilegte, drückte er schon durch ihre Stellung aus, indem er der

1) Cic. Acad. I, 4, 17. 6, 22. II, 5, 15. 44, 136. Fin. V, 3, 7. 5, 14. 8, 21 vgl. IV, 2, 5.

2) Cic. Acad. II, 5, 15. 6, 16. Fin. V, 8, 22. 25, 74. 29, 88. N. D. I, 7, 16. Legg. I, 20, 54. Sext. Pyrrh. I, 235.

3) Acad. I, 9, 35 ff.

4) Ebd. 12, 43: *verum esse autem arbitror, ut Antiocho nostro familiari placebat, correctionem veteris Academiae potius quam aliquam novam disciplinam putandam [Stoicorum philosophiam].*

5) Acad. II, 43, 132: *Antiochum, qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus* (oder, wie es 45, 137 heisst: *Stoicus perpauca balbutiens*). Vgl. Plut. Cic. 4: als Cicero den Antiochus hörte, hatte dieser bereits die neue Akademie verlassen, τὸν Στωϊκὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύων λόγον ἐν τοῖς πλείστοις. Sext. Pyrrh. I, 235: ὁ Ἀντίοχος τὴν Στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά. August. c. Acad. III, 18, 41.

6) Cic. Acad. I, 5, 19 (vgl. II, 36, 116). Fin. V, 4, 9. Dass diese beiden Darstellungen die Ansichten des Antiochus wiedergeben sollen, sagt Cicero ausdrücklich Acad. I, 4, 14. Fin. V, 3, 8.

Ethik, als dem wichtigsten Theile, die erste, der Physik die zweite und der Logik die dritte Stelle anwies [1]). Am meisten lag ihm an der Erkenntnisstheorie und der Ethik [2]); die letztere besonders nennt Cicero in seinem Sinne den wesentlichsten Theil der Philosophie [3]). In seiner Erkenntnisstheorie ist dann wieder die Hauptsache jene Widerlegung des Skepticismus, die wir bereits kennen; im Uebrigen hielt er sich nach Cicero's Aussage [4]) streng an die Grundsätze des Chrysippus, und dem widerspricht es nicht, dass er auch die platonische Theorie vortrug; denn für das Wesentliche an der letzteren scheint er nur die allgemeinen Bestimmungen gehalten zu haben, worin sie nicht blos mit der peripatetischen, sondern auch mit der stoischen Lehre zusammentraf: dass alles Wissen zwar von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehe, an sich selbst jedoch Sache des Verstandes sei [5]), die Ideenlehre dagegen liess er fallen [6]), und so konnte ihm, in seinem Vereinigungsbestreben, am Ende auch wohl die stoische Erkenntnisstheorie nur als eine Erweiterung und nähere Bestimmung der platonisch-aristotelischen erscheinen [7]). In derselben oberflächlichen Weise weiss Antiochus auch die platonische Metaphysik nicht blos mit der aristotelischen, sondern selbst mit der stoischen zu vereinigen, wenn er, oder Varro in seinem Namen, bei Cicero [8]) die angeblich identi-

1) So wenigstens Acad. I, 5 ff., nicht nur in der Aufzählung, sondern auch, und zwar wiederholt, in der Darstellung der drei Theile.

2) Antiochus b. Cic. Acad. II, 9, 29: *etenim duo esse haec maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum* u. s. w.

3) Acad. I, 9, 34.

4) Acad. II, 46, 142: *Plato autem omne judicium veritatis veritatemque ipsam, abductam ab opinionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit. numquid horum probat noster Antiochus? ille vero ne majorum quidem suorum, ubi enim aut Xenocratem sequitur . . . aut ipsum Aristotelem . .? a Chrysippo pedem nusquam.* So wird auch c. 28—30 Antiochus durchaus von der Voraussetzung aus bestritten, dass er die dialektischen Regeln des Chrysippus anerkenne.

5) Acad. I, 8, 30: *tertia deinde philosophiae pars . . . sic tractabatur ab utrisque* (Plato und Aristoteles): *quanquam oriretur a sensibus tamen non esse judicium veritatis in sensibus. mentem volebant rerum esse judicem* u. s. w. Ganz ähnlich spricht aber der Schüler des Antiochus 11, 42 auch über Zeno.

6) S. Acad. I, 8, 30 vgl. mit 9, 33 und die vorletzte Anm.

7) Vgl. Acad. I, 11, 42 f.

8) Acad. I, 6, 24 ff.

sche Lehre des Plato und Aristoteles so darstellt: Es gebe zwei Naturen, die wirkende und die leidende, die Kraft und den Stoff, beide seien aber nie ohne einander. Was aus beiden zusammengesetzt ist, heisse ein Körper oder eine Qualität [1]). Unter diesen Qualitäten seien die einfachen und die zusammengesetzten zu unterscheiden; jene die vier, oder nach Aristoteles fünf, Urkörper, diese alles Uebrige; von den ersteren seien Feuer und Luft die wirkenden, Erde und Wasser die empfangenden und leidenden. Ihnen allen liege jedoch die eigenschaftslose Materie als das Substrat zu Grunde, das unvergänglich, aber in's Unendliche theilbar, in beständigem Wechsel seiner Formen die bestimmten Körper (*qualia*) hervorbringe. Alle diese zusammen bilden die Welt; die ewige Vernunft, welche die Welt beseelt und bewegt, werde die Gottheit oder die Vorsehung, auch wohl die Nothwendigkeit und wegen der Unerforschlichkeit ihrer Wirkungen bisweilen selbst der Zufall genannt. Wer die Grundlehren der älteren Systeme so durchgreifend zu verkennen, Späteres und Früheres so willkührlich durch einander zu wirren wusste, dem konnte der Gegensatz des stoischen Systems gegen das platonische und aristotelische nicht mehr besonders bedeutend erscheinen, und so wird denn über die stoische Physik in der mehrerwähnten Darstellung [2]) nur gesagt, Zeno habe das fünfte Element des Aristoteles (den Aether) beseitigt, auch habe er sich von den Früheren dadurch unterschieden, dass er nur die Körper für etwas Wirkliches gehalten habe. Wie tief auch schon dieser Eine Unterschied eingreift, scheint der Eklektiker nicht zu ahnen. Wirft er doch den Verstand mit der Sinnlichkeit ausdrücklich zusammen [3]), und von Aristoteles sagt er, er lasse die Geister aus Aether bestehen, wofür dann Zeno das Feuer gesetzt habe [4]). Dass Antiochus auf

1) Cic. sagt ausdrücklich: *qualitas*, und da er bei dieser Gelegenheit das Wort *qualitas*, wie er selbst bemerkt, als Uebersetzung des griechischen ποιότης, neu in die lateinische Sprache einführt, muss er bei seinem Vorgänger wirklich dieses Wort, nicht etwa ποιὸν, gefunden haben.

2) A. a. O. 11, 39.

3) Acad. II, 10, 30 sagt Lucullus: *mens enim ipsa, quae sensuum fons est, atque etiam ipsa sensus est* u. s. w.

4) Acad. I, 7, 27. 11, 39.

die specielle Physik nicht eingieng, können wir wohl mit Sicherheit annehmen.

Auch in der Moral bleibt Antiochus seinem eklektischen Charakter getreu. Er geht mit den Stoikern von der Selbstliebe und dem Selbsterhaltungstrieb als dem Grundtrieb der menschlichen Natur aus, und gewinnt von hier aus den stoisch-akademischen Grundsatz des naturgemässen Lebens [1]. Auch das ist noch ebenso gut stoisch, als akademisch, dass das Naturgemässe für jedes Wesen nach seiner eigenthümlichen Natur bestimmt werden soll, dass daher das höchste Gut für den Menschen darin gefunden wird: der allseitig vollendeten Menschennatur gemäss zu leben [2]. Doch ist hierin bereits der Punkt angedeutet, an welchem unser Philosoph vom Stoicismus abgeht. Während nämlich die Stoiker nur das Vernünftige im Menschen als sein wahres Wesen anerkannt hatten, so bemerkt Antiochus, auch die Sinnlichkeit gehöre mit zur vollständigen Menschennatur, der Mensch bestehe aus Leib und Seele, und haben auch die Güter des edelsten Theils den höchsten Werth, so seien doch die des Leibes darum nicht werthlos, und nicht blos um eines Anderen willen, sondern an und für sich selbst zu begehren [3]. Das höchste Gut besteht demnach ihm zufolge in der Vollendung der menschlichen Natur nach Leib und Seele, in der Erwerbung der höchsten geistigen und körperlichen Vollkommenheit [4], oder nach anderer Darstellung [5], in dem Besitz aller geistigen, körperlichen und äusseren Güter. Diese Bestandtheile des höchsten Guts sind nun allerdings von ungleichem Werthe: den höchsten Werth haben die geistigen Vorzüge, und unter diesen selbst die sittlichen (*voluntariae*) einen höheren, als die blossen Naturgaben [6]; wiewohl aber die leiblichen Güter und

1) Cic. Fin. V, 9—11.

2) *Vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente* (Cic. a. a. O. 9, 26).

3) Acad. I, 5, 19. Fin. V, 12, 34. 13, 38. 16, 44. 17, 47: Schönheit, Gesundheit, Stärke u. s. f. werden um ihrer selbst willen begehrt; *quoniam enim natura suis omnibus expleri partibus vult, hunc statum corporis per se ipsum expetit qui est maxime e natura.* Ebenso Varro, wie später gezeigt werden wird.

4) Fin. V, 13, 37. 16, 44. 17, 47.

5) Acad. I, 5, 19. 21 f. in der Schilderung der akademisch-peripatetischen Philosophie.

6) Fin. V, 13, 38. 21, 58. 60.

Uebel nur geringen Einfluss auf unser Wohl haben, wäre es doch verkehrt, ihnen alle Bedeutung abzusprechen [1]), und wenn den Stoikern zuzugeben ist, dass die Tugend für sich allein zur Glückseligkeit genüge, so sind doch zur höchsten Stufe derselben auch noch andere Dinge nothwendig [2]). Durch diese Bestimmungen, in denen er mit der alten Akademie übereinkommt [3]), hofft unser Philosoph zwischen der peripatetischen Schule, welche dem Aeusseren seiner Meinung nach zu viel [4]), und der stoischen, welche ihm zu wenig Werth beilegte [5]), die richtige Mitte zu treffen; dass es aber freilich seiner ganzen Darstellung an Schärfe und Festigkeit fehlt, ist nicht zu verkennen.

Die gleiche Bemerkung wiederholt sich im weiteren Verlaufe. Wenn Aristoteles dem Wissen, Zeno dem Handeln den Vorrang eingeräumt hatte, so stellt Antiochus beide Zwecke neben einander, indem beide auf ursprünglichen Naturtrieben beruhen [6]). Wenn die Stoiker die Einheit, die Peripatetiker die Mehrheit der Tugenden behauptet hatten, so entscheidet sich Antiochus dahin, dass zwar alle Tugenden unzertrennlich zusammenhängen, dass sich aber doch jede derselben in einer eigenthümlichen Thätigkeit darstelle [7]), ohne dass mit Plato eine tiefer gehende Begründung ihres Unterschieds versucht würde. Wenn die stoische Schule selbst nicht ganz darüber im Reinen war, ob die Gemeinschaft mit anderen Menschen ein Gut im strengen Sinn, etwas an und für

1) Fin. V, 24, 72.

2) Acad. I, 6, 22: *in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis et cetera quae supra dicta sunt ad virtutis usum idonea.* II, 43, 134. Fin. V, 27, 81. 24, 71.

3) Vgl. Bd. II, a, 681, 5.

4) Fin. V, 5, 12. 25, 75; Aristoteles selbst wird hiebei von seiner Schule getrennt, und neben ihm nur Theophrast, doch auch er schon mit einer gewissen Einschränkung, als urkundliche Quelle der peripatetischen Lehre anerkannt, so dass auch hier, wie der akademischen Schule gegenüber, Antiochus seine Neuerung als blosse Wiederherstellung des Ursprünglichen betrachtet wissen will.

5) Fin. V, 24, 72.

6) Fin. V, 21, 58: *actionum autem genera plura, ut obscurentur etiam minora majoribus. maximae autem sunt ... primum consideratio cognitioque rerum coelestium* u. s. w. *deinde rerum publicarum administratio . . . reliquaeque virtutes et actiones virtutibus congruentes;* vgl. 18, 48. 20, 55. 23, 66.

7) Fin. V, 23, 66 f.

sich Begehrenswerthes sei, oder nicht, so sucht Antiochus auch hier zu vermitteln; während er nämlich den Werth und die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses in vollem Maass anerkennt [1]), unterscheidet er doch zweierlei an und für sich werthvolle Dinge, solche, die unmittelbar einen Bestandtheil des höchsten Guts bilden (die Vorzüge der Seele und des Leibes), und solche, die als Gegenstand der sittlichen Thätigkeit zu begehren sind; nur in die letztere Klasse stellt er die Freunde, die Angehörigen, das Vaterland [2]). Mit den Stoikern wollte auch Antiochus nur den Weisen als Herrscher, als frei reich und schön gelten lassen; mit ihnen erklärte er alle Unweisen für Sklaven und Verrückte; mit ihnen verlangte er von dem Weisen eine vollkommene Apathie [3]), so entschieden er sich auch damit der altakademischen Lehre entgegenstellte, und so wenig er selbst bei seinen Ansichten über das höchste Gut zu so schroffen Behauptungen ein Recht hatte. Wenn er aber doch dabei den so eng damit verknüpften Satz von der Gleichheit aller Fehler lebhaft bekämpfte [4]), so kann uns auch dieser Zug zeigen, dass er es mit der wissenschaftlichen Folgerichtigkeit nicht sehr genau nahm.

Indessen war diess nicht diejenige Eigenschaft, von welcher der Erfolg eines Philosophen in jener Zeit vorzugsweise abhieng. Unter den akademischen Zeitgenossen des Antiochus, die uns genannt werden, scheinen nur die älteren an der Lehre des Karneades festgehalten zu haben [5]); bei der jüngeren Generation da-

1) Fin. V, 23, 66 ff. Acad. I, 5, 21.

2) Fin. V, 23, 68: *ita fit ut duo genera propter se expetendorum reperiantur, unum, quod est in iis, in quibus completur illud extremum, quae sunt aut animi aut corporis: haec autem, quae sunt extrinsecus ... ut amici, ut parentes, ut liberi, ut propinqui, ut ipsa patria, sunt illa quidem sua sponte cara, sed eodem in genere, quo illa, non sunt* u. s. w.

3) Acad. II, 44, 135 f.

4) Ebd. 43, 135 f.

5) Es gilt diess von Heraklitus aus Tyrus, der uns durch Cic. Acad. II, 4, 11 f. als vieljähriger Schüler des Klitomachus und Philo und als ein angesehener Vertreter der neueren Akademie bekannt ist; sie nämlich ist mit der *philosophia, quae nunc prope dimissa revocatur*, gemeint, wie diess sogleich gezeigt werden soll; eine Missdeutung dieses Ausdrucks hat Zumpt (über den Bestand der philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-philol. Kl. 67 f.) verleitet, den Schüler des Klitomachus und Philo für

gegen [1]) machte Antiochus solches Glück, dass nach Cicero's Zeugniss die neuakademische Lehre zu seiner Zeit fast allgemein

einen Peripatetiker zu halten. Ebenso wird unter den Römern, die sich mit griechischer Philosophie beschäftigten, C. Cotta (der 76 v. Chr. Consul war) von Cic. N. D. I, 7, 16 f. zwar als ein Bekannter des Antiochus, aber als ein Schüler und Anhänger Philo's bezeichnet, welcher a. a. O. I, 21 ff. die epikureïsche, III, 1 ff. die stoische Theologie vom Standpunkt der neueren Akademie aus kritisirt. Als Zuhörer Philo's führt Cic. Acad. II, 4, 11 auch den Publius und Cajus Selius und den Tetrilius Rogus auf. Sonst wird aus jener Zeit noch Diodorus, ein Partheigänger des Mithridates, genannt, welcher sich zur akademischen Schule gehalten habe (Strabo XIII, 1, 66. S. 614); dieser Mann kann aber kaum zu den Philosophen gezählt werden.

1) Dahin gehört vor Allem Aristus, der Bruder des Antiochus, welcher ihm auf dem Lehrstuhl in Athen folgte (Cic. Brut. 97, 332. Acad. II, 4, 12. I, 3, 12. Tusc. V, 8, 21. Plut. Brut. 2); 51 v. Chr. wird er von Cicero (ad Att. V, 10. Tusc. V, 8, 22) noch dort getroffen, und als der einzige bezeichnet, welcher daselbst von dem im Ganzen unbefriedigenden Zustand der Philosophie eine Ausnahme mache. Ferner Sosus, ein Landsmann des Antiochus (Steph. Byz. De urb. Ἀσκαλών), und wahrscheinlich sein Schüler oder Mitschüler, da er (Cic. Acad. II, 4, 12) seine Schrift gegen Philo „Sosus" nannte; Dio und Aristo, welche wir bei Cic. a. a. O. mit Antiochus in Alexandrien treffen; Dio ist ohne Zweifel derselbe, welcher nach Strabo XVII, 1, 11. 796. Cic. pro Coel. 21 als Mitglied einer alexandrinischen Gesandtschaft in Rom umkam, und wohl auch der von Plut. qu. conv. pro. 3 genannte Verfasser von Tischgesprächen; den Aristo hält Zumpt a. a. O. für den Peripatetiker, dessen Diog. VII, 164 (und Apulej. Dogm. Plat. III, 277, Hild.) als eines Alexandriners erwähnt (den Zumpt aber zugleich mit dem von Strabo XIV, 2, 19. S. 658 genannten Koër, oder seinem gleichnamigen Lehrer, d. h., wie ich glaube, dem Aristo aus Julis — s. Bd. II, b, 750, 4 — zusammenwirft); allein der Aristo und Dio, welche an den Verhandlungen des Antiochus mit seinem Schulgenossen Heraklit theilnehmen, und denen jener, wie Cic. sagt, *secundum fratrem plurumum tribuebat*, müssen beide gleichsehr Akademiker gewesen sein, und wenn diess nicht seine Meinung wäre, müsste es Cicero ausdrücklich gesagt haben. Der Nachfolger des Aristus scheint Theomnestus zu sein, welchen Brutus 44 v. Chr. in Athen hörte (Plut. Brut. 24), und dessen auch Philostr. v. Soph. I, 6 erwähnt. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien, am Hofe des Ptolemäus XII Dionysos, Demetrius (Lucian De calumn. 16), über den uns aber sonst nichts bekannt ist; jedenfalls ein würdigeres Mitglied der Schule, als der von Plut. Anton. 80 genannte Philostratus. Unter den Römern war neben Cicero auch Varro, über den noch besonders zu sprechen sein wird, ein Schüler des Antiochus; seinen Bruder Aristus hatte M. Brutus gehört (Cic. Brut. 97, 332. Acad. I, 3, 12. Fin. V, 3, 8. Tusc. V, 8, 21. Plut. Brut. 2), welchen Cicero Acad. a. a. O. ad Att. XIII, 25 ausdrücklich als An-

verlassen war [1]. Das Gleiche bezeugt ein halbes Jahrhundert später Aenesidemus [2], und mit diesen Aussagen stimmt alles zusammen, was uns über die Richtung der akademischen Schule bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts bekannt ist. Unsere Kenntniss derselben in dieser Zeit ist allerdings sehr lückenhaft [3];

tiocheer mit Varro, parad. pro. 2 auch mit sich selbst zusammenstellt, Brut. 31, 120. 40, 149 zur alten Akademie zählt; einen Satz des Antiochus legt er ihm Tusc. a. a. O. in den Mund. Sein Talent und sein Wissen rühmt Cic. ad Att. XIV, 20. ad Div. IX, 14. Brut. 6, 22. Fin. III, 2, 6, seine Schriften Acad. I, 3, 12. Tusc. V, 1, 1. Fin. I, 3, 8; weiter vgl. m. über die letzteren Sen. consol. ad Helv. 9, 4. ep. 95, 45. Quintil. X, 1, 123. Charisius S. 83. Priscian. VI, S. 679. Diomed. S. 378. (Das Vorstehende nach Krische Gött. Stud. II, 163 ff.) Mit Cicero hörte auch M. Piso nach Cic. Fin. V, 1 ff. den Antiochus, zu dem er sich ebd. 3, 7 f. bekennt, und dessen ethische Grundsätze er c. 4—25 auseinandersetzt, doch so, dass er der peripatetischen Schule, in die ihn sein Hausgenosse Staseas aus Neapel eingeführt hatte (a. a. O. 3, 8. 25, 75. De orat. I, 22, 104), damit nicht untreu werden will. Vgl. ad Att. XIII, 19 (wornach er nicht mehr am Leben war, als Cicero De finibus schrieb).

1) Acad. II, 4, 11 nennt nämlich Cicero, wie bemerkt, den Tyrier Heraklit: *homo sane in ista philosophia, quae nunc prope dimissa revocatur, probatus et nobilis.* Dass nun mit dieser Philosophie nur die neuakademische gemeint sein kann, ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhang. Denn wenn von einem Schüler des Klitomachus und Philo gesprochen wird, so kann unter der Philosophie, in der er sich auszeichnete, doch nur die dieser Männer, und nicht eine solche verstanden werden, von der in der ganzen Stelle weit und breit nirgends die Rede ist. Es ist also die neuakademische Lehre, welche zu Cicero's Zeit fast aufgegeben, eben durch ihn erneuert wurde. Wollte man aber diesem Zeugniss Augustin's Aussage c. Acad. III, 18, 41 (s. o. 526, 1) entgegenhalten, wonach Cicero nur die *reliquiae* der von Philo bekämpften antiocheïschen Irrlehre vollends zu unterdrücken gehabt hätte, so würde man dieser augustinischen Phrase ein Gewicht beilegen, das ihr um so weniger zukommt, je augenscheinlicher auch die Vorstellung, als ob der Eklekticismus des Antiochus durch Cicero beseitigt worden sei, falsch ist.

2) Bei Phot. Cod. 212, S. 170, 14: οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, φησὶ, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ Στωϊκαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις, καὶ εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς. Ebenso urtheilte Cicero u. A. über Antiochus; s. o. 535, 5.

3) Von den Vorstehern der athenischen Schule kennen wir zwischen Theomnestus (s. o.) und Ammonius, dem Lehrer Plutarch's, keinen einzigen; von sonstigen Akademikern aus der Zeit August's und Tiber's, neben Arius Didymus und Eudorus, nur Dercyllides und Thrasyllus. Auch von diesen wissen wir aber sehr wenig. Von Dercyllides, dessen Zeitalter sich nicht einmal näher bestimmen lässt, der aber doch früher, als Thrasyllus, zu sein

dass sich aber der Eklekticismus des Antiochus fortwährend in ihr erhielt, sehen wir an Eudorus und Arius Didymus, zwei Männern, welche beide zur Zeit des Kaisers Augustus gelebt haben.

Eudorus [1], aus Alexandrien [2], wohl der ältere von beiden [3], wird als Akademiker bezeichnet [4], aber neben platonischen [5] hatte er auch aristotelische Schriften erklärt [6], und eingehend

scheint, sehen wir aus ALBINUS Introd. in Plat. 4. PROKL. in Tim. 7, B. PORPHYR. b. SIMPL. Phys. 54, b, o. 56, b, o., dass er ein grösseres Werk über platonische Philosophie verfasst hatte, dem vielleicht auch das grosse astronomische Bruchstück bei THEO Smyrn. Astron. c. 40 f. und das kleinere bei PROKL. in PLAT. Remp. (aus A. MAI Class. auct. I, 362 von MARTIN zu Theo S. 74 angeführt) entnommen ist. Thrasyllus war in Rhodus, vielleicht seiner Vaterstadt, mit Tiberius bekannt geworden, dem er sich als Astrolog unentbehrlich zu machen wusste (was jedoch über die Proben seiner Kunst erzählt wird, ist schon bei TACIT. Ann. VI, 20. SUETON. Tiber. 14, und noch mehr bei DIO CASS. LV, 11. LVIII, 27 sagenhaft ausgeschmückt). Er lebte dann, seit den letzten Jahren August's (SUETON. Aug. 98. DIO CASS. LVII, 15), in Rom, und starb ein Jahr vor Tiber, 36 n. Chr. (DIO LVIII, 27). Uns ist er hauptsächlich durch seine Eintheilung der platonischen Gespräche in Tetralogieen (s. Bd. II, a, 327, 1) bekannt. Als pythagoraisirenden Platoniker nennt ihn PORPHYR. v. Plot. 20. Da aber sowohl Thrasyllus als Dercyllides mehr Grammatiker, als Philosophen, gewesen zu sein scheinen, mag es hier genügen, in Betreff des Ersteren auf K. F. HERMANN De Thrasyllo (Ind. Schol. Gotting. 1852), MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 501, MARTIN zu Theo Astron. S. 69 f., Dercyllides betreffend, auf den Letztern S. 72 ff. zu verweisen.

1) Ueber ihn: RÖPER im Philologus VII, 534 f.

2) STOB. Ekl. II, 46; s. u. 544, 2.

3) Ganz genau lässt sich seine Lebenszeit nicht bestimmen. STRABO XVII, 1, 5. S. 790 bezeichnet ihn als seinen Zeitgenossen; dass er jünger war, als der Rhodier Andronikus, schliesst BRANDIS (über die griech. Ausleger des aristot. Organons. Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1833. Hist.-phil. Kl. S. 275) aus der Art, wie ihn SIMPLICIUS Schol. in Arist. 61, a, 26. 73, b, 18 mit Andronikus zusammenstellt, und wenigstens die letztere Stelle scheint mir beweisend. Wenn andererseits STOBÄUS a. a. O. aus Arius Didymus entnommen ist (hierüber sogleich), muss er vor diesem geschrieben haben.

4) (AR. DID. bei) STOB. a. a. O.: Εὐδώρου τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἀκαδημικοῦ φιλοσόφου. SIMPL. Schol. in Arist. 63, a, 43. ACHILL. TAT. Isag. II, 6 (in Petav Doctr. temp. III, 96. Auch Isag. I, 2. 13. S. 74. 79 wird Eud. angeführt).

5) Auf eine Erklärung des Timäus scheint sich PLUT. De an. procr. 3, 2. 16, 1. 8. S. 1013. 1019 f. zu beziehen.

6) Sein Commentar zu den Kategorieen wird von SIMPLICIUS in dem seinigen ziemlich oft angeführt; vgl. Schol. in Arist. 61, a, 25 ff. 63, a, 43. 66, b, 18. 70, b, 26. 71, b, 22. 73, b, 18. 74, b, 2 und Categ. ed. Basil. 44, s.

von der pythagoreischen Lehre gesprochen, die er im Sinn des späteren platonisirenden Pythagoreismus auffasste [1]). Lässt uns nun schon diese vielfache Beschäftigung mit älteren Philosophen, und namentlich die Bearbeitung der aristotelischen Kategorieen, vermuthen, dass Eudor's Platonismus nicht ganz rein war, so bestätigt sich diess durch die Mittheilungen des Stobäus über eine encyklopädische Schrift desselben, worin er, wie gesagt wird, die gesammte Wissenschaft problematisch behandelt hatte, d. h. über die Fragen, mit denen es die verschiedenen Theile der Philosophie zu thun haben, eine Uebersicht gab, und die Antworten der bedeutendsten Philosophen auf dieselben zusammenstellte [2]). In dem Abriss der Ethik, welcher uns aus dieser Schrift mitgetheilt wird, ist die Eintheilung wie die Terminologie mehr stoisch, als platonisch [3]); und ähnlich wird es sich wohl auch mit den ethischen

65, ε. Dass er auch die Metaphysik erklärte, folgt aus Alex. Metaph. 44, 23 Bon. Schol. 552, b, 29 nicht mit Sicherheit.

1) M. s. das Bruchstück, welches aus Simpl. Phys. 39, a, in Bd. I, 260 mitgetheilt ist.

2) Ekl. II, 46: ἔστιν οὖν Εὐδώρου τοῦ 'Αλεξανδρέως ἀκαδημικοῦ φιλοσόφου διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου, βιβλίον ἀξιόκτητον, ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην. Die obige Erklärung dieses Ausdrucks ergiebt sich aus S. 54 ff., wo der Verfasser, nachdem er Eudor's Eintheilung der Ethik dargestellt hat, fortfährt, ἀρκτέον δὲ τῶν προβλημάτων, und nun die Ansichten der verschiedenen Philosophen, zuerst über das τέλος, dann über die Güter und Uebel, endlich über die Frage, εἰ πᾶν τὸ καλὸν δι' αὑτὸ αἱρετὸν, angiebt. Auch diese Abschnitte sind wahrscheinlich (von Arius Didymus, den Stobäus hier ausschreibt) noch aus Eudorus entlehnt.

3) Nachdem Eud. die gesammte Philosophie in Ethik, Physik und Logik getheilt hat, unterscheidet er in der Ethik drei Theile: περὶ τὴν θεωρίαν τῆς καθ' ἕκαστον ἀξίας, π. τὴν ὁρμὴν, π. τὴν πρᾶξιν (θεωρητικὸν, ὁρμητικὸν, πρακτικόν). Der erste von diesen Theilen zerfällt dann wieder in zwei Abschnitte: über die Zwecke des Lebens und über die Hülfsmittel zu ihrer Erreichung, und jeder von diesen in eine Anzahl weiterer Unterabtheilungen, unter denen neben Anderem die ächt stoischen Titel περὶ τῶν προηγουμένων, περὶ ἔρωτος, περὶ συμποσίων (s. o. 223, 1. 253, 6. 262, 3) vorkommen. Auch die Tugendlehre, einer von den Abschnitten der zweiten Abtheilung (diese nämlich muss mit den Worten S. 50: τὸ μέν ἐστι περὶ τῶν ἀρετῶν u. s. w., vor denen wahrscheinlich ein οὗ oder τούτου δὲ ausgefallen ist, getheilt werden), weist zunächst auf die stoische Fassung, wenn unter den vier Kardinaltugenden an die Stelle der platonischen σοφία die φρόνησις tritt. Der zweite Haupttheil der Ethik hat theils von der ὁρμὴ überhaupt, theils von den πάθη zu handeln, die ganz

Ausführungen selbst verhalten haben [1]), so dass demnach Eudorus in dieser Beziehung ganz dem Vorgang des Antiochus folgte. Dass er sich übrigens nicht auf die Ethik beschränkt hatte, erhellt ausser dem schon Angeführten noch aus einigen weiteren Spuren [2]).

Der Richtung des Antiochus gehört auch **Arius Didymus** [3])

stoisch als ὁρμὴ πλεονάζουσα und ἀῤῥώστημα definirt werden. Der dritte Haupttheil wird mittelst einiger Unterabtheilungen in acht τόποι getheilt, den παραμυθητικὸς, παθολογικὸς, περὶ ἀσκήσεως, περὶ καθηκόντων, περὶ κατορθωμάτων, περὶ χαρίτων, περὶ βίων, περὶ γάμου. Wie nahe diese ganze Eintheilung der stoischen steht, wird aus unsern früheren Nachweisungen, S. 190 f. hervorgehen. Mit dem, was dort aus Seneca ep. 84, 14 mitgetheilt ist, trifft Eudorus in seiner Haupteintheilung so vollständig zusammen, und der Anfang dessen besonders, was Stobäus aus ihm anführt, hat mit der Stelle Seneca's so auffallende Aehnlichkeit, dass entweder Seneca dem Eudorus, oder beide einer gemeinsamen, dann jedenfalls stoischen, Quelle folgen müssen.

1) Man sieht diess auch aus dem nächsten Abschnitt des Stobäus, der, wie bemerkt, gleichfalls von Eudorus herzustammen scheint, besonders aus S. 60: ὑποτελὶς δ' ἐστὶ τὸ πρῶτον οἰκεῖον τοῦ ζῴου πάθος, ἀφ' οὗ κατήρξατο συναισθάνεσθαι τὸ ζῷον τῆς συστάσεως αὑτοῦ, οὔπω λογικὸν ὂν ἀλλ' ἄλογον, κατὰ τοὺς φυσικοὺς καὶ σπερματικοὺς λόγους . . . γενόμενον γὰρ τὸ ζῷον ᾠκειώθη τινὶ πάντως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς. M. vgl. hiezu S. 192 f. Wie sich Eudorus hiebei an Antiochus anschloss, zeigt die Vergleichung der unmittelbar folgenden Worte (ὅπερ ἐστὶ ὑποτελὶς, κεῖται δ' ἔν τινι τῶν τριῶν· ἢ γὰρ ἐν ἡδονῇ ἢ ἐν ἀοχλησίᾳ ἢ ἐν τοῖς πρώτοις κατὰ φύσιν) mit dem, was Cic. Fin. V, 6, 16 ff. (s. o. S. 472) zunächst aus Antiochus mittheilt.

2) Nach Strabo XVII, 1, 5. 790 beschuldigten Eudorus und der Peripatetiker Aristo wegen einer Schrift über den Nil sich gegenseitig des Plagiats (welcher Recht hatte, will Strabo nicht entscheiden, doch sagt er, die Sprache der Schrift sei mehr die Aristo's), und Achill. Tat. Isag. 96 erwähnt, dass Eud. mit Panätius die heisse Zone für bewohnt halte.

3) Es ist diess ohne Zweifel derselbe Ἀρεῖος aus Alexandrien, welcher uns (aus Plut. Anton. 80 f. Reg. apophth. Aug. 3, 5, S. 207. praec. ger. reip. 18, 3. S. 814. Sen. consol. ad Marc. 4, 2 f. Sueton. Octav. 89. Dio Cass. LI, 16. LII, 36. Aelian. V. H. XII, 25. Themist. or. X, 130, b, Pet. vgl. Strabo XIV, 5, 4. S. 670) als philosophischer Lehrer und Vertrauter des Augustus und als Freund des Mäcenas bekannt ist, und welcher von dem ersteren so hoch geschätzt wurde, dass er bei Plutarch und Dio den Alexandrinern nach der Einnahme ihrer Stadt erklärt, er verzeihe ihnen um ihres Gründers Alexander, ihrer schönen Stadt, und ihres Mitbürgers Arius willen. Aus einer Trostschrift desselben an Livia, nach dem Tode des Drusus, theilt Seneca ein grösseres Bruchstück mit. Nun wird allerdings Arius in keiner von den angeführten Stellen mit dem Beinamen Didymus bezeichnet, und dass er Akademiker war, könnte man höchstens aus Plut. Anton. 80 ver-

an. Auch von ihm kennen wir zwar nur geschichtliche Darstellungen der älteren Lehren, die wahrscheinlich alle einem und demselben Werk entnommen sind [1]; aber unter denselben befindet

muthen; umgekehrt sagen die Stellen, welche ihn Didymus und Akademiker nennen (s. folg. Anm.) nichts von seiner alexandrinischen Abkunft und seiner Verbindung mit Augustus. Aber da seiner persönlichen Verhältnisse immer nur kurz gedacht wird, folgt daraus nichts gegen die Einerleiheit des Ar. Didymus mit dem Alexandriner Arius, während andererseits für dieselbe spricht, dass den Arius Didymus seine aus seinen Bruchstücken erkennbare Denkweise, und namentlich seine gleich zu besprechende Darstellung der peripatetischen Ethik, der Schule des Antiochus, und somit auch ungefähr der Zeit des Augustus, zuweisen.

1) Die vorhandenen Anführungen (vgl. MEINEKE in Mützell's Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 1859, S. 563 f.) sind diese. 1) Eine Darstellung der stoischen Ansichten von Gott und der Welt ἀπὸ τῆς ἐπιτομῆς Ἀρείου Διδύμου, b. Eus. pr. ev. XV, 15. 2) Die stoische Psychologie aus der ἐπιτομὴ Ἀρ. Διδ. ebd. c. 20; aus derselben Quelle scheint aber auch schon c. 18 f., über die Weltverbrennung und Welterneuerung, genommen zu sein. 3) Der gleichen Schrift gehört ohne Zweifel der Bericht über die platonische Ideenlehre an, welchen Eus. a. a. O. XI, 23, 2 f. ἐκ τῶν Διδύμῳ περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι συντεταγμένων, STOB. Ekl. I, 330 ohne Namen anführt; ebenso 4) die Aeusserungen über zwei Sinnsprüche der sieben Weisen, die KLEMENS Strom. I, 300, B aus Didymus mittheilt, und 5) eine Angabe über Theano ebd. 309, C aus Δίδυμος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας. Endlich führt 6) STOB. Floril. 103, 28 ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς eine Stelle über die peripatetische Lehre von der Eudämonie an; dieselbe Stelle findet sich aber, nach MEINEKE's Wahrnehmung, in der Darstellung der peripatetischen Ethik bei STOB. Ekl. II, 274 f., und dadurch wird bewiesen, dass nicht allein dieser ganze Abschnitt, von S. 242—334, sondern auch der entsprechende über die stoische Lehre, S. 90—242, aus der Epitome des Arius entlehnt ist. Ebendaher hat dann aber Stob. wahrscheinlich auch die vier vorangehenden Sectionen des gleichen (6ten) Kapitels von S. 32 an. Wir besitzen demnach sehr beträchtliche Bruchstücke aus dem Werk unseres Philosophen, welche beweisen, dass dasselbe eine umfassende Uebersicht über die Lehren der sämmtlichen früheren Philosophen enthielt. Aus diesem Werke mag (wie MEINEKE vermuthet), ein grosser Theil der namenlosen Excerpte über griechische Philosophen bei Stobäus herstammen; aber im Einzelnen lässt sich in dieser Beziehung nichts bestimmen. Ob TERTULLIAN dort oder anderswo her hat, was er De an. 54 angiebt, dass nach Arius die Seelen sich nach dem Tode in die Luft erheben, ist ziemlich gleichgültig. — Unser Arius Didymus steckt wohl auch, wie längst vermuthet wurde, in SUIDAS' Δίδυμος Ἀτήϊος [ἢ Ἄττιος] χρηματίσας, φιλόσοφος ἀκαδημαϊκός; aber von den Schriften, die er ihm beilegt, Πιθανὰ und Σοφισμάτων λύσεις, kommen die Πιθανὰ bei ihm auch unter dem Namen Δίδυμος νέος, Ἀλεξανδρεύς, γραμματικός, ὃς ἐσοφίστευσεν ἐν Ῥώμῃ, vor.

sich eine Uebersicht über die peripatetische Ethik, welche dieselbe der stoischen so vielfach annähert, und mit der Auffassung des Antiochus, so wie diese von Cicero dargestellt wird, so vollkommen zusammentrifft, dass kaum ein Zweifel darüber möglich ist, wo wir ihre letzte Quelle zu suchen haben [1]; und gerade in ihr

1) Schon Bd. II, b, 688, 2 habe ich gezeigt, dass die Darstellung bei Stobäus von Antiochus abhängig zu sein scheine, nur dass ich dort, mit Meineke's Abhandlung noch unbekannt, die unmittelbare Quelle derselben in der Schrift eines jüngeren Peripatetikers, statt der des Arius, suchte. Wollen wir auf den Inhalt dieser Darstellung näher eingehen, so lässt sich die Uebereinstimmung mit Antiochus und die Abhängigkeit von ihm von Anfang bis zu Ende nachweisen. Wie Antiochus in seinem Bericht über die peripatetische (für ihn mit der akademischen zusammenfallende) Ethik den doppelten Zweck verfolgte, die platonisch-aristotelische Lehre gegen die stoischen Angriffe zu vertheidigen, und sie mit der stoischen zu verknüpfen (s. o. S. 538 ff.), so finden wir das Gleiche bei Arius. Zur Grundlage nimmt er, wie jener, die allseitig anerkannte Forderung des naturgemässen Lebens, und zwar in ihrer stoischen Fassung: die φυσικὴ οἰκείωσις ist der Gesichtspunkt, nach dem entschieden wird, was ein Gut, ein δι' αὑτὸ αἱρετὸν sei, der Selbsterhaltungstrieb wird als Grundtrieb anerkannt, φύσει γὰρ ᾠκειῶσθει πρὸς ἑαυτὸν (Stob. 246 f. 252. 258 vgl. was S. 192, 3 über die Stoiker, S. 538 f. über Antiochus angeführt ist). Mit Antiochus sucht er nun aber zu zeigen, dass gerade nach diesem Gesichtspunkt Angehörige, Freunde, Volksgenossen, die menschliche Gemeinschaft überhaupt um ihrer selbst willen zu begehren seien; ebenso Lob und Ruhm, Gesundheit, Stärke, Schönheit, körperliche Vorzüge jeder Art; nur seien die Güter der Seele ohne Vergleich mehr werth, als alle andern (S. 246—264). Mit Antiochus (s. o. 539, 6) stellt er die πολιτικαὶ καὶ κοινωνικαὶ und die θεωρητικαὶ πράξεις als gleich ursprüngliche Aufgaben zusammen (S. 264 f.); mit ihm (s. o. 540, 2) unterscheidet er zweierlei Güter, solche, die als Bestandtheile (συμπληρωτικὰ) der Glückseligkeit zu betrachten sind, und solche, die nur etwas dazu beitragen (συμβάλλεσθαι); die leiblichen Güter will er nicht, wie Cicero's Antiocheer, der ersten, sondern der zweiten Klasse zuzählen, ὅτι ἡ μὲν εὐδαιμονία βίος ἐστὶν ὁ δὲ βίος ἐκ πράξεως συμπεπλήρωται (S. 266 f. vgl. S. 274 f. die Unterscheidung der καλὰ und ἀναγκαῖα, der μέρη εὐδαιμονίας und ὧν οὐκ ἄνευ), widerspricht aber doch zugleich, mit Aristoteles, der Annahme, dass der Tugendhafte auch unter den äussersten Leiden glückselig sei, dem stoischen Satz von der Unverlierbarkeit und Autarkie der Tugend, und der Behauptung, dass zwischen Glückseligkeit und Unseligkeit nichts in der Mitte liege (S. 282 ff. vgl. S. 314), so dass er sich in dieser Beziehung weniger streng zeigt, als Antiochus (s. o. 539, 2). Für die Tugendlehre benützt er neben Aristoteles namentlich Theophrast (s. Bd. II, b, 690, 1), wie auch der Schüler des Antiochus bei Cic. Fin. V, 5 nur aus diesen beiden schöpfen will (s. o. 539, 4); in der Oekonomik und Politik hält er sich ganz

spricht Arius so, dass wir in dem, was er peripatetisch nennt, seine eigene Ueberzeugung erkennen müssen [1]). Wir dürfen daher auch den Arius zu der Schule des Antiochus rechnen, und wir finden durch sein Beispiel die Ansicht bestätigt, dass der Eklekticismus, den dieser Philosoph in die Akademie eingeführt hatte, auch nach seinem Tode, und bis über den Anfang der christlichen Zeitrechnung herab, seine Herrschaft in ihr behauptete. Wie wenig er sie aber in der Folgezeit verlor, wird später gezeigt werden.

4. Die peripatetische Schule im letzten Jahrhundert v. Chr.

Gleichzeitig mit der Wendung, welche in der akademischen Schule durch Antiochus eintrat, nahm auch die peripatetische einen neuen Aufschwung und eine theilweise veränderte Richtung. Wie Antiochus die Akademie zu der Lehre ihres Stifters zurückführen wollte, so wandten sich auch die Peripatetiker auf's Neue den Werken des Aristoteles zu: die Erklärung dieser Schriften ist es, auf die sie Jahrhunderte lang, bis in die Zeiten des Neuplatonismus herab, ihre ganze Kraft richten und in der ihre hauptsächlichste Leistung besteht. Es zeigt sich so auch hier die Erscheinung, welche für jene ganze Zeit so bezeichnend ist: je unabweisbarer sich das Gefühl der geistigen Ermattung aufdringt, je stärker das Misstrauen gegen die eigene wissenschaftliche Kraft wird, dessen grundsätzlicher Ausdruck die Skepsis gewesen war, um so lebhafter tritt das Bedürfniss hervor, zu den alten Meistern zurückzukehren, und sich an sie anzulehnen. Doch hat keine andere Schule das Geschäft der Auslegung so eifrig und sorgsam betrie-

an Aristoteles, nur dass er die dritte von den richtigen Verfassungen nicht Politie, sondern Demokratie, ihr fehlerhaftes Gegenbild Ochlokratie nennt. Dagegen sehen wir ihn S. 266 vgl. 286 die εὔλογος ἐξαγωγὴ im stoischen Sinn vertheidigen. Stoisch ist auch was S. 314 über den Unterschied der κατορθώματα und καθήκοντα, des tugendhaften Lebens, welchem jene, und des μέσος βίος, welchem diese zukommen, angeblich aus der peripatetischen Lehre gesagt wird (s. o. S. 244 f.); und ebenso kommt in dem Satze S. 280, dass die προκοπὴ eine unvollendete Tugend sei, wenigstens die stoische Terminologie herein.

1) Vgl. namentlich S. 268 f., wo er auch aus der indirekten in die direkte Rede übergeht; ebenso S. 322.

ben, und keine eine so lange und zusammenhängende Reihe von Erklärern hervorgebracht, wie die peripatetische [1]).

An der Spitze derselben steht Andronikus aus Rhodus, welcher im zweiten Viertheil des ersten vorchristlichen Jahrhunderts Schulvorstand in Athen war [2]). Durch seine Ausgabe der aristotelischen Schriften [3]), zu welcher ihm der Grammatiker

1) Ueber dieselben: Zumpt über d. Bestand d. philosoph. Schulen in Athen. Abhandl. d. Berliner Akademie 1842. Hist.-philol. Kl. 93 f. Brandis über die griech. Ausleger d. arist. Organons, ebd. 1833, 273 f.

2) Andronicus war nach Plut. Sulla 25 ein Zeitgenosse des Tyrannio (s. u. 550, 1). Seinen Geburtsort bezeichnet der stehende Beiname ὁ Ῥόδιος; unter den berühmten Philosophen aus Rhodus nennt ihn schon Strabo XIV, 2, 13. S. 655. Dass er Vorsteher der peripatetischen Schule (doch wohl in Athen) war, sagt David, Schol. in Arist. 24, a, 20. 25, b, 42. Ammon. De interpret. ebd. 94, a, 21. 97, a, 19. Er wird hier der ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους genannt; nach dem Scholion bei Waitz (Arist. Org. I, 45 unt.) jedoch, welches gleichfalls Ammonius beigelegt wird, wäre erst sein Schüler Boëthus dieser elfte gewesen. Je nachdem man nun der einen oder der anderen Angabe den Vorzug giebt, und hiebei Aristoteles selbst mitzählt, oder nicht, würden zu den uns bekannten Schulvorstehern (Aristoteles, Theophrast, Strato, Lyko, Aristo, Kritolaus, Diodor, Erymneus, Andronikus), einer, zwei oder drei fehlen, welche ich aber selbst in dem letztern Fall nicht mit Zumpt (s. Bd. II, b, 752, 2) zwischen Aristo und Kritolaus, sondern in die offenbare Lücke zwischen Erymneus und Andronikus einschieben möchte. Das Wahrscheinlichste ist aber, dass nur zwei fehlen, und dass desshalb, je nachdem man zählte, sowohl Andronikus als Boëthus der elfte (nicht nach Aristoteles, sondern: von Arist. an gerechnet, ἀπὸ Ἀριστ.) genannt werden konnte.

3) Porphyr. v. Plot. 24 sagt, er habe Plotin's Schriften geordnet, μιμησάμενος . . . Ἀνδρόνικον τὸν περιπατητικὸν, welcher τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών. Sowohl diese Aussage, als die Plutarch's (Sulla 26): παρ' αὐτοῦ [Τυραννίωνος] τὸν Ῥόδιον Ἀνδρόνικον εὐπορήσαντα τῶν ἀντιγράφων (durch Tyrannio mit Abschriften versehen) εἰς μέσον θεῖναι, lässt sich nur von einer wirklichen Ausgabe der aristotelischen Werke verstehen, zumal wenn man hinzunimmt, dass nach Plutarch die Peripatetiker vor Andronikus wegen ihrer mangelhaften Bekanntschaft mit diesen Werken von der Lehre ihres Stifters abgekommen sein sollen. Wenn derselbe den ebenangeführten Worten dann noch beifügt: καὶ ἀναγράψαι τοὺς νῦν φερομένους πίνακας, so werden wir uns unter diesen Schriftenverzeichnissen eine Zugabe zu den Ausgaben zu denken haben, die sich aber wahrscheinlich nicht auf blosse Aufzählung der Schriften beschränkte, sondern zugleich Untersuchungen über die Aechtheit, den Inhalt und die Anordnung derselben enthielt. Jedenfalls hatte Andronikus solche Untersuchungen angestellt, wie schon seine Verwerfungsurtheile über die sog. Postprädicamente (Simpl. Categ.,

Tyrannio [1]) die Hülfsmittel geliefert hatte [2]), erwarb er sich um die allgemeinere Verbreitung und das gründlichere Studium derselben ein bedeutendes Verdienst [3]); zugleich zeigte er aber auch durch seine Untersuchungen über ihre Aechtheit und Anordnung [4]) und durch seine Commentare [5]) über mehrere von ihnen der peri-

Schol. in Arist. 81, a, 27) und über das Buch περὶ ἑρμηνείας (s. Bd. II, b, 51, 1), und die nähere Begründung derselben beweisen; auch der Satz (bei David Schol. in Arist. 25, b, 41), dass das Studium der Philosophie mit der Logik zu beginnen habe, mag in diesem Zusammenhang vorgetragen worden sein; dagegen kann David, was er ebd. 24, a, 19 über die Eintheilung der aristotelischen Schriften sagt, schon wegen der Anführung der Schrift περὶ κόσμου nicht von Andronikus haben, und die Schrift des letztern De divisione (Boëth. De divis. S. 638) kann nicht die Eintheilung der aristotelischen Bücher behandelt haben.

1) Dieser Gelehrte war aus Amisus im Pontus gebürtig; bei dessen Eroberung durch Lucullus (71 v. Chr.) von Muräna zu seinem Sklaven gemacht, dann freigelassen, lehrte er in Rom, erwarb sich hier ein bedeutendes Vermögen und eine sehr ansehnliche Bibliothek, und starb in hohem Alter (Suid. u. d. W. Plut. Lucull. 19). Nach Strabo XII, 3, 16. S. 548 hat ihn dieser noch gehört. Dass er der peripatetischen Schule angehörte, wird nirgends gesagt, doch weist seine Beschäftigung mit den aristotelischen Werken darauf hin, dass er, wie so viele Grammatiker, mit ihr zusammenhieng. Von ihm ist sein gleichnamiger Schüler, der Freigelassene der Terentia, dessen Cicero öfters erwähnt, zu unterscheiden; vgl. Suid. Τυραν. νεώτ.

2) Tyrannio hatte sich Gelegenheit verschafft, Apellikon's Bibliothek, die Sulla nach Rom gebracht hatte (s. Bd. II, b, 80 f.), zu benützen, und ausser ihm liessen auch noch Andere aus derselben Abschriften aristotelischer Werke anfertigen (Strabo XIII, 2, 54. S. 609); durch ihn erhielt dann, wie bemerkt, Andronikus, von welchem wir nicht wissen, ob er gleichfalls nach Rom gekommen war, die seinigen.

3) Diess nämlich wird man immerhin zugeben können, wenn auch die weitergehende Behauptung, dass die aristotelischen Hauptwerke der peripatetischen Schule vor Andronikus ganz gefehlt haben, sich nicht halten lässt (s. Bd. II, b, 80 ff.).

4) S. o. 549, 3.

5) Am Häufigsten wird von diesen seine Erklärung der Kategorieen angeführt, deren Dexipp. in Categ. S. 25, 25 Speng. (Schol. in Arist. 42, a, 30). Simpl. in Categ., Schol. 40, b, 23. 61, a, 25 ff. und an vielen andern (gegen 30) Stellen erwähnt. S. 6, ε. 7, δ (Schol. 41, b, 25. 42, a, 10) scheint Simpl. die Arbeit des Andron. als blosse Paraphrase zu bezeichnen (Ἀνδρ. παραφράζων τὸ τῶν Κατηγοριῶν βιβλίον); indessen sieht man aus anderen Angaben, wie die sogleich anzuführenden, dass die Paraphrase nur ein Theil der Aufgabe war, die sich Andr. gestellt hatte, und dass er daneben auch auf die Worterklärung,

patetischen Schule den Weg, auf dem sich ihre Kritik und Exegese von da an bewegte. Dass er sich übrigens nicht auf die blosse Erklärung beschränkte, sondern die Selbständigkeit, mit der er als Kritiker bei erheblichen Fragen von der Ueberlieferung abgieng, auch als Philosoph zu behaupten suchte, sehen wir aus verschiedenen, nicht ganz unwichtigen Bestimmungen, durch die er sich, zunächst in Betreff der Kategorieen, von Aristoteles entfernte [1]. Sein ganzer Standpunkt war aber allerdings, wie wir

die Texteskritik, die Frage über die Aechtheit einzelner Abschnitte (s. S. 549, 3), und die philosophische Untersuchung des Inhalts eingieng. Vgl. Brandis a. a. O. 273 f. Dass Andr. auch die Physik erklärt hatte, folgt aus Simpl. Phys. 101, a, o. 103, b, m. 216, a, o. m. nicht ganz sicher, wiewohl es durch die erste von diesen Stellen wahrscheinlich wird; Simpl. scheint aber diesen Commentar nicht selbst in Händen gehabt zu haben, da er ihn sonst wohl öfter anführen würde. Auf eine Auslegung der Schrift von der Seele weisen die Bemerkungen über Arist. De an. I, 4. 408, b, 32 ff. und die hier besprochene xenokratische Definition der Seele, welche Themist. De an. 71, b, m. 72, a, o. aus Andron. anführt. Die Definition des πάθος bei Aspas. in Eth. N. (s. u. 552, 4, Schl.) stammt vielleicht aus einem Commentar zur Ethik. Von den zwei noch vorhandenen Schriften, welche den Namen des Andronikus tragen, ist die eine, die Abhandlung De animi affectionibus, das Werk des Andronikus Kallistus aus dem 15ten Jahrhundert, die andere, ein Commentar zur nikomachischen Ethik, keinenfalls das unseres Andr.

1) Nach Simpl. Categ. 15, ε (Schol. 47, b, 25) betrachtete er mit Xenokrates (vgl. Bd. II, a, 667, 3 — diese Eintheilung ist aber überhaupt platonisch, wie diess ausser dem ebd. 446, 7 Angeführten namentlich auch aus der Angabe Hermodor's b. Simpl. Phys. 54, b, o. hervorgeht) als die Grundkategorieen das καθ' αὑτὸ und das πρός τι (dessen aristotelische Definition er bei Simpl. Cat. 51, β. γ, Schol. 66, a, 39. Porphyr. Ἐξήγ. ἐ. τ. κατηγ. 43, a erläutert); das καθ' αὑτὸ muss er dann aber noch weiter getheilt haben, denn nach Simpl. S. 67, γ. 69, α Schol. 73, b, 10. 74, b, 29 fügte er zu den vier aristotelischen Arten der Qualität (s. Bd. II, b, 194, 1) noch eine fünfte, unter welche die Dichtigkeit, Schwere u. s. f. fallen sollte, die aber, wie er bemerkte, sich auch unter die παθητικαὶ ποιότητες rechnen lasse, und nur mit Beziehung auf die durch weitere Theilung sich ergebenden Kategorieen kann er gesagt haben (Simpl. 40, ζ. Schol. 59, b, 41 vgl. 60, a, 38), die Relation sei die letzte von allen Kategorieen. Es werden ferner von ihm Bemerkungen über die ἕξις (Simpl. 55, ε. Schol. 68, a, 7) und über diejenigen Begriffe erwähnt, welche er unbestimmte Grössen nannte, und desshalb nicht blos zur Relation, sondern auch zur Quantität rechnen wollte (ebd. 36, δ. Schol. 58, a, 37). Endlich wollte er an die Stelle des ποῦ und ποτὲ den Raum und die Zeit setzen, und sowohl jene als die übrigen Orts- und Zeitbestimmungen diesen Katego-

annehmen müssen, der des Peripatetikers, wenn er auch die Lehre seiner Schule in einzelnen Punkten zu verbessern bestrebt war.

Das Werk des Andronikus wurde von seinem Schüler Boëthus aus Sidon [1]) fortgesetzt, der oft mit ihm zusammen genannt wird. Auch er hat sich als Ausleger der aristotelischen Schriften einen bedeutenden Namen gemacht [2]): am Bekanntesten ist sein Commentar zu den Kategorieen [3]); weitere Spuren finden sich von Erklärungen der Physik und der ersten Analytik, vielleicht auch der Bücher von der Seele und der Ethik [4]). In seiner Auf-

rieen unterordnen (Simpl. 34, β. 36, β. 87, α. 88, α. β. 91. β, Schol. 57, a, 24. 58, a, 16. 79, a, 1. 30. 37. 80, b, 3). M. vgl. zu dem Vorstehenden Brandis a. a. O. S. 273 f. Prantl Gesch. d. Log. I, 537 f.

1) Seiner Herkunft aus Sidon gedenkt schon Strabo XVI, 2, 24. S. 757; Andronikus nennt als seinen Lehrer Ammon. in Categ. 5 (bei Zumpt a. a. O. 94); dass er auch Nachfolger desselben war, scheint sich aus dem S. 449, 2 angeführten Scholion desselben Schriftstellers zu ergeben. Dieser Annahme steht aber im Wege, dass in den Jahren 45 und 44 v. Chr. sowohl von Cicero selbst (Off. I, 1, 1), als von Trebonius (in Cicero's ep. ad Fam. XII, 16), nur Kratippus als Lehrer der peripatetischen Philosophie in Athen genannt, Boëthus nicht erwähnt wird, während doch dieser Philosoph, den noch Strabo a. a. O. als seinen eigenen Lehrer bezeichnet (ᾧ συνεφιλοσοφήσαμεν ἡμεῖς τὰ Ἀριστοτέλεια), diesen Zeitpunkt um mindestens ein Jahrzehend, vielleicht um mehrere, überlebt hat. Dazu kommt, dass es Strabo wohl sagen würde, wenn er ihn in Athen gehört hätte. Boëthus muss also anderswo Lehrer der Philosophie gewesen sein.

2) Simpl. in Categ. 1, α. 41, β. Schol. 40, a, 21. 61, a, 14 nennt ihn θαυμάσιος und ἐλλόγιμος, und S. 209, β. Schol. 92, a, 42 rühmt er seine ἀγχίνοια; vgl. S. 3, γ, Schol. 29, a, 47: τὰ τοῦ Βοηθοῦ πολλῆς ἀγχινοίας γέμοντα.

3) Nach Simpl. 1, α einer von denen, welche βαθυτέραις περὶ αὐτὸ (das aristotelische Buch) ἐννοίαις ἐχρήσαντο, zugleich aber (ebd. 7, γ. Schol. 42, a, 8) eine fortlaufende Erklärung καθ' ἑκάστην λέξιν. Auch dieser Commentar wird von Simplicius, auch von Dexippus, in den ihrigen ziemlich oft angeführt. Eine eigene Abhandlung über das πρός τι nennt Simpl. 42, α. Schol. 61, b, 9.

4) Auf einen Commentar zur Physik weisen die Anführungen bei Themist. Phys. 21, a, m. 48, a, u. b, m, welche Simplicius (Phys. 46, a, u. 180, a, o. 181, b, m) ohne Zweifel aus Themist. entlehnt hat, da er in der letzten von diesen drei Stellen ausdrücklich die Worte des Themist., und nur in ihnen die des Boëthus, anführt, und überhaupt von Boëthus in der Physik nur das giebt, was er bei seinem Vorgänger vorfand. Eine Erklärung der ersten Analytik lassen die Anführungen des falschen Galen Εἰσαγ. διαλ. S. 19 und Ammon. in Arist. Org. ed. Waitz I, 45 unt. aus der Schlusslehre vermuthen;

fassung der peripatetischen Lehre zeigt er gleichfalls, so weit wir darüber urtheilen können, verhältnissmässig viele Selbständigkeit, und eine Hinneigung zu jenem Naturalismus, der schon bei den nächsten Nachfolgern des Aristoteles das platonisch-idealistische Element derselben zurückgedrängt hatte, und der in der Folge besonders bei Alexander von Aphrodisias hervortritt. Es spricht sich diess schon darin aus, dass er das Studium der Philosophie nicht mit der Logik, sondern mit der Physik beginnen wollte [1]. Wenn er ferner läugnete, dass das Allgemeine von Natur früher sei, als das Einzelne [2], und wenn er als eine Substanz im strengen Sinn (πρώτη οὐσία) nicht die Form gelten liess, sondern nur den Stoff, und nach einer Seite hin auch das aus Stoff und Form Zusammengesetzte [3], so setzt diess eine von der aristotelischen abweichende und dem stoischen Materialismus näher stehende Ansicht über den Werth und die Ursprünglichkeit des Stofflichen in den Dingen voraus. Die gleiche Denkweise kommt in den Aeusserungen über die Unsterblichkeit zum Vorschein, durch die er sich auf die Seite derer stellte, welche die aristotelische Lehre im Sinn ihrer einfachen Läugnung verstanden [4], und damit stimmt auch

eine Auslegung der Bücher über die Seele, wenn auch weniger sicher, was Simpl. De an. 69, b, o. über seine Bedenken gegen die Unsterblichkeit, eine solche der nikomachischen Ethik, was Alex. De an. 154, a, u. von seinen Bemerkungen über die Selbstliebe und das πρῶτον οἰκεῖον, Aspas. Schol. in Eth. N. (Classical Journal XXIX, 106 und bei Rose Aristot. pseudepigr. 109) über seine und Andronikus' Definition des πάθος mittheilt.

1) David, Schol. in Ar. 25, b, 41. Für das Folgende ist die Zusammenstellung Prantl's Gesch. d. Log. I, 540 ff. dankbar benützt.

2) Dexipp. in Categ. 54 u. Speng. Schol. in Ar. 50, b, 15 ff.

3) Simpl. Categ. 20, β f. Schol. 50, a, 2. Am Anfang dieser Stelle weist Boëthus die Untersuchung über νοητὴ und σωματικὴ οὐσία ganz ab, aber nur als nicht hieher gehörig. Mehr nur den Sprachgebrauch betrifft es, dass er (bei Themist. Phys. 21, a, m. Simpl. Phys. 46, a, u.) den Stoff nur in seinem Verhältniss zu der Form, die er noch nicht angenommen hat, ὕλη, im Verhältniss zu der ihm mitgetheilten Form dagegen ὑποκείμενον genannt wissen wollte. Auch was Simpl. 24, ζ f. Schol. 53, a, 38—45 aus Boëthus anführt, scheint mir nicht sehr erheblich.

4) Simpl. De an. 69, b, o.: ἵνα μὴ ὡς ὁ Βοηθὸς οἰηθῶμεν τὴν ψυχὴν, ὥσπερ τὴν ἐμψυχίαν, ἀθάνατον μὲν εἶναι ὡς αὐτὴν μὴ ὑπομένουσαν τὸν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι. Es bezieht sich diess auf Plato's ontologischen Beweis für die Unsterblichkeit: Boëthus giebt diesem

überein, dass er, das Ethische betreffend, behauptete, der ursprünglichste Gegenstand seines Begehrens (das πρῶτον οἰκεῖον) sei naturgemäss für Jeden er selbst, alles Uebrige nur wegen seiner Beziehung zu ihm [1]. Auch sonst suchte Boëthus die aristotelischen Bestimmungen da und dort zu berichtigen [2], während er sie in andern Fällen, namentlich gegen die Stoiker, in Schutz nahm [3]; doch ist das, was uns in dieser Beziehung überliefert ist, für die Beurtheilung seiner philosophischen Eigenthümlichkeit von geringer Bedeutung.

Ein dritter Erklärer aristotelischer Schriften, welcher den Genannten ziemlich gleichzeitig zu sein scheint, ist Aristo [4].

zu, dass, genau gesprochen, nicht die Seele, sondern nur der Mensch sterbe, aber er meint, die Fortdauer der Seele folge daraus nicht.

1) Diese Ansicht schreibt Alex. De an. 154, a, u. Xenarchus und Boëthus zu, welche sich dafür auf Arist. Eth. N. VIII, 1. 1155, b, 16 ff. IX, 8. 1168, a, 35 ff. (unser Text nennt, offenbar durch Verwechslung der alphabetischen Bücherbezeichnungen Θ I mit den entsprechenden Zahlzeichen, das 9te und 10te Buch) beriefen.

2) Dahin gehört eine Bemerkung bei Simpl. Categ. 109, b, β. Schol. 92, a, 33 (zu Kateg. 14. 15, b, 1 ff.) über die Anwendbarkeit des Gegensatzes von ἠρεμία und κίνησις auf die qualitative Veränderung; der Nachweis, in dem ihm schon Theophrast vorangegangen war, dass die Schlüsse der zweiten und dritten Figur vollkommene seien (Ammon. zu Analyt. pr. I, 1. 24, b, 18 bei Waitz Arist. Org. I, 45); die aus der stoischen Logik (s. o. 101, 3) geschöpfte Lehre von den hypothetischen Schlüssen als den ἀναπόδεικτοι, und zwar πρῶτοι ἀναπόδεικτοι (Ps. Galen Εἰςαγ. διαλ. S. 19 Min., bei Prantl S. 554); die Bemerkungen über die Frage, ob die Zeit eine Zahl oder ein Maass sei, und ob sie auch ohne die zählende Seele existirte, b. Themist. Phys. 48, a, u. b, m. Simpl. Phys. 180, a, o. 181, b, m. Simpl. Categ. 88, β, Schol. 79, b, 40.

3) So vertheidigt er bei Simpl. 43, α. β. Schol. 62, a, 18. 27 die peripatetische Lehre vom πρός τι gegen die stoische vom πρός τί πως ἔχον, indem er zugleich die aristotelische Definition, in der schon von Andronikus vorgeschlagenen Weise, genauer zu fassen suchte (Simpl. 51, β. Schol. 66, a, 34 vgl. Simpl. 41, β f. 42, α. Schol. 61, a, 9. 25 ff. b, 9). Er fand ferner die Trennung des ποιεῖν und πάσχειν, als zwei verschiedener Kategorieen (Simpl. 77, β. Schol. 77, b, 18 ff.), und ebenso die Kategorie des Habens, welche er besonders eingehend untersuchte (Simpl. 94, ε. Schol. 81, a, 4), wohlbegründet.

4) Von Simpl. 41, γ. Schol. 61, a, 25 neben Boëthus, Eudorus, Andronikus und Athenodor unter den παλαιοὶ τῶν Κατηγοριῶν ἐξηγηταὶ genannt, und somit wohl jedenfalls Verfasser eines Commentars zu dieser Schrift, nicht einer blossen Abhandlung über das πρός τι, welches allerdings seine Erwähnung bei Simplicius, sowohl hier, als S. 48, α. 51, β. Schol. 63, b, 10. 66, a, 37 ff. allein veranlasst. (In der letztern Stelle wird die auch von Andronikus

Indessen ist uns von ihm nur wenig bekannt, und dieses Wenige lässt uns keinen grossen Philosophen in ihm vermuthen. Auch von den übrigen Peripatetikern des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, einem Staseas [1]), Kratippus [2]), Nikolaus aus Da-

und Boëthus gegebene Definition des πρός τί πως ἔχον zunächst aus ihm angeführt, mit dem Zusatz: die gleiche gebe Andronikus, woraus aber doch nicht folgt, dass er älter war, als dieser.) Er ist wohl jener Alexandriner Aristo, welcher nach Apulej. Dogm. Plat. III, S. 277 Hild., schon von diesem mit Recht dafür getadelt, den aristotelischen Schlussformen (vielleicht in einem Commentar zur ersten Analytik) drei *modi* der ersten und zwei der zweiten Figur, beifügte, und dem auch im Folgenden (wo Prantl Gesch. d. Log. I, 590, 23 das *Aristo* der Handschriften statt *Aristoteles* wiederherstellt) eine Berechnung der syllogistischen Figuren beigelegt wird. In diesem Fall werden wir auch bei dem alexandrinischen Peripatetiker Aristo, den Diog. VII, 164 nennt, an ihn zu denken haben. Weiter s. m. S. 545, 2 Sen. ep. 29, 6.

1) Staseas aus Neapel, der Lehrer und Hausgenosse Piso's (Cic. De orat. I, 22, 104. Fin. V, 3, 8. 25, 75 s. o. 541, 1, Schl.), wird von Cicero gleichfalls ein *nobilis Peripateticus* genannt, aber doch an ihm getadelt, dass er den äusseren Schicksalen und den leiblichen Zuständen zu viel Gewicht beigelegt habe (Fin. V, 25, 75). Sonst führt ihn noch Censorin. Di. nat. 14, 5. 10, aber mit einer ganz unerheblichen Annahme, an. Da ihn Piso schon De orat. a. a. O., d. h. um 92 v. Chr. hört, muss er mindestens so alt, wie Andronikus, gewesen sein.

2) Dieser Philosoph begegnet uns zuerst in den Jahren 50—46 in seiner Vaterstadt Mytilene (Cic. De Univ. 1. Brut. 71, 250. Plut. Pomp. 45). Bald darauf muss er aber nach Athen übergesiedelt sein, wo ihm Cicero von Cäsar das römische Bürgerrecht erwirkte, zugleich aber den Areopag veranlasste, ihn zu bitten, dass er in Athen bleibe (Plut. Cic. 24). Hier hörte ihn um diese Zeit Cicero's Sohn (Cic. Off. I, 1, 1. III, 2, 5. ep. ad Fam. XII, 16. XVI, 21), und besuchte ihn Brutus (Plut. Brut. 24). Von seiner wissenschaftlichen Bedeutung spricht Cicero, der ihm sehr befreundet war, mit der höchsten Anerkennung (Brut, 71, 250. Off. I, 1, 1. III, 2, 5. Divin. I, 3, 5. De Univ. 1), doch ist dieses Lob schwerlich ganz unbefangen. Ueber seine Ansichten ist uns nichts überliefert, als was Cic. Divin. I, 3, 5. 32, 70 f. (vgl. Tertull. De an. 46) mittheilt: dass er eine Weissagung im Traum und in der Entzückung *(furor)* zugab, dass er dieselbe mit der peripatetischen Lehre vom göttlichen Ursprung des Geistes begründete, und mit den vielen Fällen von eingetroffenen Weissagungen belegte. Die Anthropologie, die er dabei voraussetzt, ist die aristotelische: *animos hominum quadam ex parte extrinsecus* (= θύραθεν, aus dem göttlichen Geiste) *esse tractos et haustos . . . eam partem, quae sensum, quae motum, quae adpetitum habeat, non esse ab actione corporis sejugatam;* mehr platonisch lautet aber der Zusatz: *quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxime vigere, cum plurimum absit a corpore.*

maskus [1]) und Andern [2]) ist uns zu wenig Philosophisches von einiger Bedeutung überliefert, als dass wir bei ihnen zu verwei-

1) Nikolaus (über den Müller Hist. gr. III, 343 ff.), um 64 v. Chr. in Damaskus geboren (daher ὁ Δαμασκηνὸς Athen. IV, 153, f u. ö. Strabo XV, 1, 72. S. 719), und von seinem Vater Antipater, einem wohlhabenden und angesehenen Mann, sorgfältig erzogen, lebte viele Jahre am Hof des jüdischen Königs Herodes als einer seiner Vertrauten, und kam in seiner Begleitung, und einige Jahre später (8 v. Chr.) zum zweitenmal, in seinen Geschäften, nach Rom, wo er sich die Gunst des Augustus erwarb. Ebendahin begleitete er nach dem Tode Herodes d. Gr. dessen Sohn Archelaus, und von dieser Reise scheint er nicht mehr zurückgekehrt zu sein, sondern die letzte Zeit seines Lebens in Rom zugebracht zu haben. M. s. die Nachweisungen, aus Suid. Ἀντίπατρος und Νικόλ., Nikol. Fragm. 3—6 (den Excerpta de virtutibus entnommen), Joseph. Antiquit. XII, 3, 2. XVI, 2, 3. 9, 4. 10, 8. XVII, 5, 4. 9, 6. 11, 3 (der ebenso, wie Suidas, den eigenen Angaben des Nikolaus folgt) bei Müller. Die Annahme, er sei ein Jude gewesen, die noch Renan Vie de Jesus S. 33 theilt, wird schon durch das widerlegt, was bei Suid. Ἀντίπ. über ein Opfer für Zeus und über die Götter zu lesen ist. Ein Anhänger der peripatetischen Lehre (Περιπατητικὸς nennt ihn Athen. VI, 252, f. 266, e. X, 415, e. XII, 543, a. IV, 153, f), der er sich schon frühe angeschlossen hatte (Suid. Νικολ.), widmete ihr Nikol. auch einen Theil seiner schriftstellerischen Thätigkeit: seine Schrift περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας (der vielleicht auch entnommen ist, was in der Unterschrift zu Theophrast's metaphysischem Bruchstück, S. 323 Brand., aus seiner Θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ angeführt wird) nennt Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 493, a, 23; eine zweite, περὶ τοῦ Παντὸς, welche περὶ πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κατ' [nicht: καὶ] εἴδη handelte, Ders. ebd. 469, a, 6; eine dritte, περὶ θεῶν, aus der er Angaben über Xenophanes und Diogenes von Apollonia mittheilt, Simpl. Phys. 6, a, o. b, o. 32, a, u. b, m; ein ethisches Werk περὶ τῶν ἐν τοῖς πρακτικοῖς καλῶν (= περὶ τῶν καθηκόντων), eine πολύστιχος πραγματεία, Simpl. in Epict. Enchir. 194, c; hier hatte er vielleicht auch über Epikur gesagt, was Diog. X, 4 erwähnt. Indessen wird in keiner dieser Stellen ein philosophischer Satz von ihm angeführt, wie denn Nikolaus ohne Zweifel weit mehr Gelehrter, als Philosoph war. Dass ihn Suid. Περιπατητικὸς ἢ Πλατωνικὸς nennt, könnte auf eine Verbindung des Peripatetischen mit Platonischem hinweisen, wenn darauf überhaupt etwas zu geben wäre. Als Geschichtschreiber wird er von Joseph. Antiquitt. XVI, 7, 1 wegen seiner Partheilichkeit für Herodes getadelt, und ebenso war ohne Zweifel sein Leben August's eine reine Lobschrift. Im Uebrigen s. m. über seine geschichtlichen Werke Müller. Meyer's Vermuthung, dass er die Schrift περὶ φυτῶν verfasst habe, wurde schon Bd. II, b, 69, 3 berührt.

2) Dahin gehört der Besitzer der theophrastischen Bibliothek, Apelliko von Teos (s. Bd. II, b, 80 f.); aber wenn sich dieser Mann auch zeitenweise mit peripatetischer Philosophie abgab (Athen. V, 214, d), und eine Schrift über Hermias und Aristoteles verfasste (Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 9), so

len Anlass hätten. Doch mag des Xenarchus [1]) und seiner Schrift gegen die aristotelischen Annahmen über den Aether [2]) hier erwähnt werden, sofern dieser Widerspruch gegen eine so tiefeingreifende Bestimmung der aristotelischen Physik einen weiteren Beleg dafür liefert, dass sich doch auch die peripatetische Schule durch die Lehre ihres Stifters nicht so unbedingt binden

nennt ihn doch Strabo XIII, 2, 54 S. 609 gewiss mit Recht φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος. Ebensowenig wird der Bd. II, b, 759, 2 besprochene Athenio oder Aristio, selbst wenn er wirklich peripatetische Philosophie gelehrt hat, unter den Philosophen eine Stelle verdienen. Etwas jünger ist Alexander, der Lehrer und Freund des M. Crassus, des Triumvirn (Plut. Crass. 3); Athenäus aus dem cilicischen Seleucia, zur Zeit Cäsar's (Strabo XIV, 5, 4. S. 670); Demetrius, der Freund Cato's, welcher in seinen letzten Tagen um ihn war (Plut. Cato min. 65. 67 ff.); Diodotus, der Bruder des Boëthus von Sidon (Strabo XVI, 2, 24. S. 757). Ob der Athenodorus, dessen περίπατοι Diogenes anführt, ein Peripatetiker, oder der S. 520, u. besprochene Stoiker, der Sohn Sandon's, war, und wann er im ersteren Fall gelebt hat, lässt sich, wie dort bemerkt ist, nicht ausmachen. — In Rom müsste es nach Cicero schon um den Anfang des ersten Jahrhunderts Kenner der aristotelischen Schriften und der aristotelischen Philosophie gegeben haben, wenn M. Antonius und Q. Lutatius Catulus wirklich so gesprochen hätten, wie er sie De orat. II, 36, 152 ff. sprechen lässt; indessen haben wir keine Bürgschaft dafür, dass diese Darstellung geschichtlich treu ist; vielmehr deutet, Antonius betreffend, Cicero selbst hier und c. 14, 59 verständlich genug an, dass von seiner Kenntniss der griechischen Literatur nichts bekannt war; und wenn es sich mit Catulus immerhin anders verhalten haben mag, sind wir doch schwerlich berechtigt, ihm eine genauere Kenntniss der griechischen, und insbesondere der peripatetischen Philosophie zuzuschreiben. Der einzige römische Anhänger der letztern, von dem uns aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. berichtet wird, ist jener Piso, über den schon S. 541, 1, Schl. gesprochen wurde; auch er hatte aber, wie dort gezeigt ist, zugleich den Antiochus gehört, dessen eklektische Grundsätze ihm Cicero in den Mund legt.

1) Xenarchus aus Seleucia in Cilicien brachte den grösseren Theil seines Lebens als Lehrer in Alexandria, Athen und Rom zu; die erste von diesen Städten war es wohl, in der ihn Strabo gehört hat. Mit Arius befreundet und von Augustus wohlgelitten starb er in hohem Alter in Rom. (Strabo XIV, 5, 4. S. 670.)

2) M. s. über diese Schrift und die darin entwickelten Einwürfe gegen die aristotelische Lehre Damasc. De coelo, Schol. in Arist. 456, a, 6. 460, b, 15. Simpl. De Coelo, Schol. 470, b, 20 — 472, a, 22. 472, b, 38 ff. 473, a, 9. 43. b, 24. Simpl. nennt dieselbe: αἱ πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν ἀπορίαι, τὰ πρὸς τὴν π. οὐσ. ἠπορημένα oder γεγραμμένα. Sonst wird noch seine Ansicht über das πρῶτον οἰκεῖον (s. o. 554, 1) angeführt.

liess, um sich nicht mancherlei Abweichungen von derselben zu erlauben.

Ein weit stärkerer Beweis für diese Thatsache liegt aber in einer Schrift, welche vielleicht noch aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert stammt, in dem unter Aristoteles Namen überlieferten Buch von der Welt [1]). An die Aechtheit dieser Schrift, die auch in neuerer Zeit noch einzelne Vertheidiger gefunden hat [2]), ist nicht zu denken. Ebensowenig kann man sie aber einer anderen Schule, als der peripatetischen, zuweisen, und statt einer dem Aristoteles unterschobenen Schrift das Werk eines jüngeren Philosophen, welches sich selbst nicht für aristotelisch ausgab, oder die Bearbeitung eines solchen Werkes darin sehen. Wenn vielmehr in neuerer Zeit ihr Verfasser bald in Chrysippus [3]), bald in Posidonius [4]), bald in Apulejus [5]) gesucht wurde, so stehen jeder von diesen Vermuthungen die gewichtigsten Bedenken entgegen. Von Chrysippus ist es höchst unwahrscheinlich, dass er eine Schrift unter fremdem Namen, ganz undenkbar, dass er sie unter dem des Aristoteles in die Welt geschickt hätte; dass aber diess bei der unsrigen der Fall war, ist unbestreitbar [6]),

1) Weisse Aristoteles von der Seele und von der Welt. 1829. S. 373 ff. Stahr Aristoteles bei den Römern. 1834. S. 163 ff. Osann Beiträge z. griech. u. röm. Literaturgesch. 1835. I, 143 ff. Petersen in der Anzeige dieser Schrift, Jahrb. f. wissensch. Krit. 1836, 1, 550 ff. Ideler Aristot. Meteorol. II, 286 f. F. Gieseler üb. d. Verf. d. Buchs v. d. W. Zeitschr. f. Alterthumsw. 1838, Nr. 146 ff. Spengel De Arist. libro X hist. anim. Heidelb. 1842. S. 9 ff. Hildebrand Apulej. Opera I, 44 ff. Rose De Arist. libr. ordine et auct. S. 36. 90 ff. Adam De auctore libri pseudo-aristotelici Π. Κ. Berl. 1861. Barthélemy Saint-Hilaire Météorologie d'Aristote, Par. 1863, S. LXXXVIII ff.

2) Zuletzt noch, und in sehr zuversichtlichem Ton, ist sie von Weisse a. a. O. behauptet worden. Ich werde es mir jedoch hier um so eher ersparen dürfen, diesem verfehlten Rettungsversuch seine Blössen im Einzelnen nachzuweisen, da diess schon von Osann, Stahr, Adam S. 14 ff. u. A. ausreichend geschehen ist, und da die sachlich entscheidenden Punkte ohnedem im Folgenden zur Sprache kommen werden.

3) Osann a. a. O., der diese Vermuthung ausführlich zu begründen sucht.

4) Ideler a. a. O. nach Aldobrandinus, Huëtius, Heinsius.

5) Stahr a. a. O. und in anderer Weise Adam. Dem Ersteren folgt, ohne ihn zu nennen, Barthélemy Saint-Hilaire.

6) Osann zwar erklärt sich S. 191 sehr entschieden gegen die Annahme, dass sie dem Aristoteles absichtlich unterschoben sei. In ihrer Darstellungs-

und wenn Osann ihre Widmung an Alexander [1]) von dem übrigen Werke trennen will, so ist diess ein Gewaltstreich, zu dem wir auch nicht das entfernteste Recht haben [2]). Wenn sich ferner die Darstellung des Chrysippus, nach dem einstimmigen Zeugniss der Alten und nach den uns noch vorliegenden Proben, ebenso durch ihre lehrhafte Weitschweifigkeit, wie durch ihre dialektische Pedanterie und ihre Verachtung alles Redeschmucks auszeichnete [3]), so zeigt unsere Schrift so durchaus die entgegengesetzten Eigenschaften, dass es schon desshalb ganz unmöglich ist, sie diesem Stoiker beizulegen. Nicht minder entschieden ist aber diese Annahme auch durch ihren Inhalt ausgeschlossen. Dass sie manche stoische Lehrbestimmungen aufgenommen hat, und dass sie diese zum Theil in den Formeln ausdrückt, welche sich seit Chrysippus in der stoischen Schule fortgepflanzt hatten, ist freilich unläugbar; nichtsdestoweniger widerspricht sie aber, wie sogleich

weise und ihrem Inhalt trete das Unaristotelische so grell hervor, dass nur ein mit Aristoteles gänzlich unbekannter Mann oder ein Thor den Wahn hätte hegen können, es werde die Schrift für eine aristotelische angesehen werden. Allein dieser Grund — der einzige, den er beibringt — würde viel zu viel beweisen. Wie viele unterschobene Werke giebt es nicht, denen wir die Unterschiebung auf den ersten Blick ansehen! Daraus folgt aber nicht, dass sie keine Unterschiebungen, sondern nur, dass sie ungeschickte Unterschiebungen sind. Im vorliegenden Fall war ja aber die Unterschiebung nicht einmal plump genug, um nicht Unzählige, und selbst in unserer Zeit noch Philosophen und Kritiker, wie Weisse, zu täuschen. Und konnte denn eine handgreiflich unaristotelische Schrift leichter für aristotelisch gehalten werden, wenn sie anonym war, als wenn sie selbst sich für ein Werk des Aristoteles ausgab?

1) Natürlich Alexander den Grossen; denn dass dieser Alexander auch irgend ein anderer uns nicht näher bekannter Mann dieses Namens sein könnte, wird kein Leser des Buchs Osann (S. 246) so leicht glauben.

2) Osann S. 246 f. hat auch weiter keinen Beweis dafür, als dass jene Widmung mit seiner Vermuthung über den Verfasser des Buchs unvereinbar ist. Abgesehen davon findet sich weder in den äusseren Zeugnissen noch in der inneren Beschaffenheit der Stelle eine Spur davon, dass sie ursprünglich gefehlt hätte. Auch c. 6. 398, b, 10 wird aber so gesprochen, als sollte das Perserreich als noch bestehend gedacht werden, und wenn der Vf. bei verhältnissmässig vielen Beziehungen auf Aeltere jede bestimmte Anspielung auf Nacharistotelisches sorgfältig vermieden hat, sieht man auch daraus, dass er seine Arbeit für aristotelisch ausgeben will.

3) Vgl. S. 38 f.

nachgewiesen werden soll, den wichtigsten Unterscheidungslehren der stoischen Schule gegen die peripatetische so entschieden, dass sie jedem Anderen eher beigelegt werden könnte, als Chrysippus. Wollen wir endlich der bestimmteren Nachweisung über die Abfassungszeit unseres Buches hier noch nicht vorgreifen, so genügt zur Widerlegung von Osann's Hypothese auch schon die Bemerkung, dass Chrysipp's Schrift von der Welt aus mindestens zwei Büchern bestand, und dass solches aus ihr angeführt wird, was sich in der unsrigen gar nicht findet [1]). — Die gleichen Gründe gelten aber grossentheils auch gegen diejenigen, welche in Posidonius den Verfasser der pseudoaristotelischen Abhandlung vermuthen. Die blühende Sprache derselben liesse sich ihm allerdings immerhin weit eher zutrauen, als Chrysippus, und im Einzelnen findet sich manches darin, was statt der Zeit des Chrysippus annähernd in die des Posidonius verweist; ja wir werden noch finden, dass ihr Verfasser diesen Philosophen in einem bedeutenden Theil seiner Arbeit aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar benützt hat. Aber dass er Aristoteles eine Schrift unterschoben haben sollte, ist von Posidonius gerade so unwahrscheinlich, als von Chrysippus; und wenn wir allerdings an einzelnen Punkten bei jenem eine Hinneigung zur akademischen und peripatetischen Philosophie bemerken konnten, so geht diese doch lange nicht so weit, dass er mit unserem Verfasser den Grundlehren seiner Schule untreu geworden wäre, die substantielle Gegenwart Gottes in der Welt, die Weltzerstörung und Weltverbrennung aufgegeben, den Aether von dem Feuer und allen elementarischen Körpern überhaupt unterschieden hätte [2]). — Bei Apulejus freilich würde dieser Anstoss wegfallen: in seiner Schrift von der Welt hat er sich ja den Inhalt der aristotelischen jedenfalls vollständig angeeignet. Aber was berechtigt uns, ihn nicht blos für den Uebersetzer und Bearbeiter, sondern auch für den Verfasser der letzteren zu halten? Wenn sie sich vor Apulejus allerdings, in den

1) Stob. Ekl. I, 180. Alex. Aphr. Anal. pr. 58, b, u. (s. o. 141, 1. 145, 1). Gegen Osann vgl. m. Petersen S. 554 ff., Gieseler, Spengel, Adam a. d. a. O.

2) In diesem Sinn erklären sich gegen die Posidonius-Hypothese: Bake Posidon. rel. 237 f. Spengel S. 17. Adam S. 32.

uns erhaltenen Ueberresten der alten Literatur, nicht erwähnt findet [1]), so folgt daraus nicht, dass sie nicht vorhanden war; und wenn Apulejus im Eingang seiner lateinischen Recension so spricht, als wäre dieselbe nicht eine blosse Uebersetzung, sondern eine selbständige Arbeit, auf aristotelischer und theophrastischer Grundlage [2]), so fehlt doch jeder Beweis dafür, dass er es mit dem schriftstellerischen Eigenthumsrecht strenge genug nahm, und von leerer Ruhmredigkeit frei genug war, um nicht auf die untergeordneten Veränderungen und Zuthaten, durch welche sich sein Werk von dem aristotelischen unterscheidet [3]), schon den Anspruch eigener Urheberschaft zu gründen [4]). Eine genauere Untersuchung lässt darüber keinen Zweifel, dass seine lateinische Schrift von der Welt nicht, wie Stahr und Barthélemy Saint-Hilaire wollen, das Vorbild, sondern eine blosse Ueberarbeitung der griechischen ist, die sich in unserer aristotelischen Sammlung befindet; denn durchweg hat diese die kürzere, schärfere, ursprünglichere Ausdrucksweise, jene den Charakter einer umschrei-

1) Die Anführung bei Justin cohort. ad Gr. c. 5 nämlich kann nicht für früher gelten, als Apulejus, da der Aechtheit dieser Schrift, wie neuerdings wieder Adam S. 3 ff. gegen Semisch gezeigt hat, entscheidende Gründe entgegenstehen.

2) Am Schluss der Widmung an Faustinus, welche im Uebrigen von der des falschen Aristoteles an Alexander sich nur durch unbedeutende Aenderungen und Auslassungen unterscheidet: *quare [nos Aristotelem prudentissimum et doctissimum philosophorum] et Theophrastum auctorem secuti, quantum possumus cogitatione contingere, dicemus de omni hac coelesti ratione* u. s. w. Die eingeklammerten Worte fehlen in den besten Handschriften, sind aber doch wohl ächt.

3) Ueber dieselben Hildebrand Apul. Opp, I, XLVII f.

4) Das Alterthum hatte hierüber bekanntlich weit weniger strenge Begriffe, als wir, und noch ganz andere Leute, als Apulejus, verfahren in dieser Beziehung mit einer Unbefangenheit, die uns überraschen muss. Eudemus z. B. scheint nirgends gesagt zu haben, dass seine Physik nur eine neue Ausgabe der aristotelischen sei, und ebensowenig sagt er es in seiner Ethik, er redet hier vielmehr, auch wo er sich noch so genau an Aristoteles hält, ganz als selbständiger Schriftsteller in eigenem Namen; ebenso der Verfasser der grossen Moral. Auch Cicero hat grosse Abschnitte seiner Schriften geradezu aus dem Griechischen übersetzt oder höchstens ausgezogen, ohne seine Quellen auch nur zu nennen. Und hätte denn Apulejus mit dem *Aristoteles et Theophrastus auctor* die Quellen einer Schrift, die stoischen Schriftstellern und stoischer Lehre so viel entnommen hat, wirklich genannt?

benden Uebersetzung; die blühende Sprache der ersteren geht in der zweiten nur zu oft in einen Schwulst über, der mitunter ohne Vergleichung des griechischen Textes fast unverständlich ist; und während in der lateinischen sich nichts findet, was sich nicht als Bearbeitung oder Uebersetzung der griechischen begreifen liesse, hat diese umgekehrt Stellen, die unmöglich aus der lateinischen geflossen sein können, vielmehr ihrerseits dem Lateiner offenbar vorlagen [1]. Diess aber zuzugeben, und nun Apulejus auch zum Verfasser unseres griechischen Buches zu machen, welches er selbst dann in der Folge in's Lateinische übertragen habe [2], geht gleichfalls nicht. Denn für's Erste giebt man damit den einzigen Grund, der die Hypothese seiner Urheberschaft wenigstens scheinbar stützen könnte, die Glaubwürdigkeit seiner eigenen Aussagen, selbst auf: man hält es für unmöglich, dass er seine Schrift als selbständige Arbeit dargestellt haben sollte, wenn sie blosse Ueberarbeitung einer fremden war, aber man traut ihm unbedenklich zu, dass er das eigene Werk in dessen griechischem Original Aristoteles unterschoben habe; um ihn von dem Vorwurf der Prahlerei rein zu waschen, schreibt man ihm eine Fälschung zu [3]. Zweitens aber würde diese Annahme zu der Unwahrscheinlichkeit führen, dass Apulejus, der lateinische Rhetor, in der griechischen Sprache sich ungleich besser einfacher und schärfer ausgedrückt hätte, als in seiner Muttersprache, dass er das, was in der griechischen Schrift vollkommen klar ist, trotzdem, dass er selbst sie verfasst hatte, in ihrer lateinischen Ueberarbeitung nicht selten bis zur Unverständlichkeit verdunkelt hätte. Um endlich Anderes zu übergehen, so können wir Apulejus, nach den Proben seiner philosophischen Befähigung, die in seinen übrigen Werken vorliegen, eine immerhin so bedeutende Leistung, wie die Schrift

1) Drei der schlagendsten sind π. Κόσμου 392, a, 5. 400, a, 6. b, 23 mit den entsprechenden Stellen bei Apul. De mundo c. 1. 33. 35, S. 341 f. 419 f. 425 Hild. verglichen. Im Uebrigen kann ich für das Obige auf Adam S. 38 ff. verweisen.

2) Adam a. a. O. S. 41 ff.

3) Und bei dieser Fälschung müsste er überdiess noch möglichst zweckwidrig verfahren sein; denn wenn er die griechische Ausgabe seines Buchs für das Werk des Aristoteles, die lateinische für sein eigenes Werk erklärte, so wird jede von diesen zwei Aussagen durch die andere aufgehoben.

von der Welt, kaum zutrauen, und wir müssten andererseits in dieser Schrift, wenn sie von ihm herrührte, viel bestimmtere Spuren jener platonisirenden Metaphysik und Theologie, und namentlich auch jener Dämonologie zu finden erwarten, die uns bei Apulejus in der Folge noch begegnen werden. Auch dieser Versuch, einen bestimmten Verfasser für unser Buch aufzuzeigen, wird daher für verfehlt zu halten sein, und die Frage wird für uns überhaupt nicht die sein können, von wem es verfasst ist, sondern nur die, welcher Zeit und welcher Schule sein Verfasser angehört hat.

Dass nun dieser Verfasser sich selbst zu den Peripatetikern rechnete, wird schon durch den Namen des Aristoteles, den es an der Stirne trägt, wahrscheinlich; denn durch diesen Namen wendet es sich zunächst an die peripatetische Schule mit dem Anspruch, für eine ächte Urkunde ihrer Lehre zu gelten. Das Gleiche bestätigt aber auch sein Inhalt. So weit auch die Weltanschauung, die es vorträgt, von der ächt aristotelischen abliegt, und mit so vielen fremdartigen Bestandtheilen sie versetzt ist, so sind doch ihre Grundzüge der aristotelischen Lehre entnommen, und sie steht dieser mindestens ebenso nahe, als z. B. die Philosophie des Antiochus der platonischen. Die metaphysischen Grundlagen des aristotelischen Systems lässt der Verfasser allerdings, im Geist jener Zeit, unberücksichtigt, aber in seiner Vorstellung über das Weltganze und sein Verhältniss zur Gottheit schliesst er sich zunächst an Aristoteles an. Aristotelisch ist es, wenn er den Abstand unserer Welt von der höheren, ihre Wandelbarkeit und Unvollkommenheit, im Gegensatz zu der Reinheit und Unveränderlichkeit der himmlischen Sphären hervorhebt [1]), wenn er die Vollkommenheit des Seins mit der Entfernung vom äussersten Himmel stufenweise abnehmen lässt [2]), wenn er den Unterschied des Aethers, aus welchem die himmlischen Körper bestehen, von den vier Elementen, in unverkennbarem Widerspruch gegen die stoische Lehre, nachdrücklich behauptet [3]). Während ferner das

1) C. 6, 397. b, 30 ff. 400, a, 5 f. 21 ff.

2) C. 6. 397, b, 27 ff.

3) C. 2, 392, a, 5. 29 ff. c. 3. 392, b, 35; vgl. Bd. II, b, 329 ff. Wie eng sich unsere Schrift hiebei an die aristotelischen Darstellungen anschliesst,

göttliche Wesen, der stoischen Lehre zufolge, die ganze Welt, bis auf das Hässlichste und Geringste hinaus, durchdringen sollte, so findet unser Verfasser diese Vorstellung der göttlichen Majestät durchaus unwürdig; er seinerseits erklärt sich statt dessen auf's bestimmteste für die aristotelische Annahme, dass Gott, von aller Berührung mit dem Irdischen entfernt, an den äussersten Grenzen der Welt seinen Sitz habe, und von hier aus, ohne sich selbst zu bewegen, durch eine einfache Wirkung die Bewegung des Weltganzen, so mannigfaltig sie sich auch in der Welt gestalten mag, hervorbringe [1]). Noch weniger kann er natürlich die Gleichstellung Gottes und der Welt zugeben: eine stoische Definition, welche dieselbe ausspricht, eignet er sich nur in der Art an, dass er ihre pantheistischen Bestimmungen zuvor ausmerzt [2]). Auch

ist schon a. a. O. S. 332, 5 bemerkt. Dass sie dann auch wieder (392, b, 35. a, 8) von fünf στοιχεῖα, Aether, Feuer u. s. f. redet, ist unerheblich: auch Aristoteles hatte den Aether πρῶτον στοιχεῖον genannt (vgl. Bd. II, b, 332, 6), und wenn er ihn als ἕτερον σῶμα καὶ θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων bezeichnet (gen. an. II, 3. 736, b, 29), so meint sie 392, a, 8 dasselbe mit στοιχεῖον ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον. Auch Osann S. 168. 203 f. giebt übrigens zu, dass die Ansicht der Schrift Π. Κ. über den Aether aristotelisch ist, um so mehr ist aber zu verwundern, dass er glauben konnte, dieselbe Ansicht könne auch Chrysippus vorgetragen haben, da doch unsere Schrift ausdrücklich gegen die stoische Gleichstellung des Aethers mit dem Feuer (s. o. 171, 1. 2) auftritt, und da wir auch aus Cic. Acad. I, 11, 39 sehen, dass dieses einer der bekanntesten Streitpunkte zwischen den Stoikern und Peripatetikern war. Die Frage ist auch wirklich nicht unwichtig, denn an der Unterscheidung des Aethers von den vier Elementen hängt für Aristoteles der Gegensatz des Diesseits und Jenseits.

1) Es gehört hieher das ganze sechste Kapitel. Auch hier ist die Polemik gegen den Stoicismus unverkennbar (m. vgl. S. 397, b, 16 ff. 398, a, 1 ff. b, 4—22. 400, b, 6 ff.), und die Annahme (Osann 207), dass die Abweichung von demselben nur eine Anbequemung an die Volksreligion sei, durchaus unzulässig; von der Volksreligion handelt es sich hier gar nicht, sondern von der aristotelischen Theologie, wollte sich aber Chrysippus an die Volksreligion anlehnen, so wissen wir bereits, dass er diess ohne Widersprüche gegen die Grundbestimmungen seines Systems zu thun wusste. Als ein besonderes Anzeichen des peripatetischen Ursprungs unserer Schrift ist aus dieser Auseinandersetzung anzuführen, dass die Stelle 398, b, 16 ff. auf De motu anim. 7. 701, b, 1 ff. Rücksicht zu nehmen scheint.

2) Die Schrift Π. Κ. beginnt, nach der Einleitung c. 1, mit Definitionen des κόσμος, in denen sie sich nicht blos überhaupt an die Stoiker, sondern

darin zeigt sich endlich der Verfasser als Peripatetiker, dass er die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Welt, gleichfalls eine Unterscheidungslehre dieser Schule gegen den Stoicismus, ausdrücklich vertheidigt [1]. So wenig aber die Schrift hiernach von einem Stoiker, oder gar von einem Haupte der stoischen Schule, wie Posidonius oder Chrysippus, verfasst sein kann, so bedeutend tritt doch in ihr das Bestreben hervor, die stoische Lehre mit der aristotelischen zu verbinden, und eben die Bestimmungen, denen eine unbedingte Anerkennung verweigert worden ist, theilweise in sie aufzunehmen. Mit den stoischen Schriften, die der Verfasser benützte, ja ausschrieb [2], hat er sich auch stoische Lehren in umfassender Weise angeeignet; und es gilt diess nicht blos von den kosmologischen, astronomischen und meteorologischen Einzelnheiten, die Osann geltend macht [3], sondern auch von solchen Bestimmungen, welche in das ganze System tief eingreifen. Gleich am Anfang der kosmologischen Darstellung [4] treffen wir eine chrysippische Definition des κόσμος. An einem späteren Orte wird im Geist und nach dem Vorgang des stoischen Systems ausgeführt, wie es eben der Gegensatz unter den Elementen und Theilen der Welt sei, auf dem die Einheit und Erhaltung des Ganzen beruhe [5], diese Einheit selbst wird mit dem stoischen Begriff der Sympathie bezeichnet [6], und damit uns seine Uebereinstimmung mit den Stoikern nicht entgehe, hat der Verfasser nicht unterlassen, die grosse Auktorität dieser Schule, den Heraklit, ausdrücklich als

noch bestimmter an diejenige Darstellung stoischer Lehren anschliesst, von welcher uns Stob. Ekl. I, 444 Bruchstücke erhalten hat. Nur um so bemerkenswerther sind aber die Aenderungen, welche sie dabei nöthig findet. Κόσμον δ', heisst es bei Stob., εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεὸς, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται. Unsere Schrift nimmt die erste von diesen Definitionen wörtlich auf, die zweite übergeht sie, statt der dritten aber sagt sie: λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεῶν τε καὶ διὰ θεῶν φυλαττομένη.

1) C. 4, Schl. c. 5, Anf. Ebd. 397, a, 14 f. b, 5.

2) Der Nachweis hiefür wird tiefer unten gegeben werden.

3) S. 208 ff.

4) C. 2, Anf. s. o. 564, 2.

5) C. 5.

6) C. 4, Schl.: αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες.

Zeugen für sich anzuführen [1]. In seiner Ansicht über die Elemente schliesst er sich an die Stoiker an, wenn er als die Grundeigenschaft der Luft, von Aristoteles abweichend, die Kälte bezeichnet [2]. Den stoischen Begriff des Pneuma, für den es ja auch in der peripatetischen Lehre nicht an Anknüpfungspunkten fehlte, weiss er sich anzueignen [3]. Am auffallendsten ist jedoch seine Annäherung an den Stoicismus in der Theologie. Wird auch der stoische Pantheismus als solcher, die Verbreitung der göttlichen Substanz durch die Welt, zurückgewiesen, so will sich doch der Verfasser seine Sätze ganz gerne gefallen lassen, sobald sie statt des göttlichen Wesens auf die göttliche Kraft bezogen werden [4], und er lehrt demnach, dass sich die von der Gottheit ausgehende Wirkung zunächst zwar nur auf die äusserste Sphäre der Welt, weiterhin jedoch von dieser auf die inneren Sphären erstrecke, und so durch das Ganze fortpflanze [5]. Gott ist daher das Gesetz des Ganzen [6], von ihm geht die Ordnung der Welt aus, vermöge deren sie sich in den verschiedenen Gattungen von Wesen mittelst ihrer eigenthümlichen Besamung gliedert [7], und in Folge dieser seiner allwaltenden Wirkung führt Gott die mancherlei Namen, deren Aufzählung und Erklärung in der Schrift Π. Κ. das Gepräge des ächtesten Stoicismus trägt. Der Name, die Prädikate und die Herkunft des Zeus werden hier ganz im stoischen Sinn erklärt, die ἀνάγκη, die εἱμαρμένη, die πεπρωμένη, die Ne-

1) C. 5, 396, b, 13 vgl. c. 6, Schl.

2) C. 2. 392, b, 5: ὁ ἀὴρ ... ζοφώδης ὢν καὶ παγετώδης τὴν φύσιν. Ebenso, wie S. 169, 2 gezeigt ist, die Stoiker, wogegen Aristoteles (vgl. Bd. II, b, 338, 2) die Kälte für die Grundbestimmung des Wassers, die Feuchtigkeit für die der Luft hält.

3) C. 4. 394, b, 9: λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία. Vgl. hiezu was S. 126, 1. 176, 2. 308, 5 angeführt ist.

4) C. 6. 397, b, 16: διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινὲς προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ.

5) C. 6. 398, b, 6 ff. 20 ff. vgl. 396, b, 24 ff.

6) C. 6. 400, b, 8: νόμος γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινὴς ὁ θεός. Der Begriff des νόμος für die Weltordnung ist bekanntlich vorzugsweise stoisch.

7) C. 6. 400, b, 31 ff. Auch diese Darstellung erinnert an Stoisches, an die Lehre von den λόγοι σπερματικοί.

mesis, die Adrasteia, die Moiren werden mittelst stoischer Etymologieen auf ihn gedeutet, es werden zur Bestätigung der philosophischen Lehren Dichtersprüche, in der Weise des Chrysippus, eingestreut [1]. Man sieht deutlich, der Verfasser will zwar die peripatetische Lehre festhalten, aber er will mit ihr auch von der stoischen alles, was dieser Vereinigung nicht allzusehr widerstrebt, verbinden [2]. Dass auch Plato mit seinen Sätzen übereinstimme, wird am Schluss der Schrift durch die rühmende Anführung einer Stelle aus den Gesetzen (IV, 715, E) angedeutet; an denselben erinnert es, wenn Gott nicht blos als der Allmächtige und Ewige, sondern auch als das Urbild der Schönheit gepriesen wird [3]. Natürlich war aber dieser, wie jeder Eklekticismus, nur durch Abschwächung des streng philosophischen Interesse's und der philosophischen Bestimmtheit möglich, und so sehen wir denn in der Schrift Π. K. neben der wohlfeilen Gelehrsamkeit, die sie besonders c. 2—4 ausbreitet, das populär theologische Element dem eigentlich philosophischen gegenüber entschieden im Uebergewicht. In den Erörterungen über die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens nimmt diese Religiosität sogar eine mystische Färbung an, wenn es die Würde Gottes und seine Erhabenheit über jede Berührung mit der Welt ist, welche den Hauptgrund gegen die Immanenz des göttlichen Wesens abgiebt. Wir sehen hier, wie der Eklekticismus den Uebergang von der reinen Philosophie zu der religiösen Spekulation der Neuplatoniker und ihrer Vorgänger vermittelte. Indem man den Weg der strengeren Forschung verliess, und nur diejenigen Ergebnisse der Spekulation festhielt, welche sich dem allgemeinen Bewusstsein als wahr und nützlich empfahlen, musste nothwendig an die Stelle der Metaphysik die Theologie treten, in der die Mehrzahl der Menschen ihr theoretisches Bedürfniss befriedigt; und wenn nun dieser Theologie zu gleicher Zeit die aristo-

1) C. 7 vgl. Osann S. 219 ff.

2) Dass er aber dadurch Peripatetiker zu sein aufhöre, und mithin „*Zellerus ipse suam sententiam egregie refellere videtur*“ (Adam S. 34) ist eine seltsame Einwendung. Als ob es noch nie vorgekommen wäre, dass ein Philosoph die Lehren der Schule, der er angehört und angehören will, mit fremdartigen Bestandtheilen versetzte.

3) C. 6. 399, b, 19: ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου, ζωῇ δὲ ἀθανάτου, ἀρετῇ δὲ κρατίστου u. s. w.

telische Lehre von der Jenseitigkeit Gottes und die stoische Idee seiner allgegenwärtigen Wirkung in der Welt zu Grunde gelegt wurde, so ergab sich für sie von selbst eine Weltansicht, bei welcher der peripatetische Dualismus und der substantielle Pantheismus der stoischen Schule sich in einem System des dynamischen Pantheismus ausglichen [1]).

Welcher Zeit nun der in unserem Buche vorliegende Versuch ihrer Ausgleichung angehört, lässt sich zwar nicht ganz genau sagen, aber doch annäherungsweise bestimmen. Seine Ueberarbeitung durch Apulejus beweist, dass es um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts als aristotelische Schrift im Umlauf war. Es kann sich also nur fragen, wie lange vor diesem Zeitpunkt es verfasst ist. Dass wir nun hiebei nicht über das erste vorchristliche Jahrhundert hinaufgehen dürfen, diess wird schon durch den Stand seiner äusseren Bezeugung wahrscheinlich. Wenn uns die erste sichere Spur seines Daseins erst bei Apulejus begegnet, wenn ein Cicero und Antiochus, denen es sich doch durch seine Mittelstellung zwischen peripatetischer und stoischer Lehre, durch seine Uebersichtlichkeit, seine Gemeinverständlichkeit und seine rednerische Sprache so sehr hätte empfehlen müssen, noch durch keine Andeutung verrathen, dass es ihnen bekannt sei, so lässt sich kaum annehmen, es sei vor dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfasst worden. Noch bestimmter werden wir aber durch seinen ganzen Charakter in dieses oder das nächstfolgende Jahrhundert verwiesen. Denn ehe der Versuch gemacht werden konnte, dem Stifter der peripatetischen Schule so weitgehende Zugeständnisse an den Stoicismus in den Mund zu legen, musste die Eigenthümlichkeit der beiden Schulen schon in hohem Grade verwischt und die Kenntniss derselben verdunkelt sein, es musste mit Einem Wort der philosophische Eklekticismus zu einer Entwicklung gekommen sein, wie er sie allen andern Spuren zufolge nicht vor der Zeit des Akademikers Antiochus er-

1) Die oben entwickelte Ansicht über den Charakter der Schrift Π. Κ. ist im Wesentlichen schon von Petersen a. a. O. S. 557 ff. vorgetragen worden. Dass sie sich mir bei der ersten Bearbeitung dieses Werks unabhängig von Petersen ergeben hatte, auf dessen Abhandlung ich erst durch Adam aufmerksam gemacht wurde, wird für ihre Richtigkeit sprechen.

reicht hat. Wenn daher Rose [1]) die Abfassungszeit unserer Schrift bis über die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts hinaufrücken will, so müssten die Beweise für diese Behauptung sehr stark sein, um der entgegengesetzten Wahrscheinlichkeit das Gleichgewicht zu halten. Diess ist aber so wenig der Fall [2]), dass

1) De Arist. libr. ord. et auct. 36. 97 ff.

2) Rose's Beweise sind diese. 1) Die Stelle Π. K. c. 6. 399, b, 33 — 400, a, 3 werde schon in der pseudoaristotelischen Schrift π. θαυμασίων ἀκουσμάτων c. 155, S. 846 abgeschrieben, welche keinenfalls jünger sei, als Antigonus aus Karystos (gest. um 220). Allein welche von jenen zwei Schriften aus der anderen, und ob überhaupt eine von ihnen aus der andern, und nicht beide aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, lässt sich durch die Vergleichung der betreffenden Stellen nicht ausmitteln; überdiess ist aber auch das Alter der aristotelischen Schrift π. θ. ἀκ. ganz unsicher, dass sie von Antigonus benützt wurde, lässt sich nicht darthun, und wenn selbst ihr Grundstock so weit hinaufreichen sollte, wissen wir doch nicht, wie viele spätere Zusätze, und wann sie dieselben erhielt. (Vgl. Westermann Παραδοξόγραφοι S. XXV ff.) Mit diesem Grund lässt sich daher nichts anfangen. — 2) Weiter bemerkt R., wenn Π. K. c. 3. 393, b, 18 die Breite der bewohnten Erdfläche, ὥς φασιν οἱ εὖ γεωγραφήσαντες, auf fast 40000, ihre Länge auf etwa 70000 Stadien angegeben wird, so beweise diess, dass unsere Schrift nicht allein vor Hipparchus, sondern auch vor Eratosthenes verfasst sei; denn Eratosthenes habe ihre Länge auf 77800, ihre Breite auf 38000 Stad. berechnet, Hipparchus, welchem die Späteren meist folgten, jene auf 70000, diese auf 30000 Stad. (Strabo I, 4, 2. S. 62 ff. II, 5, 7. S. 113 ff.). Aber woher wissen wir denn, dass unser Verfasser sich gerade an diese Vorgänger halten musste, wenn er jünger, als sie war? Rose führt selbst an, dass Andere auch nach Hipparchus andere Bestimmungen aufstellten, Artemidor z. B., mit der Angabe unseres Buchs übereinstimmend, für die Länge über 68000, für die Breite über 39000 St. (Plin. H. nat. II, 108, 242 f.). Von Posidonius wissen wir nur, dass er die Länge auf etwa 70000 berechnete (Strabo II, 3, 6. S. 102), was er in Betreff der Breite annahm, wird nicht überliefert. Was daher aus der Abweichung unserer Schrift von Eratosthenes und Hipparchus für ihre Abfassungszeit folgen soll, lässt sich nicht absehen. — 3) Nach c. 3. 393, b, 23 unserer Schrift ist, wie R. sagt, zwischen dem kaspischen und dem schwarzen Meer στενώτατος ἰσθμός; diess konnte aber nicht mehr behauptet werden, nachdem Eratosthenes die Breite dieser Landenge auf 1000 (?), Posidonius dieselbe auf 1500 Stadien angegeben hatte (Strabo XI, 1, 5. S. 491). Allein unser Verfasser behauptet es auch nicht, sondern er sagt: die Grenzen Europa's seien μυχοὶ Πόντου θάλαττά τε Ὑρκανία, καθ' ἣν στενώτατος ἰσθμὸς εἰς τὸν Πόντον διήκει, d. h. das kaspische Meer an der Stelle, wo die Landenge zwischen ihm und dem Pontus am schmalsten ist. Was Rose S. 98 f. weiter bemerkt, werde ich übergehen dürfen, da es, selbst seine Richtigkeit vorausgesetzt, jedenfalls nur die

wir vielmehr durch entscheidende Thatsachen zu der Annahme genöthigt sind, das Buch von der Welt sei jünger, als Posidonius, von dem der Verfasser eine oder mehrere Schriften benützt, und aus dem er vielleicht den grössten Theil dessen, was er uns Naturwissenschaftliches mittheilt, entlehnt hat [1]). Diese Schrift wird

Möglichkeit, nicht die Wahrscheinlichkeit oder die Wahrheit seiner Annahme beweisen würde.

1) Es ist auch schon Anderen aufgefallen, wie viele Berührungspunkte unsere Schrift mit den Bruchstücken des Posidonius darbietet; und diese Erscheinung verdient auch wirklich alle Beachtung. So findet sich II. K. c. 4. 395, a, 32 die Definition: ἶρις μὲν οὖν ἐστὶν ἔμφασις ἡλίου τμήματος ἢ σελήνης, ἐν νέφει νοτερῷ καὶ κοίλῳ καὶ συνεχεῖ πρὸς φαντασίαν ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρουμένη κατὰ κύκλου περιφέρειαν. Diese so eigenthümliche Definition führt Diog. VII, 152, mit denselben Worten und nur ganz wenigen und unerheblichen Abweichungen, aus Posidonius' Μετεωρολογικὴ an. — C. 4. 394, b, 21 ff. führt unsere Schrift aus, dass von den östlichen Winden καικίας der heisse, welcher von dem Ort des Sonnenaufgangs im Sommer herweht, ἀπηλιώτης der von den ἰσημεριναὶ, εὖρος der von den χειμεριναὶ ἀνατολαὶ herkommende; von den westlichen ἀργέστης der von der θερινὴ δύσις, ζέφυρος der von der ἰσημερινὴ, λὶψ der von der χειμερινὴ δύσις ausgehende. Genau dieselben Bestimmungen führt Strabo I, 2, 21. S. 29 aus Posidonius an. — C. 4. 395, b, 33 lesen wir: die Erdbeben entstehen dadurch, dass Winde in die Höhlungen der Erde eingeschlossen werden und nun einen Ausgang suchen; τῶν δὲ σεισμῶν οἱ μὲν εἰς πλάγια σείοντες κατ' ὀξείας γωνίας ἐπικλίνται καλοῦνται, οἱ δὲ ἄνω ῥιπτοῦντες καὶ κάτω κατ' ὀρθὰς γωνίας βράσται, οἱ δὲ συνιζήσεις ποιοῦντες εἰς τὰ κοῖλα χασματίαι· οἱ δὲ χάσματα ἀνοίγοντες καὶ γῆν ἀναῤῥηγνύντες ῥῆκται καλοῦνται. Damit vgl. m. Diog. VII, 154: τοὺς σεισμοὺς δὲ γίνεσθαι πνεύματος εἰς τὰ κοιλώματα τῆς γῆς ἐνδύοντος ἢ [καὶ] καθειρχθέντος, καθά φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ ὀγδόῃ· εἶναι δ' αὐτῶν τοὺς μὲν σεισματίας, τοὺς δὲ χασματίας, τοὺς δὲ κλιματίας, τοὺς δὲ βρασματίας, auch Sen. nat. qu. VI, 21, 2. — C. 4, Anf. wird bemerkt, es gebe zweierlei Ausdünstungen, trockene und feuchte; aus diesen entstehe Nebel, Thau, Reif, Wolken, Regen u. s. w., aus jenen Winde, Donner, Blitz u. s. f. Hiezu vgl. Sen. nat. qu. II, 54: *nunc ad opinionem Posidonii revertor: e terra terrenisque omnibus pars humida efflatur, pars sicca et fumida: haec fulminibus alimentum est, illa imbribus* (was Posidon. selbst natürlich viel ausführlicher auseinandergesetzt haben wird). Wenn trockene Dünste in Wolken eingeschlossen werden, durchbrechen sie dieselben, und dadurch entstehe der Donner. Auch mit dieser Erklärung des Donners trifft unsere Schrift zusammen c. 4. 395, a, 11: εἰληθὲν δὲ πνεῦμα ἐν νέφει παχεῖ τε καὶ νοτερῷ καὶ ἔξωθεν δι' αὐτοῦ βιαίως ῥηγνύον τὰ συνεχῆ πιλήματα τοῦ νέφους, βρόμον καὶ πάταγον μέγαν ἀπειργάσατο, βροντὴν λεγόμενον. Mit der Erklärung des Schnee's, welche Diog. VII, 153 wohl in abgekürztem Ausdruck aus Posidonius anführt, kommt die etwas ausführlichere II. K. 4. 394, a, 32 überein; die Definition des σελας bei Diog.

demnach keinenfalls vor der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfasst sein; wahrscheinlich ist sie aber noch etwas jün-

a. a. O., welche doch wohl, wie das meiste Meteorologische in seiner Darstellung des Stoicismus, ebenfalls Posidonius entnommen ist, kehrt II. K. 4. 395, b, 3 wieder. Auch was unser Buch c. 2. 391, b, 16. 392, a, 5 über die Gestirne und den Aether sagt, erinnert an die Beschreibung des ἄστρον, welche Stob. Ekl. I, 518 aus Posidonius mittheilt. — Dass sich nun unsere Schrift in diesen Fällen mit Posidonius nicht blos zufällig begegnet, ist augenscheinlich. Ebensowenig wird sich ihr Zusammentreffen aus der gemeinsamen Abhängigkeit von einer dritten Darstellung aleiten lassen, die nichts geringeres, als eine vollständige Meteorologie hätte sein müssen; denn theils lässt sich Posidonius, der gerade in diesen Dingen sich eines hohen Ansehens erfreut, eine solche Abhängigkeit nicht zutrauen, theils wäre es in diesem Fall unerklärlich, dass immer nur er, und nicht sein Vorgänger, als Quelle genannt wird, während er diesem doch so unselbständig gefolgt sein müsste, um ihn sogar wörtlich auszuschreiben. Noch unhaltbarer ist Rose's Annahme (a. a. O. S. 96), Posidonius habe dasjenige, worin er sich mit unserer Schrift berührt, aus ihr entlehnt. Von Posidonius wissen wir, dass er über Meteorologie, Geographie, Astronomie umfassende und auf eigener Forschung beruhende Werke geschrieben hatte, deren Inhalt weit über den unseres Buches hinausgieng, wogegen unsere Schrift in allem, was sie über diese Gegenstände sagt, den Charakter einer Uebersicht trägt, in welcher nicht Untersuchungen geführt, sondern nur Ergebnisse zusammengestellt werden; wie könnten wir es da glaublich finden, dass Posid. seine Ansichten aus diesem Compendium geschöpft, und nicht vielmehr der Verfasser des letztern die seinigen aus den Werken des Posidonius entlehnt habe? Und wenn diess je der Fall gewesen wäre, wie sollen wir es uns erklären, dass die Späteren dieselben immer nur auf Posidonius zurückführen, ihrer ursprünglichen, längst bekannten, durch den Namen des Aristoteles empfohlenen Quelle mit keiner Sylbe gedenken? Aber wollten wir uns auch darüber hinwegsetzen, so würde diese Annahme noch immer nicht ausreichen, um die Ursprünglichkeit und das höhere Alter unserer Schrift zu retten, wenn man nicht (mit Rose) auch von der Darstellung der stoischen Kosmologie bei Stob. Ekl. I, 444 annimmt, sie sei gleichfalls aus unserem Buche geflossen. Dass jedoch diese Darstellung einer solchen Annahme durchaus widerstrebt, wird sogleich gezeigt werden. Wer wird aber überhaupt glauben, dass nicht der Peripatetiker, welcher stoische Lehren dem Aristoteles unterschiebt, aus stoischen Schriften, sondern diese aus jenem geschöpft haben? — Doch ich habe mich wohl schon zu lange bei einer Hypothese aufgehalten, die augenscheinlich nur eine Anskunft der Verlegenheit ist. Die obenangeführten Stellen setzen es ausser Zweifel, dass unser Verfasser den Posidonius vielfach benützt und selbst ausgeschrieben hat. Steht diess aber einmal fest, so werden wir alle seine geographischen und meteorologischen Ausführungen (c. 3. 4) mit der grössten Wahrscheinlichkeit von dem stoischen Philosophen herleiten, dessen Leistungen auf diesen Gebieten

ger; doch wird man ihre Entstehung nicht über das erste Jahrhundert nach dem Anfang unserer Zeitrechnung herabrücken dür-

bekannt sind. Auf ihn weist namentlich auch die ausführliche Erörterung über die Meere: Posid. hatte ein eigenes Werk über den Ocean geschrieben, und darin namentlich ausgeführt, was auch unsere Schrift c. 3. 392, b, 20 stark betont, dass die ganze bewohnte Erde vom Meer umflossen sei (Strabo II, 2, 1. 5. S. 94. 100. I, 1, 9. 3, 12. S. 6. 55). — Auch von einem weiteren Theil unserer Schrift möchte ich aber vermuthen, dass sein Inhalt aus Posidonius entlehnt sei. Schon Osann (S. 211 ff.) hat nachgewiesen, dass der Abschnitt c. 2, Anf. — c. 3, 392, b, 34 mit der obenberührten Darstellung bei Stob. I, 444 f. fast Punkt für Punkt zusammentrifft, wenn auch in der Fassung und Anordnung einzelne Abweichungen vorkommen; und dass auch hier unsere Schrift nicht Original, sondern nur Nachbildung sein kann, erhellt schon aus dem, was S. 564, 2 angeführt ist. Denn als seine Quelle nennt der Auszug bei Stob., zunächst für die zwei ersten von seinen drei Definitionen des κόσμος, den Chrysippus, diese Anführung konnte er aber nicht aus unserer Schrift schöpfen; ebenso fehlt in dieser die zweite von jenen Definitionen, und die dritte hat (wie a. a. O. gezeigt ist) eine Fassung erhalten, welche sich nur aus der Absicht des Peripatetikers erklären lässt, die ihm durch eine stoische Quelle an die Hand gegebenen Bestimmungen mit seinem eigenen Standpunkt in Einklang zu bringen. Nun giebt freilich die Stelle des Stobäus sich selbst nur als einen Bericht über stoische Lehre, und man sieht deutlich, dass sie nicht wörtlich aus einer stoischen Schrift entnommen ist. Ebenso klar ist aber auch, und ihr Zusammentreffen mit unserem Buche setzt es vollends ausser Zweifel, dass sie ein Auszug aus einer solchen ist. Dass nun aber diese Chrysipp's Schrift περὶ κόσμου sei, wie Osann annimmt, ist mir zweifelhaft. Stob. selbst schreibt die zwei ersten Definitionen des κόσμος Chrysipp zu. Aber diese Angabe kann er auch einem Dritten verdanken; und dass dem wirklich so ist, und dieser Dritte Niemand anders ist, als Posidonius, ist mir aus drei Gründen wahrscheinlich. Für's Erste nämlich werden die gleichen Definitionen, welche nach Stob. Chrysippus aufgestellt hatte, von Diogenes VII, 138 aus der μετεωρολογικὴ στοιχείωσις des Posidonius angeführt; dieser muss sie also hier wiederholt, er wird aber dabei wohl Chrysippus als ihren Urheber genannt haben. Sodann hängt der Abschnitt unserer Schrift, welcher mit der Stelle des Stobäus zusammentrifft, mit den folgenden, in denen wir die Benützung des Posidonius nachweisen konnten, so eng zusammen, dass sich keine Fuge zwischen dem aus Posidonius und dem aus einer anderen Quelle Entlehnten zeigen will. Dazu kommt endlich, dass die Ausführung über die Inseln und darüber, dass das vermeintliche Festland auch Insel sei (Stob. 446. Π. Κ. c. 3. 392, b, 20 ff.), wie bemerkt, für Posidonius ganz besonders zu passen scheint. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass es dieselbe Schrift des Posidonius, seine μετεωρολογικὴ στοιχείωσις, ist, aus deren ersten Abschnitten Stobäus einen Auszug giebt, und welche der Verfasser des Buchs π. κόσμου ihrem ganzen Umfang nach benützt hat; in welchem Falle dann freilich von

fen [1]. Wie dem aber sein mag: jedenfalls ist sie ein merkwürdiges Denkmal des Eklekticismus, welcher um diese Zeit auch in der peripatetischen Schule Eingang gefunden hatte.

Ein weiteres Ueberbleibsel desselben besitzen wir wahrscheinlich in der kleinen Abhandlung über die Tugenden und Fehler, welche sich gleichfalls in unserer aristotelischen Sammlung befindet. Der Tugendlehre wird hier die platonische Unterscheidung der drei Seelenkräfte und der vier Haupttugenden zu Grunde gelegt; auf diese sucht aber der Verfasser die von Aristoteles behandelten Tugenden zurückzuführen, ebenso die entsprechenden Fehler auf die schlechte Beschaffenheit der betreffenden Seelentheile [2], indem er zugleich die Merkmale und Aeusserungen der verschiedenen Tugenden und Fehler, in der beschreibenden Manier der späteren Ethik, wie sie namentlich in der peripatetischen Schule seit Theophrast üblich gewesen zu sein scheint, übersichtlich aufzählt. An den Stoicismus finden sich bei ihm kaum äusserliche Anklänge [3]. Indessen ist diese kleine Schrift zu unbedeutend, um länger bei ihr zu verweilen [4].

allem dem Wissen, das er c. 2—4 auskramt, nicht viel auf seine eigene Rechnung zu setzen sein wird.

1) Eine genauere Bestimmung ihrer Abfassungszeit wird kaum möglich sein. Dass ihr Verfasser vor Strabo geschrieben habe, könnte man desshalb vermuthen, weil seine Beschreibung der Meere c. 3. 393, a, 26 weniger genau ist, als die Strabo's II, 5, 19 f. S. 122 f. Indessen ist dieser Schluss um so unsicherer, wenn sich der Verfasser in dem geographischen Theil seiner Arbeit einfach an Posidonius gehalten hat.

2) Dem λογιστικὸν wird die φρόνησις zugetheilt, dem θυμοειδὲς die πρᾳότης und ἀνδρεία, dem ἐπιθυμητικὸν die σωφροσύνη und ἐγκράτεια, der ganzen Seele die δικαιοσύνη, ἐλευθεριότης, μεγαλοψυχία, ebenso die ihnen gegenüberstehenden Fehler. Von diesen Tugenden und Fehlern werden dann ziemlich äusserlich gehaltene Definitionen gegeben, und schliesslich wird gezeigt, in welchem Verhalten sie sich äussern, wobei dann noch viele Unterarten derselben aufgeführt werden.

3) Wie etwa dieses, dass die ganze Auseinandersetzung am Anfang und Schluss der Schrift an den Gegensatz der ἐπαινετὰ und ψεκτὰ angeknüpft wird.

4) Auch ihr Ursprung steht nicht ganz sicher; doch macht theils ihre Aufnahme in die aristotelische Sammlung theils die ganze Art, wie sie ihren Gegenstand behandelt, wahrscheinlich, dass sie aus der peripatetischen, nicht der akademischen Schule herstammt, und wenn sich ihre Entstehungszeit nicht genauer bestimmen lässt, werden wir sie doch im Allgemeinen der

5. Cicero. Varro.

Aus dem Vorstehenden wird erhellen, wie im letzten Jahrhundert vor Christus die drei wissenschaftlich bedeutendsten Philosophenschulen in einem bald stärker bald schwächer entwickelten Eklekticismus zusammentrafen. Um so leichter musste sich diese Denkweise solchen empfehlen, denen es von Hause aus mehr um die praktisch verwendbaren Früchte der philosophischen Studien, als um strenge Wissenschaft zu thun war. Eben diess war nun bei Cicero der Fall [1]).

Cicero's Jugend fällt in eine Zeit, in der nicht allein der Einfluss der griechischen Philosophie auf die römische Bildung, sondern auch die Annäherung und theilweise Verschmelzung der philosophischen Schulen sich schon kräftig zu entwickeln begonnen hatte [2]). Er selbst hatte die verschiedensten Systeme theils aus den Schriften ihrer Stifter und Wortführer, theils auch durch seine Lehrer kennen gelernt. Im ersten Jünglingsalter hatte sich ihm durch Phädrus die epikureische Lehre empfohlen [3]); hierauf führte ihn Philo von Larissa in die neue Akademie ein [4]), zu deren Genossen er selbst sich fortwährend gezählt hat; um die gleiche Zeit genoss er den Unterricht des Stoikers Diodotus, welcher auch

Periode des Eklekticismus zuweisen können. Ein früherer Peripatetiker würde schwerlich so unbefangen, als ob es sich von selbst verstände, an Plato angeknüpft haben, wie diess hier c. 1. 1249, a, 30 geschieht: τριμεροῦς δὲ τῆς ψυχῆς λαμβανομένης κατὰ Πλάτωνα u. s. w. Auf die spätere Zeit weist auch, dass bei der Beschreibung der Frömmigkeit und Gottlosigkeit (c. 4. 1250, b, 20. c. 7. 1251, a, 31), vielleicht nach dem Vorgang des pythagoreischen goldenen Gedichts (V. 3), zwischen den Göttern und den Eltern die Dämonen genannt werden.

1) Ueber Cicero als Philosophen vgl. m. neben Ritter (IV, 106—176) Herbart Werke XII, 167 ff. Kühner M. T. Ciceronis in philosophiam merita. Hamb. 1825 (immer noch als fleissige Materialiensammlung brauchbar); über seine philosophischen Schriften Hand in Ersch u. Gruber's Allg. Encykl. Sect. I, 17, 226 ff.

2) Cicero ist bekanntlich d. 3ten Jan. 648 a. u. c. (106 v. Chr.) geboren, also einige Jahre nach dem Tode des Panätius.

3) Ep. ad Fam. XIII, 1: *a Phaedro, qui nobis, cum pueri essemus, antequam Philonem cognovimus, valde ut philosophus . . . probabatur.*

4) Vgl. S. 523, 1. 2.

später in seiner nächsten Nähe blieb [1]); vor dem Beginn seiner öffentlichen Laufbahn [2]) besuchte er Griechenland, hörte in Athen ausser seinem alten Lehrer Phädrus auch Zeno den Epikureer [3]), mit besonderem Eifer jedoch den Hauptbegründer des akademischen Eklekticismus, Antiochus [4]), und trat mit Posidonius in eine Verbindung, welche bis zum Tod dieses Philosophen fortdauerte [5]). Auch in der philosophischen Literatur hatte er sich so weit umgesehen, dass wir ihm das Lob einer umfassenden Belesenheit nicht versagen können; wenn auch allerdings seine Kenntniss derselben weder selbständig noch gründlich genug ist, um ihn einen grossen Gelehrten zu nennen [6]). Er selbst sucht seinen Ruhm nicht sowohl in eigener philosophischer Forschung, als vielmehr in der Kunst, mit der er die griechische Philosophie in ein römisches Gewand gekleidet und seinen Landsleuten zugänglich gemacht habe [7]). Zu dieser schriftstellerischen Thätigkeit kam er jedoch erst in höherem Alter, als er nothgedrungen der öffentlichen Wirksamkeit entsagt hatte [8]), und so drängen sich seine vielseitigen und ziemlich umfangreichen philosophischen Arbeiten in den Zeitraum weniger Jahre zusammen [9]). Unsere Bewunderung für die

1) S. S. 520, m.

2) 78 und 77 v. Chr., also in seinem 29—30sten Lebensjahr; PLUT. Cic. 3 f.

3) S. o. 349, 2. 3.

4) S. S. 531, 1.

5) S. S. 511, 3.

6) Die philosophischen Schriftsteller, die er am häufigsten anführt und benützt, sind: Plato, Xenophon, Aristoteles (von dem er aber doch hauptsächlich nur populäre und rhetorische Werke gekannt zu haben scheint), dann Theophrast und Dicäarchus mit ihren politischen Schriften, Krantor, Panätius, Hekato, Posidonius, Klitomachus, Philo, Antiochus, Philodemus (s. o. 349, 3).

7) Ueber das Verdienst, welches er in dieser Beziehung für sich in Anspruch nimmt, äussert sich Cicero öfters, indem er seine philosophische Schriftstellerei gegen Tadel vertheidigt, z. B. Fin. I, 2, 4 ff. Acad. I, 3, 10. Tusc. I, 1 ff. N. D. I, 4. Off. I, 1, 1 f.

8) Acad. a. a. O. Tusc. I, 1, 1. 4, 7. N. D. a. a. O.

9) Die ältesten derselben (wenn wir von den zwei politischen Werken absehen), die Consolatio, der Hortensius und die erste Ausgabe der Academica, fallen in das Jahr 709 a. u. c., 45 v. Chr. Da nun Cicero schon d. 7ten Dezbr.

Raschheit seines Arbeitens wird aber freilich bedeutend ermässigt, wenn wir näher zusehen, wie er bei der Abfassung seiner philosophischen Werke verfuhr. In dem einen Theil derselben spricht er seine Ansichten nicht unmittelbar aus, sondern er lässt jede der bedeutendsten Philosophenschulen durch einen ihrer Anhänger die ihrigen entwickeln [1]; und hiefür scheint er fast durchaus einzelne ihm zur Hand liegende Darstellungen im weitesten Umfang benützt, und sich selbst in der Hauptsache auf die Zusammenstellung, Darlegung und Erläuterung ihres Inhalts beschränkt zu haben [2]. Auch da aber, wo er in eigenem Namen redet, schliesst er sich nicht selten an ältere Schriften so enge an, dass seine eigenen nicht viel mehr sind, als selbständige Bearbeitungen von jenen [3]. Doch erwächst daraus für die Kenntniss seines eigenen Standpunkts kein erheblicher Nachtheil, da er das Fremde doch nur dann als Eigenes vortragen kann, wenn er damit übereinstimmt, und da er auch in den dialogischen Darstellungen in

43 v. Chr. ermordet wurde, so nimmt seine Thätigkeit als philosophischer Schriftsteller nur einen Zeitraum von etwa drei Jahren ein.

1) So in den Academica, De Finibus, De natura Deorum, De Divinatione. Vgl. ad Att. XIII, 19.

2) Dieses Verfahren lässt sich ihm namentlich in Betreff des ersten Buchs De natura Deorum und der Academica nachweisen (s. o. 349, 3. 530, 6 und ad Att. a. a. O. Krische Forsch. 23 ff. Ueb. Cic. Academica; Gött. Stud. II, 192 f.); es wird sich aber auch mit andern Darstellungen ebenso verhalten, und neben den Schriften mag er auch die Vorträge seiner Lehrer für sich verwendet haben. Er selbst erhebt sehr mässige Ansprüche an philosophische Selbständigkeit, wenn er Fin. I, 2, 4 nur sagt: *non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum judicium et nostrum scribendi ordinem adjungimus.* Ad Att. XII, 52 bekennt er gar: ἀπόγραφα *sunt: minore labore fiunt: verba tantum affero, quibus abundo.*

3) In dieser Weise benützte er das Werk des Panätius über die Pflichten für das seinige (s. o. 253, 1. 255, 1), Krantor περὶ πένθους für seine Consolatio (Plin. h. nat. I, praef. 22. vgl. Bd. II, a, 650, 3) und die Tusculanen (Heine De font. Tusc. Disput. 11 f.): und auch wo wir die griechischen Schriften, die er vor Augen hatte, nicht namhaft machen können, lässt sich doch oft wenigstens das darthun, dass er überhaupt griechische Vorbilder gehabt hat, wie diess Heine in der ebengenannten Abhandlung von dem ersten und vierten Buch der Tusculanen nachweist, dessen Ansicht ich nur in Betreff des Panätius als Quelle für I, 12—22, nach dem S. 503, 5 Bemerkten, nicht beitreten kann.

der Regel hinreichend andeutet, welche von den dargelegten Ansichten er gutheisst.

Dieser Standpunkt lässt sich nun im Allgemeinen als ein auf Skepsis gegründeter Eklekticismus bezeichnen. Auf eine Neigung zur Skepsis weist schon die ebenberührte Gewohnheit, das Für und Wider ohne Schlussentscheidung zusammenzustellen; denn woher rührt dieses Verfahren, welches nicht mit der indirekten Gedankenentwicklung der platonischen Dialogen, oder mit der sokratischen Gesprächführung, von der es Cicero selbst ableitet [1], sondern nur mit den Wechselreden des Karneades zu vergleichen ist [2] — woher anders rührt es, als daher, dass der Philosoph durch keine Ansicht befriedigt ist, dass er an jedem gegebenen System das Eine oder das Andere auszusetzen hat? Cicero bekennt sich aber auch ausdrücklich zur neueren Akademie [3], und entwickelt in eigenem Namen die Gründe, mit denen sie die Möglichkeit des Wissens bestritten hatte [4]. Für ihn selbst scheint einer der Hauptgründe, wenn nicht der Hauptgrund, seines Zweifels in der Uneinigkeit der Philosophen über die wichtigsten Fragen zu liegen; wenigstens hat er diesen Punkt nicht allein mit Vorliebe verfolgt [5], sondern er bemerkt auch ausdrücklich, dass er ihm weit grösseres Gewicht beilege, als allem, was über die Sinnestäuschungen und die Unmöglichkeit fester Begriffsbestimmung von den Akademikern gesagt worden war [6]. Der Skepticismus ist daher bei ihm weniger die Frucht einer selbständigen Forschung,

1) Tusc. I, 4, 8. V, 4, 11. N. D. I, 5, 11.

2) Vgl. Tusc. V, 4, 11: *quem morem cum Carneades acutissime copiosissimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus.*

3) Acad. II, 20. 22, 69. I, 4, 13 12, 43. 46. N. D. I, 5, 12. Offic. III, 4, 20.

4) Acad. II, 20 ff. Auf eine genauere Auseinandersetzung dieser Gründe glaube ich hier nicht eingehen zu sollen, da sie nicht für originell zu halten sind, und desshalb in der Hauptsache schon S. 457 ff. angeführt wurden.

5) A. a. O. 33, 107. c. 36 ff. N. D. I, 1, 1. 6, 13. vgl. III, 15, 39.

6) Acad. II, 48, 147: *posthac tamen, cum haec quaeremus, potius de dissensionibus tantis summorum virorum disseramus, de obscuritate naturae deque errore tot philosophorum, qui de bonis contrariisque rebus tantopere discrepant, ut cum plus uno verum esse non possit, jacere necesse sit tot tam nobiles disciplinas, quam de oculorum sensuumque reliquorum mendaciis et de sorite aut pseudomeno, quas plagas ipsi contra se Stoici texuerunt.*

als die Folge der Unentschiedenheit, in welche ihn der Widerstreit der philosophischen Ansichten versetzt, er ist nur die Rückseite seines Eklekticismus, nur ein Zeichen derselben Abhängigkeit von seinen griechischen Vorgängern, welche sich in diesem ausspricht: sofern sich die Philosophen vereinigen lassen, wird das Gemeinsame aus ihren Systemen zusammengestellt, sofern sie sich widerstreiten, wird auf ein Wissen über die streitigen Punkte verzichtet, weil sich die Auctoritäten gegenseitig neutralisiren.

Schon hierin liegt es, dass der Zweifel bei Cicero weit nicht die durchgreifende Bedeutung haben kann, die er in der neueren Akademie gehabt hatte, und so sehen wir ihn denn auch wirklich seine Skepsis in doppelter Hinsicht beschränken: sofern er theils überhaupt der Wahrscheinlichkeitserkenntniss einen grösseren Werth beilegt, als die Akademiker, theils namentlich für gewisse Theile der Philosophie von seinen skeptischen Grundsätzen so gut wie keinen Gebrauch macht. Liegt es auch noch innerhalb des akademischen Princips, wenn er auf den Einwurf, dass die Skepsis alles Handeln unmöglich mache, mit Karneades antwortet, zum Handeln sei keine volle Gewissheit, sondern nur eine überwiegende Wahrscheinlichkeit erforderlich [1]), so können wir doch nicht mehr dasselbe von der Erklärung sagen, die er über den Zweck seiner disputatorischen Methode abgiebt. Dieses Verfahren soll ihm dazu dienen, durch eine Prüfung der verschiedenen Ansichten diejenige ausfindig zu machen, welche am meisten für sich hat [2]). Der Zweifel ist also nur die Vorbereitung einer positiven Ueberzeugung, und wenn auch dieser Ueberzeugung nicht die volle Sicherheit des Wissens, sondern nur eine annäherungsweise Gewissheit zukommen soll, so wissen wir ja bereits, dass schon diese für das praktische Leben, das Endziel der ciceronischen Philosophie, ausreicht. Es lässt sich nicht verkennen, die

1) Acad. II, 31. c. 33, 105. 108. N. D. I, 5, 12.

2) Tusc. I, 4, 7: *ponere jubebam de quo quis audire vellet: ad id aut sedens aut ambulans disputabam . . . fiebat autem ita, ut cum is qui audire vellet dixisset quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. nam ita facillime quid veri simillimum esset inveniri posse Socrates arbitrabatur.* Ebenso V, 4, 11: dieses Verfahren gewähre den Vortheil, *ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios levaremus, et in omni disputatione quid esset simillimum veri quaereremus.*

beiden Elemente der akademischen Philosophie, die Bestreitung des Wissens und die Behauptung einer Wahrscheinlichkeitserkenntniss, stehen hier in einem andern Verhältniss, als bei Karneades: während für diesen der Zweifel selbst, die Zurückhaltung des Urtheils, das eigentliche Ziel der philosophischen Untersuchung gewesen war, die Theorie der Wahrscheinlichkeit dagegen sich nur in zweiter Reihe, aus der Erwägung dessen ergeben hatte, was der Zweifel noch übrig liess, so erscheint dem Cicero die Auffindung des Wahrscheinlichen als die ursprüngliche Aufgabe der Philosophie, und nur als ein Mittel und eine Bedingung für die Lösung dieser Aufgabe hat ihm der Zweifel einen Werth. Cicero selbst erklärt daher auch geradezu, seine Skepsis gelte eigentlich nur der stoischen Forderung eines absoluten Wissens, mit den Peripatetikern dagegen, welche die Anforderungen an das Wissen weniger hoch spannen, sei er im Grunde einverstanden [1]). Selbst diese gemässigte Skepsis erleidet aber noch weitere Einschränkungen. So schwankend sich unser Philosoph in dieser Beziehung auch äussert, so geht er doch, Alles zusammengenommen, nur hinsichtlich der rein theoretischen Untersuchungen mit den Neuakademikern Hand in Hand, die praktischen Grundsätze dagegen und die mit ihnen unmittelbar zusammenhängenden philosophischen und religiösen Ueberzeugungen will er nicht auf die gleiche Weise in Frage gestellt wissen. Der Dialektik macht er den Vorwurf, dass sie kein reales Wissen, sondern nur formale Regeln über die Bildung der Sätze und Schlüsse gewähre [2]); von der Physik, mit Einschluss der Theologie, urtheilt er, es sei ihr ungleich leichter, zu sagen, was die Dinge nicht sind, als was sie sind [3]), es wäre vermessen, sich eines Wissens, selbst über ihre allgemeinsten Grundsätze, zu rühmen [4]), kein menschliches Auge sei scharf genug, um das Dunkel zu durchdringen, von welchem die Natur der Dinge umhüllt sei [5]); und wenn wir auch diese Aeusserungen

1) Fin. V, 26, 76.

2) Acad. II, 28, 91, vgl. S. 459, 4.

3) N. D. I, 21, 60: *omnibus fere in rebus et maxime in physicis, quid non sit citius, quam quid sit dixerim.*

4) Acad. II, 36, 116: *estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire persuaserit?*

5) Acad. II, 39, 122: *latent ista omnia, Luculle, „crassis occultata et cir-*

hinsichtlich der Theologie noch zu beschränken haben werden, so halten ihnen doch in Betreff der eigentlichen Naturforschung keine anders lautenden Erklärungen das Gegengewicht. In der Ethik dagegen findet er zwar gleichfalls einen höchst bedenklichen Zwiespalt der Philosophen bei den wichtigsten Fragen [1]), und er selbst kann sich in ihrer Beantwortung, wie wir sogleich finden werden, des Schwankens nicht erwehren; aber doch sieht man bald, dass er hier dem Zweifel lange nicht die Berechtigung zugesteht, wie in dem rein theoretischen Gebiete. Was er bei Gelegenheit seiner Erörterungen über die Gesetze sagt, dass er die neuakademischen Zweifel hiebei nicht weiter zu berücksichtigen gedenke [2]), das scheint er sich überhaupt für seine Moralphilosophie zur Regel gemacht zu haben, denn in keiner der hergehörigen Schriften wird auf die Bedenken Rücksicht genommen, welche Cicero selbst früher erhoben hat, sondern nachdem der Zweifel in den akademischen Untersuchungen Raum gehabt hat, sich auszusprechen, so wird in den moralischen Erörterungen in durchaus dogmatischem Ton, wenn auch ohne ganz sichere Haltung, vom höchsten Gut und den Pflichten gehandelt [3]), und im Zusammenhang damit sehen wir unsern Philosophen auch über die Gottheit und die menschliche Seele Ansichten vortragen, welche offenbar nicht blos die Bedeutung unsicherer Vermuthungen für ihn haben, wenn er gleich bei denselben auf absolute Sicherheit des Wissens verzichtet. Er sagt allerdings auch hiebei oft genug, dass er nur der Wahrscheinlichkeit folge, nur seine persönliche Meinung ausspreche [4]). Aber dass er wirklich ein folgerichtiger Anhänger des

cumfusa tenebris", *ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quae penetrare in coelum, terram intrare possit. corpora nostra non novimus* u. s. w. §. 124: *satisne tandem ea nota sunt nobis, quae nervorum natura sit, quae venarum? tenemusne quid animus sit?* u. s. w.

1) Acad. II, 42. c. 48, 147.

2) Legg. I, 13, 39: *perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus ut sileat. nam si invaserit in haec . . nimias edet ruinas quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.*

3) Der Nachweis hiefür wird sogleich gegeben werden.

4) So N. D. I, 1, 2: *quod maxime veri simile est et quo omnes duce natura venimus, Deos esse;* und am Schluss der Schrift, III, 40, 95: *ita discessimus, ut Vellejo Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem vide-*

Karneades gewesen sei [1], diess liesse sich aus derartigen Aeusserungen doch nur dann schliessen, wenn sein ganzes Verfahren mit denselben übereinstimmte. Dem ist jedoch nicht so. Seine Ueberzeugungen sind allerdings nicht so fest und entschieden, dass er ihnen unbedingt vertraute, und er ist derselben nie so sicher, dass er sich nicht die Möglichkeit vorbehielte, über die gleichen Gegenstände ein andermal auch eine andere Meinung zu haben; ja er ist oberflächlich genug, sich dieser Unbeständigkeit noch zu rühmen [2]. Aber auch sein Zweifel ist zu ungründlich, um ihn von Behauptungen abzuhalten, welche ein Neuakademiker nicht mit solcher Bestimmtheit vortragen durfte. Nennt er auch das Dasein der Götter nur wahrscheinlich, so fügt er doch sofort bei, mit dem Glauben an die Vorsehung werde alle Frömmigkeit und Gottesfurcht, die menschliche Gemeinschaft und die Gerechtigkeit aufgehoben [3]; was er unmöglich sagen konnte, wenn jener Glaube für ihn nur den Werth einer, sei es noch so wahrscheinlichen, Vermuthung hatte. Wenn er sich ferner für die Wahrheit des Götterglaubens auf seine Allgemeinheit beruft, so thut er diess ohne jede Einschränkung in eigenem Namen [4]. Ebenso verhält es sich, wie wir finden werden, mit seiner Ausführung des teleologischen Beweises, mit seinen Aeusserungen über die Einheit Gottes und die göttliche Weltregierung, über die Würde des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele. An eine folgerichtige Skepsis ist hier nicht zu denken: der Philosoph misstraut wohl dem menschlichen Erkennen und hält im Allgemeinen eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit für das höchste, was sich erreichen lässt; aber er behält sich dabei vor, von dieser Ansicht in allen den Fällen eine Ausnahme zu machen, wo ein überwiegendes sittliches oder gemüthliches Bedürfniss eine festere Ueberzeugung verlangt.

retur esse propensior. Tusc. IV, 4, 7: *sed defendat quod quisque sentit; sunt enim judicia libera: nos quid sit in quaque re maxime probabile semper requiremus.* V, 29, 82 f. Acad. II, 20, 66: *ego vero ipse et magnus quidem sum opinator, non enim sum sapiens* u. s. w. Vgl. S. 583, 1.

1) Burmeister, Cic. als Neuakademiker. Oldenb. 1860 (Gymn.progr.).

2) Tusc. V, 11, 33 s. u. 583, 1.

3) N. D. I, 2, 3 f.

4) S. S. 585, 4. 586, 1.

Diese zuversichtlichere Behandlung der praktischen Fragen hat aber bei Cicero um so mehr zu bedeuten, je ausschliesslicher sich, seiner Ansicht nach, die ganze Aufgabe der Philosophie in ihnen zusammenfasst. Giebt er auch zu, dass das Wissen an und für sich ein Gut sei, ja dass es den reinsten und höchsten Genuss gewähre [1]), und dehnt er auch dieses Zugeständniss ausdrücklich mit auf die Physik aus [2]), so erscheint ihm doch nicht die Erkenntniss als solche, sondern ihre Einwirkung auf's Leben als der letzte Zweck der philosophischen Untersuchung. Das Wissen vollendet sich nur im Handeln, dieses hat daher höheren Werth, als jenes [3]); die Untersuchung über das höchste Gut ist die wichtigste und für die ganze Philosophie entscheidende [4]): die beste Philosophie ist die des Sokrates, welche sich nicht um Dinge bekümmert, die über unsern Gesichtskreis hinausliegen, und von der Unsicherheit des menschlichen Wissens überzeugt, sich ganz den sittlichen Aufgaben zuwendet [5]). Der eigentliche Zweck der Philosophie lässt sich also trotz der Beschränktheit unseres Erkennens erreichen; wir wissen nichts absolut gewiss, aber wir wissen doch das Wichtigste so gewiss, als wir es zu wissen brauchen; der Skepticismus ist hier nur die Unterlage für eine Denkweise, welche sich bei dem praktisch Nützlichen beruhigt, und eben weil diese Richtung auf's Praktische dem Sinn des Römers und des Geschäftsmanns am meisten zusagte, war wohl Cicero auch empfänglicher für die Lehre des Karneades, als er es sonst gewesen sein würde: weil ihm die rein theoretischen Untersuchungen zum Voraus werthlos und transcendent erscheinen, so lässt er sich auch den wissenschaftlichen Beweis ihrer Unmöglichkeit gefallen, sobald dagegen seine praktischen Interessen vom Zweifel berührt werden, tritt er den Rückzug an, und giebt sich lieber bei einem schlechten Ausweg zufrieden, als dass er die unerlässlichen Folgerungen aus seinen eigenen skeptischen Behauptungen einräumte.

1) Fin. I, 7, 25. Tusc. V, 24 f. N. D. II, 1, 3 vgl. d. folg. Anm.

2) Acad. II, 41, 127. Tusc. V, 3, 9. 24, 69. Fin. IV, 5, 12. Fragm. aus dem Hortensius b. Augustin. De trin. XIV, 9.

3) Off. I, 43, 153 vgl. c. 9, 28. c. 21, 71.

4) Fin. V, 6, 15: *hoc [summo bono] enim constituto in philosophia constituta sunt omnia* u. s. w.

5) Acad. I, 4, 15 vgl. m. Fin. II, 1, 1. Tusc. V, 4, 10.

Fragt man nun, woher wir unsere positiven Ueberzeugungen schöpfen sollen, so haben wir bereits die Erklärung vernommen, dass sich das Wahrscheinliche am Besten durch Vergleichung und Prüfung der verschiedenen Ansichten finden lasse: das Positive zu Cicero's Zweifeln ist jener Eklekticismus, den wir sogleich noch weiter kennen zu lernen Gelegenheit haben werden [1]. Aber um zwischen den entgegengesetzten Meinungen zu entscheiden, müssen wir den Maasstab der Entscheidung in Händen haben, und da nun die philosophische Untersuchung eben in jener Prüfung der verschiedenen Ansichten bestehen soll, so muss dieser Maasstab schon vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung gegeben sein. Als unmittelbar gegeben erscheint nun ein Doppeltes: das Zeugniss der Sinne und das Zeugniss des Bewusstseins. Auch das erstere wird von Cicero, trotz der vielen Klagen über die Sinnestäuschungen, nicht verschmäht; er findet, dass es gegen die Natur wäre, dass es alles Leben und Handeln unmöglich machen müsste, wenn man keine Ueberzeugung annehmen (*probare*, nicht *assentiri*) wollte, und dass unter dem, was sich uns mit der grössten Wahrscheinlichkeit aufdrängt, die sinnliche Gewissheit eine der ersten Stellen einnehme [2]; er gebraucht aus diesem Grunde den sinnlichen Augenschein als Beispiel der höchsten Gewissheit [3]; und er selbst beruft sich in allen seinen Schriften mit Vorliebe auf die Erfahrung und die geschichtlichen Thatsachen. Das Hauptgewicht

1) Hier genüge es daher an den charakteristischen Aeusserungen Off. III, 4, 20: *nobis autem nostra Academia magnam licentiam dat, ut quodcunque maxime probabile occurrat id nostro jure liceat defendere.* Tusc. V, 11, 33: *Tu quidem tabellis obsignatis agis mecum et testificaris quid dixerim aliquando aut scripserim. cum aliis isto modo, qui legibus impositis disputant, nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabilitate percussit id dicimus; itaque soli sumus liberi.*

2) Acad. II, 31, 99: *tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur, ut autem probatio, multa. etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset, et sequitur omnis vitae .. eversio. itaque et sensibus probanda multa sunt* u. s. w. *quaecunque res eum [sapientem] sic attinget, ut sit visum illud probabile neque ulla re impeditum,* (vgl. Karneades) *movebitur. non enim est e saxo sculptus aut e robore dolatus. habet corpus, habet animum: movetur mente, movetur sensibus: ut ei multa vera videantur* u. s. w. *neque nos contra sensus aliter dicimus, ac Stoici* u. s. f.

3) A. a. O. c. 37, 119.

musste er jedoch, seiner ganzen Richtung nach, auf die andere Seite, auf das Zeugniss unseres Inneren legen, denn nicht die äussere, sondern die sittliche Welt ist es, der sein Interesse angehört, und in seiner Sittenlehre selbst schliesst er sich durchaus an diejenigen Philosophen an, welche die Unabhängigkeit vom Aeussern und die Herrschaft über die Sinnlichkeit zu ihrem Wahlspruch gemacht haben. Alle unsere Ueberzeugung beruht daher nach Cicero in letzter Beziehung auf der unmittelbaren inneren Gewissheit, auf dem natürlichen Wahrheitsgefühl oder dem angeborenen Wissen, und es wird diese Ansicht, welche in der späteren, namentlich der christlichen Philosophie so bedeutenden Einfluss gewonnen hat, von ihm zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen [1]; denn war ihm auch Plato und Aristoteles, Zeno und Epikur mit verwandten Lehren vorangegangen, so werden doch unsere früheren Untersuchungen gezeigt haben, dass keiner von diesen ein angeborenes Wissen im strengen Sinn gelehrt hat: die Erinnerung an die Ideen muss nach Plato durch methodisches Studium geweckt und ihr Inhalt festgestellt werden, zu den unbeweisbaren Principien erheben wir uns nach Aristoteles auf dem wissenschaftlichen Wege der Induktion, selbst die πρόληψις Epikur's und die κοιναὶ ἔννοιαι der Stoiker sind nur aus der Erfahrung abstrahirt. Hier dagegen wird ein aller Erfahrung und Wissenschaft vorangehendes Wissen um die wichtigsten Wahrheiten behauptet. Die Keime der Sittlichkeit sind uns angeboren, würden sie sich ungestört entwickeln, so wäre die Wissenschaft entbehrlich; nur durch die Verkrümmung dieser natürlichen Anlage entsteht das Bedürfniss einer künstlichen Bildung zur Tugend [2]. Das Rechtsbewusstsein ist dem Menschen von Natur eingepflanzt, erst in der Folge bildet sich ein Hang zum Bösen, der es verdunkelt [3]. Die Natur hat unserem Geiste nicht blos eine sittliche

1) Möglich allerdings, dass er dabei Philo und Antiochus folgte; inwieweit diess aber der Fall war, lässt sich nicht mehr sicher ausmitteln.

2) Tusc. III, 1, 2: *sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum; quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret;* nur die Verdunklung des natürlichen Bewusstseins durch üble Gewöhnung und falsche Meinungen mache eine Lehre und Wissenschaft nöthig.

3) Legg. I, 13, 33: *atque hoc in omni hac disputatione sic intelligi volo, jus quod dicam natura esse, tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis,*

Anlage, sondern auch die sittlichen Grundbegriffe selbst vor aller Unterweisung als ursprüngliche Mitgift verliehen, nur die Entwicklung dieser angeborenen Begriffe ist es, die uns obliegt [1]); unmittelbar mit der Vernunft sind auch die Triebe gegeben, welche den Menschen zur sittlichen Gemeinschaft mit Andern und zur Erforschung der Wahrheit hinziehen [2]). Das Wesen der sittlichen Thätigkeit lässt sich daher nicht allein aus der Anschauung ausgezeichneter Menschen, sondern auch aus dem allgemeinen Bewusstsein mit grösserer Sicherheit abnehmen, als aus jeder Begriffsbestimmung, und je näher der Einzelne noch der Natur steht, um so reiner wird er diese in sich abspiegeln: wir lernen von den Kindern, was der Natur gemäss ist [3]). Auf dem gleichen Grunde ruht der Glaube an die Gottheit: vermöge der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ist das Gottesbewusstsein unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein gegeben; der Mensch darf sich nur seines eigenen Ursprungs erinnern, um zu seinem Schöpfer geführt zu werden [4]). Die Natur selbst belehrt uns daher über das Dasein Gottes [5]), und der stärkste Beweis für diese Wahrheit ist ihre all-

ut ab ea tanquam igniculi exstinguantur a natura dati exorianturque et confirmentur vitia contraria.

1) Fin. V, 21, 59: *[natura homini] dedit talem mentem, quae omnem virtutem accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea quae inerant tanquam elementa virtutis. sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius. itaque nostrum est (quod nostrum dico, artis est), ad ea principia quae accepimus consequentia exquirere, quoad sit id quod volumus effectum.*

2) Fin. II, 14, 46: *eademque ratio fecit hominem hominum appetentem* u. s. w. ... *eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi* u. s. f. Weitere Belege für diese Sätze sind leicht zu finden.

3) A. a. O. 14, 45: *[honestum] quale sit non tam definitione qua sum usus intelligi potest ... quam communi omnium judicio atque optimi cujusque studiis atque factis.* Ueber denselben Gegenstand ebd. V, 22, 61: *indicant pueri in quibus ut in speculis natura cernitur.*

4) Legg. I, 8, 24: *animum ... esse ingeneratum a Deo: ex quo vere vel agnatio nobis cum coelestibus vel genus vel stirps appellari potest. itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam Dei. ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat. ex quo efficitur illud, ut is agnoscat Deum, qui unde ortus sit quasi recordetur ac noscat.*

5) Tusc. I, 16, 36: *Deos esse natura opinamur;* vgl. N. D. I, 1, 2.

gemeine Anerkennung; denn das, worin Alle ohne Verabredung übereinstimmen, muss immer als Ausspruch der Natur gelten [1]). Auch die Unsterblichkeit der Seele soll zu diesen angeborenen Wahrheiten gehören, von denen wir uns aus der allgemeinen Uebereinstimmung überzeugen [2]), und ebenso scheint Cicero die Freiheit des Willens einfach als innere Thatsache vorauszusetzen [3]). Es wird hier also, mit Einem Wort, sowohl die Philosophie als die Sittlichkeit auf das unmittelbare Bewusstsein gegründet, dieses ist der feste Punkt, von welchem die Prüfung der philosophischen Ansichten ausgeht, und zu dem sie zurückkehrt.

Die materiellen Ergebnisse der ciceronischen Philosophie haben wenig Eigenthümliches, und können desshalb hier nur kurz besprochen werden. Von den philosophischen Hauptwissenschaften wird die Dialektik nur in der schon erwähnten skeptischen Weise berücksichtigt. Aus dem Gebiete der Physik sind es blos theologische und psychologische Untersuchungen, welche für Cicero einen Werth haben; anderweitige Fragen, wie die über die Vier- oder die Fünfzahl der Grundstoffe, über das stoffliche und das wirkende Princip und Aehnliches, werden nur in flüchtiger geschichtlicher Berichterstattung oder in skeptischer Vergleichung der verschiedenen Ansichten berührt. Die Hauptsache ist unserem Philosophen die Ethik. Ich beginne daher mit dieser.

Cicero entwickelt seine sittlichen Grundsätze, wie seine ganze

1) Tusc. I, 13, 30: *firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. multi de Diis prava sentiunt; id enim vitioso more fieri solet* (man bemerke auch hier die Unterscheidung von *mos* und *natura*): *omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit: non institutis opinio est confirmata non legibus. omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est* (vgl. §. 35: *omnium consensus naturae vox est*). M. s. auch die vorletzte Anm. Wenn Cicero anderwärts seinen Akademiker diesen Beweis aus dem *consensus gentium*, welcher sowohl dem Epikureer als dem Stoiker in den Mund gelegt war (N. D. I, 16, 43 f. II, 2, 5), in Anspruch nehmen lässt (N. D. I, 23, 62. III, 4, 11), so deutet er doch auch hier an (I, 23, 62. III, 40, 95), was die Stellen der andern Schriften ausser Zweifel stellen, dass Cotta über diesen Punkt nicht seine Meinung ausspricht.

2) Tusc. I, 12 f. 15, 35 f.

3) De fato c. 14.

philosophische Ansicht, an der Kritik der vier gleichzeitigen Theorieen, der epikureïschen, stoischen, akademischen und peripatetischen. Von diesen vier Systemen tritt er nun dem ersten mit Bestimmtheit entgegen. Die epikureïsche Lustlehre scheint ihm der natürlichen Bestimmung und den natürlichen Bedürfnissen des Menschen, den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins und der sittlichen Erfahrung so auffallend zu widersprechen [1], dass wir nicht nöthig haben werden, auf das Einzelne der Bemerkungen näher einzugehen, die er ihr im zweiten Buch der Schrift *De Finibus* und an andern Orten, durchschnittlich mehr im Tone des Redners, als in dem strengeren des Philosophen, entgegensetzt. Dagegen lauten seine Urtheile über die drei andern Ansichten keineswegs gleichmässig. Schon über das gegenseitige Verhältniss derselben kommt er nicht ganz mit sich in's Reine. Denn bleibt er auch hinsichtlich der Akademiker und Peripatetiker der Behauptung seines Lehrers Antiochus treu, dass diese zwei Schulen, wie überhaupt, so namentlich in ihrer Sittenlehre zusammenstimmen, und dass sich die weichlichere Moral eines Theophrast und späterer Peripatetiker von der akademischen nicht weiter entferne, als von der altaristotelischen [2], so schwankt er doch darüber, ob er den Unterschied der Stoiker von diesen zwei Schulen für wesentlich oder für unwesentlich, für eine Abweichung in der Sache oder in den Worten erklären soll. Einerseits behauptet er wiederholt in eigenem Namen und mit aller Bestimmtheit, Zeno habe, in der Sache mit seinen Vorgängern ganz einig, nur die Ausdrücke verändert [3], andererseits weiss er doch ein ziemlich langes Verzeichniss der Punkte aufzustellen, worin sich die stoische Moral von der akademisch-peripatetischen unterscheidet [4], und von diesem Gegensatz, wie wir gleich sehen werden, mit voller Anerkennung seiner Bedeutung zu sprechen. Es ist gewiss die schlechteste Auskunft, wenn Cicero diesen Widerspruch damit entschuldigt, dass er als Akademiker der jeweiligen Wahrschein-

1) Fin. I, 7, 23 f. II, 14 u. A.

2) Acad. I, 6, 22. Fin. V, 3, 7 f. 5, 12, vgl. 25, 75. Tusc. IV, 3, 6. V, 30, 85. Off. III, 4, 20.

3) Fin. III, 3, 10 f. IV, 20—26. V, 8, 22. 25, 74. 29, 88. Off. I, 2, 6. Tusc. V, 11, 34.

4) Acad. I, 10.

lichkeit ohne Rücksicht auf Consequenz zu folgen das Recht habe [1]. Aber auch für sich selbst weiss er bei dieser Erörterung keinen ganz festen Standpunkt zu finden. So weit freilich die beiderseitigen Behauptungen übereinstimmen, in dem allgemeinen Grundsatz des naturgemässen Lebens und in der unbedingten Werthschätzung der Tugend, ist er seiner Sache ganz sicher [2]; sobald dagegen die Wege auseinandergehen, weiss er nicht mehr, welchem er folgen soll. Die Erhabenheit, die Folgerichtigkeit und die Strenge der stoischen Sittenlehre erregt seine Bewunderung; es erscheint ihm grossartiger, die Tugend für genügend zur Glückseligkeit zu halten, zwischen dem Guten und dem Nützlichen nicht zu unterscheiden, als der entgegengesetzten Ansicht der Peripatetiker beizupflichten [3]; er findet ihre Zulassung der Affekte weichlich, ihre sittlichen Grundsätze bedenklich, denn was seiner Natur nach fehlerhaft sei, wie die Affekte, das dürfe man nicht blos beschränken, noch weniger als ein Hülfsmittel der Tugend pflegen, sondern nur ausrotten [4]; er wirft ihnen den Widerspruch vor, dass sie Güter annehmen, die der Glückselige entbehren, Uebel, die er ertragen könne, dass sie von der Glückseligkeit des Tugendhaften als solcher noch eine höchste Glückseligkeit, von dem vollendeten Leben ein mehr als vollendetes unterscheiden [5]. Er will daher seinerseits lieber der grösseren Denkweise folgen, er will den Weisen unter allen Umständen, auch im Stier des Phalaris, glücklich sprechen [6]; er will selbst die bekannten stoischen Paradoxa wenigstens versuchsweise auf sich nehmen [7]. Untersuchen wir jedoch diesen Stoicismus genauer, so zeigt sich, dass er unserem Philosophen gar nicht so fest steht, als man nach diesen Aeusserungen glauben könnte. Ein Weltmann, wie Cicero, kann sich nicht verbergen, dass die stoischen Anforderungen für die Menschen, so wie sie einmal sind, viel zu hoch sind, dass der

1) Tusc. V, 11, 33 s. o. 583, 1.

2) Acad. I, 6, 22. Fin. IV, 10 u. A.

3) Tusc. V, 1, 1. 25, 71. Off. III, 4, 20. M. vgl. zu dem Folgenden Ritter IV, 134 ff. 157 ff.

4) Tusc. IV, 18 ff. Off. I, 25, 88 vgl. Acad. I, 10, 35. 38.

5) Fin. V, 27 f. Tusc. V, 8—12. 15 f.

6) Tusc. V, 26.

7) Paradoxa.

stoische Weise in der Wirklichkeit nicht gefunden wird [1], dass sich die stoische Moral nicht in's tägliche Leben übertragen lässt [2]; er kann unmöglich zugeben, dass alle Weisen gleich glückselig, alle Unweisen schlechthin elend seien, dass zwischen der verstocktesten Schlechtigkeit und dem leichtesten Vergehen kein Werthunterschied stattfinde [3]. Er glaubt aber auch zeigen zu können, dass die stoische Strenge wissenschaftlich nicht gerechtfertigt sei, ja dass sie den eigenen Voraussetzungen der Stoiker widerspreche; denn wenn der erste Grundsatz der des naturgemässen Lebens sei, so gehöre zu dem, was der menschlichen Natur gemäss ist, auch das sinnliche Wohlbefinden, es gehöre dazu auch die Gesundheit, die Freiheit von Schmerzen, die ungetrübte Gemüthsstimmung, nicht einmal die Lust sei schlechthin zu verachten. Nicht das heisse naturgemäss leben, dass man sich von der Natur losreisse, sondern dass man sie pflege und erhalte [4]. Diese Gründe ziehen unsern Eklektiker so stark auf die Seite der Peripatetiker, dass er sich wohl auch geradezu für einen der Ihrigen erklärt [5]. Das Wahre ist aber schliesslich doch nur in dem Bekenntniss ausgesprochen, dass ihn bald die Betrachtung seiner eigenen und der allgemein menschlichen Schwäche zu der laxeren, bald der Gedanke an die Erhabenheit der Tugend zu der strengeren Ansicht hinführe [6], wobei er sich über sein Schwanken durch die Ueberzeugung trösten mochte, dass dasselbe doch auf das praktische Verhalten keinen wesentlichen Einfluss üben werde, da auch bei der peripatetischen Ansicht der Tugend jedenfalls ein ungleich höherer Werth beigelegt werde, als allem Andern [7].

Es dürfte schwer sein, in diesen Sätzen irgend ein neues Princip, und überhaupt in der ciceronischen Sittenlehre eine andere Eigenthümlichkeit, als die des Eklektikers und Popularphilosophen

1) Läl. 5, 18 vgl. Off. III, 4, 16.
2) Fin. IV, 9, 21.
3) Fin. IV, 9, 21. 19, 55. 28, 77 f. vgl. Off. I, 8, 27.
4) Fin. IV, 11—15. Cato 14, 46. Tusc. II, 13, 30.
5) Im vierten Buch De Finibus wird die peripatetische Ansicht von Cicero vorgetragen.
6) Tusc. V, 1, 3.
7) Off. III, 3, 11.

zu entdecken; denn auch das, worauf Ritter [1]) Gewicht legt, dass bei Cicero das Ehrenvolle (*honestum*) an die Stelle des Schönen (καλὸν) trete, und dass er im Zusammenhang damit dem Ruhm einen grösseren Werth beilege, als die Griechen, — auch dieses ist theils nur eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, welche auf den Inhalt des Moralprincips keinen Einfluss hat, theils nur ein Zugeständniss an den römischen Volksgeist, das bei dem Mangel an einer wissenschaftlichen Begründung höchstens nur als ein weiterer Beweis von der Unsicherheit des ciceronischen Philosophirens in Betracht kommen könnte. Um so weniger werden wir hier auf das Einzelne der ciceronischen Pflichten- und Staatslehre weiter, als diess schon früher geschehen ist [2]), einzugehen Anlass haben. So treffend auch manche von seinen Bemerkungen über diese Gegenstände sein mögen, so will sich doch zu wenig Zusammenhang derselben mit bestimmten philosophischen Grundsätzen zeigen, um ihnen eine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beizulegen. Dagegen müssen wir Cicero's Ansichten über die Gottheit und über das Wesen der Seele noch kurz berühren.

Der Glaube an eine Gottheit scheint unserem Philosophen, wie schon oben bemerkt wurde, nicht blos durch das unmittelbare Bewusstsein, sondern auch durch das sittliche und politische Interesse gefordert zu werden. Mit der Religion, glaubt er, würde die Treue und die Gerechtigkeit und alles menschliche Gemeinleben untergehen [3]). Aber auch die übrigen Beweise für das Dasein Gottes werden nicht schlechthin von ihm verschmäht, und namentlich der teleologische Beweis wird trotz der akademischen Kritik, die ihn in seiner stoischen Form trifft [4]), mit voller Ueberzeugung vorgetragen [5]). Was das Wesen der Gottheit betrifft, so ist es Cicero ohne Zweifel ernst mit der Erklärung, die er seinem Akademiker in den Mund legt, dass sich darüber nichts mit vollkom-

1) IV, 162 ff.

2) S. 256 f.

3) N. D. I, 2, 4, vgl. II, 61, 153. Daher N. D. III, 2, 5. Legg. II, 7, 15 die Aeusserungen über die politische Nothwendigkeit der Religion.

4) N. D. III, 10, 24. 11, 27.

5) Divin. II, 72, 148. Tusc. I, 28 f.

mener Sicherheit bestimmen lasse [1]; sofern aber das Wahrscheinliche ausgemittelt werden soll, glaubt er nicht blos die Einheit Gottes voraussetzen zu dürfen [2], sondern auch seine Geistigkeit [3], die er aber freilich nicht ganz streng fasst, wenn er die Möglichkeit offen lassen will [4], dass der göttliche Geist mit den Stoikern als Luft oder Feuer, oder dass er mit Aristoteles — so wie er diesen verstanden hat [5] — als ätherisches Wesen gedacht werde; in dem Traume Scipio's wird, gleichfalls dem missverstandenen Aristoteles gemäss, der äusserste Himmel selbst für den höchsten Gott erklärt [6]. Indessen hatte diese nähere Bestimmung der Vorstellung von der Gottheit für Cicero selbst wohl schwerlich vielen Werth. Ungleich wichtiger ist ihm der Vorsehungsglaube, wenn er ihn gleich von seinem Akademiker ebenfalls bezweifeln lässt [7]: da er die Religion vorzugsweise aus dem praktischen Gesichtspunkt betrachtet, so fasst sich ihm in dem Glauben an eine göttliche Weltregierung die ganze Bedeutung derselben zusammen [8]; als das Abbild der göttlichen weltregierenden Weisheit wird das Rechts- und Sittengesetz betrachtet [9]. Zur Volksreligion war auf diesem Standpunkt nur ein negatives oder äusserliches Verhältniss möglich, wenigstens wenn man den Ge-

1) N. D. I, 21, 60 f. vgl. III, 40, 95.

2) Tusc. I, 23. 27. Legg. I, 7, 22. Somn. Scip. (Rep. VI, 17) 3, 8 u. ö.

3) Tusc. I, 27, 66: *nec vero Deus ipse qui intelligitur a nobis alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.* Rep. VI, 17, 8. Leg. II, 4, 10 u. A.

4) Tusc. I, 26, 65 vgl. c. 29.

5) Tusc. I, 10, 22. N. D. I, 13, 33. Acad. I, 7, 22.

6) Rep. VI, 17, 4.

7) N. D. III, 10. 25—39. Wenn Ritter IV, 147. 150 aus diesen Stellen herausliest, dass Cicero die Vorsehung bezweifle und das Natürliche und Göttliche sich entgegensetze, dass er auf der einen Seite einen naturlosen Gott, auf der andern eine gottlose Natur habe, so kann ich nicht beistimmen, denn nichts berechtigt uns, angesichts so vieler entgegengesetzten Erklärungen (wie gleich N. D. III, 40), Cicero's eigene Ansicht mit der hier vorgetragenen zu identificiren.

8) Viele Stellen, in denen Cicero von der Vorsehung handelt, sind bei Kühner a. a. O. S. 199 angeführt; ich verweise hier nur auf Tusc. I, 49, 118. N. D. I, 2, 3. Legg. I, 7. III, 1, 3.

9) Legg. II, 4, 8.

waltsamkeiten der stoischen Orthodoxie nicht zu folgen wusste; wenn daher Cicero die bestehende Religion und selbst die bestehende Superstition im Staate aufrecht erhalten wissen will, so geht er doch dabei durchaus nur von politischen Erwägungen aus [1]; er für seine Person macht nicht blos keinen Versuch, den Polytheismus und seine Mythen in stoischer Weise zu rechtfertigen, sondern er zeigt auch durch manche Aeusserungen, und vor Allem durch die scharfe Kritik, welche er im dritten Buch *De natura Deorum* über den volksthümlichen Götterglauben, und im zweiten *De divinatione* über die Mantik ergehen lässt, wie ferne er selbst der Volksreligion steht. Die Ehrfurcht vor der Gottheit, welche sich mit einer richtigen Naturansicht verträgt und mit der wahren Sittlichkeit zusammenfällt, soll gefördert, die bestehende Religion soll zum Besten des Gemeinwesens erhalten, der Aberglaube dagegen soll mit der Wurzel ausgerottet werden [2], diess ist mit zwei Worten das theologische Glaubensbekenntniss Cicero's.

Mit dem Glauben an die Gottheit hängt nun nach Cicero's Ansicht, wie schon gezeigt wurde, die Ueberzeugung von der Würde der menschlichen Natur auf's Engste zusammen. Auch diese Ueberzeugung heftet sich ihm ungleich mehr an die innere Erfahrung und das sittliche Selbstbewusstsein, als an eine philosophische Theorie über das Wesen der Seele. Wenn wir die Fülle unserer Anlagen, die Erhabenheit unserer Bestimmung, den hohen Vorzug, welchen uns die Vernunft verleiht, in's Auge fassen, so werden wir uns unserer höheren Natur und Abstammung bewusst [3]. Demgemäss betrachtet Cicero die Seele, an die stoische und platonische Lehre anknüpfend, als einen Ausfluss der Gottheit, als ein Wesen von überirdischer Abkunft [4], ohne dass er sich doch bemühte, diese Vorstellung genauer auszuführen, und namentlich das Verhältniss zwischen jener überirdischen Abstammung der

1) N. D. III, 2, 5. Legg. II, 7 f. 13, 32. Divin. II, 12, 28. 33, 70. 72, 148.

2) Divin. II, 72, 148 f. N. D. II, 28, 71 (oben 290, 1).

3) Legg. I, 7 f. 22 f. Rep. VI, 17, 8.

4) Tusc. I, 27: *animorum nulla in terris origo inveniri potest* u. s. w. Ebd. 25, 60. Legg. I, 8, 24: *exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere. cumque alia quibus cohaerent homines e mortali genere sumserint, quae fragilia essent et caduca, animum tamen esse ingeneratum a Deo.* Vgl. Cato 21, 77.

Seele und der materiellen des Leibes zu bestimmen. Wie er aber über das Wesen Gottes unsicher ist, so äussert er sich auch schwankend über das Wesen der Seele, und wenn auch seine Neigung unverkennbar dahin geht, sie für eine immaterielle, oder doch für eine von jedem irdischen Stoff verschiedene Substanz zu erklären [1]), so will er doch auch die Möglichkeit, dass sie aus Luft oder Feuer bestehe, nicht schlechthin zurückweisen; nur die gröbere Stofflichkeit des Körpers spricht er ihr unbedingt ab [2]). Die Unsterblichkeit der Seele vertheidigt er ausführlich, theils aus dem unmittelbaren Bewusstsein und der allgemeinen Uebereinstimmung [3]), theils mit den platonischen Beweisen [4]); wenn er nebenbei die Todesfurcht auch für den Fall zu beschwichtigen sucht, dass die Seelen im Tod untergehen [5]), so ist diess nur die Vorsicht des Akademikers und des praktischen Mannes, der die sittliche Wirkung seiner Reden von allen theoretischen Voraussetzungen möglichst unabhängig machen möchte. Wie die Unsterblichkeit, so sucht Cicero auch die Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne zu beweisen, ohne dass doch aus der lückenhaft überlieferten Schrift, welche er diesem Gegenstand gewidmet hat [6]), eine selbständige psychologische Forschung hervorgienge.

Diese Züge werden genügen, um die Stellung, welche wir Cicero angewiesen haben, zu rechtfertigen, und ihn neben seinem Lehrer Antiochus als den eigentlichsten Vertreter des philosophischen Eklekticismus in dem letzten Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung zu beurkunden. Wie wenig er aber mit dieser Art des Philosophirens unter seinen Zeit- und Volksgenossen allein steht, wird aus unsern früheren Nachweisungen über die Schule des Antiochus [7]) hervorgehen. Unter den römischen An-

1) Tusc. I, 27. 29, 70.

2) Tusc. I, 25, 60: *non est certe nec cordis nec sanguinis nec cerebri nec atomorum. anima sit animus ignisve nescio; nec me pudet, ut istos, fateri, me nescire quod nesciam.* Ebd. 26, 65. 29, 70.

3) Tusc. I, 12 ff. Lael. c. 4. Cato c. 21 ff.

4) Tusc. I, 22 ff. Rep. VI, 17, 8. Cato 21, 78.

5) Tusc. I, 34 ff. Ep. ad Famil. V, 16.

6) De fato. Die Hauptsätze dieser Schrift, c. 11, sind dem Karneades entnommen.

7) S. 540 ff.

hängern dieser Denkweise war neben Cicero sein gelehrter Freund M. Terentius Varro [1]) wohl der bedeutendste. Seine Hauptleistung liegt freilich auf einem anderen Gebiete [2]); als Philosoph stand er, wie sich annehmen lässt, hinter Cicero nicht blos an weitgreifender Wirkung, sondern auch an Selbständigkeit des Urtheils zurück, wenn auch vielleicht seine geschichtliche Kenntniss der griechischen Philosophie gründlicher und vollständiger war. Aber doch musste immer auch die philosophische Richtung, der ein so berühmter Gelehrter [3]) und ein so vielbenützter Schriftsteller folgte, von Einfluss sein. Diese Richtung war nun nach Cicero's Versicherung [4]) die des Antiochus, welchen Varro in Athen gehört hatte [5]); und damit streitet es nicht, dass in Varro's Behandlung der Götterlehre, seinem freien Urtheil über die Mythologie und seiner ganzen Stellung zur Volksreligion [6]), wie in

1) Das Leben Varro's fällt, wenn er 729 a. u. c. fast 90jährig starb (Hieron. zu Eus. Chron. Ol. 188 f. vgl. Plin. h. nat. XXIX, 18, 65, nach dem er im 83sten Jahr noch als Schriftsteller thätig war, und Val. Max. VIII, 7, 3: er habe ein Säculum gelebt und geschrieben), zwischen 115 und 25 v. Chr. Im Uebrigen vgl. m. über ihn die römischen Litteraturgeschichten, Bähr in Pauly's Realencykl. d. klass. Alterth. VI, 1688 ff. und die dort Angeführten, Krische in den Gött. Stud. 1845, II, 172 f., Ritschl „die Schriftstellerei des M. Ter. Varro", Rhein. Mus. N. F. VI, 481—560.

2) Wie ihn diess Cic. Acad. I, 2, 4 ff. selbst aussprechen lässt, wiewohl er vorher auch sein philosophisches Wissen gerühmt hat.

3) *Doctissimus Romanorum* nennt ihn Seneca ad Helv. 8, 1 mit Recht; ebenso sagt Cic. Acad. Fr. 36 (b. Augustin. Civ. D. VI, 2) von ihm: *homine omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo*, und Augustin a. a. O., er sei *doctrina atque sententiis ita refertus*, dass er in sachlicher Beziehung ebenso viel leiste, wie Cicero als Stylist.

4) Ad Att. XIII, 12: *ergo illam* ἀκαδημικὴν ... *ad Varronem transferamus. etenim sunt* Ἀντιόχεια, *quae iste valde probat.* Ebd. 19. Ebd. 25. Varro ist bekanntlich in der zweiten Bearbeitung der Academica (Acad. I, 4 ff.) die Lehre des Antiochus in den Mund gelegt. Mit dem, was S. 537 über Antiochus angeführt ist, stimmt auch Acad. I, 2, 6: *nostra tu physica nosti: quae cum contineantur ex effectione et ex materia ea, quam fingit et format effectio* u. s. w.

5) Cic. Acad. I, 3, 12. 1, 1. 3. ad Famil. IX, 8. August. Civ. D. XIX, 3, 2: *Varro asserit, auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo.*

6) Nach Augustin. Civ. D. VI, 2 ff. (vgl. Preller Röm. Mythol. 29 ff.) hatte Varro von den 41 Büchern seiner *Antiquitates* (deren Inhalt und Eintheilung ebd. angegeben wird) 16 den *res divinae*, und unter diesen die drei

letzten den Göttern gewidmet. Hier unterschied er nun (c. 5) drei Arten der Theologie: die mythische, oder die der Dichter, die physische, oder die der Philosophen, die bürgerliche, oder die der Staaten. In der ersten sei vieles, was der Würde und dem Wesen der Gottheit zuwiderlaufe; *in hoc enim est, ut Deus alius ex capite alius ex femore sit alius ex guttis sanguinis natus: in hoc, ut Dii furati sint, ut adulteraverint, ut servierint homini: denique in hoc omnia Diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemtissimum hominem cadere possunt.* Der zweiten gehören die Untersuchungen der Philosophen über die Natur und den Ursprung der Götter an: *an a sempiterno fuerint, an ex igne sint, ut credit Heraclitus; an ex numeris, ut Pythagoras; an ex atomis, ut ait Epicurus. sic alia, quae facilius intra parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures.* Für diese philosophische Theologie fallen demnach die Götter mit den Theilen der Welt, den Gestirnen, Elementen u. s. w. zusammen. *Tertium genus est, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. in quo est, quos Deos publice colere, quae sacra et sacrificia facere quemque par sit.* Von diesen drei Formen der Theologie sei *prima maxime accomodata ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem.* Die letztere sei (c. 6) aus den zwei ersten gemischt; denn *ea, quae scribunt poëtae, minus esse, quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat* (womit nicht streitet, dass Varro, wie Aug. beifügt, auch wieder gesagt hatte, *physicos utilitatis causa scripsisse, poëtas delectationis:* nützlich sind ihre Lehren nur denen, die sie verstehen, nicht dem Volke). Diese öffentliche Religion betrachtete aber Varro als eine rein bürgerliche Einrichtung, und ebendesshalb hatte er (a. a. O. c. 4) über die *res humanae* vorher gehandelt, als über die *divinae*, weil die Staaten früher seien, *quam ea quae a civitatibus sunt instituta;* denn er wollte (wie man auch aus c. 7 ff. sieht) in seinem Werke nur die *theologia civilis* darstellen: *si de omni natura Deorum et hominum scriberemus* (wenn er diese Gegenstände philosophisch behandeln wollte), *prius divina absolvissemus, quam humana attigissemus.* Unter seinen römischen Landsleuten war Varro sowohl in der Unterscheidung der dreifachen Theologie, als in dem Urtheil über die Mythologie der Pontifex Maximus Mucius Scävola (s. o. 489, 2) vorangegangen, über den Augustin C. D. IV, 27 berichtet: *relatum est in literas* (wohl von Varro), *doctissimum pontificem Scaevolam disputasse, tria genera tradita Deorum: unum a poëtis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de Diis fingantur indigna: secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse.* Was ist nun das letztere? fragt Augustin. *Haec, inquit: non esse Deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem: proditur enim a doctis, quod homines fuerint, et humana conditione defecerint.* Ferner: *quod eorum, qui sint Dii, non habeant civitates vera simulacra; quod verus Deus nec sexum habeat, nec aetatem nec definita corporis membra.* Ist nun schon hiemit ein sehr unumwundenes Urtheil über die Volksreligion ausgesprochen, so erklärte sich Scävola noch

38 *

seinen sonstigen Ansichten [1]), auch der Einfluss des Stoicismus stark hervortritt, da ja Antiochus gleichfalls die stoische Lehre mit der peripatetischen zu verbinden suchte. Er selbst hatte sich in seiner Schrift über die Philosophie, so weit Augustinus darüber berichtet [2]), ganz im Sinn des Antiochus ausgesprochen [3]). Der alleinige Zweck der Philosophie ist, wie er hier ausführt, die Glückseligkeit des Menschen; für erheblich sind mithin nur diejenigen Lehrunterschiede der philosophischen Schulen zu halten, welche sich auf die Bestimmung des höchsten Gutes beziehen [4]). So gross daher auch die Zahl der möglichen Sekten an sich ist — Varro zählte deren, zum Theil freilich nach sehr äusserlichen Theilungsgründen, nicht weniger als 288 [5]) — so lassen sich doch

stärker über die Darstellungen der Dichter. Diese verwarf er gänzlich, *quia sic videlicet Deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur, cum alium faciunt furari, alium adulterare; sic item aliquid aliter, turpiter atque inepte dicere ac facere; tres inter se Deas certasse de praemio pulchritudinis, victas duas a Venere Trojam evertisse; Jovem ipsum converti in bovem aut cygnum, ut cum aliqua concumbat; Deam homini nubere, Saturnum liberos devorare: nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperiatur, atque a Deorum natura longe absit.* Beide aber, sowohl Varro als Scävola, folgten in diesen Ansichten den Stoikern, und zunächst ohne Zweifel Panätius, dessen Schüler Scävola war, und dessen aufgeklärte Denkweise uns aus seinen Aeusserungen sichtbar entgegentritt; die Unterscheidung der dreifachen Theologie ist uns schon S. 296, 1 als stoisch vorgekommen.

1) Vgl. O. Müller zu Varro De lingua lat. S. V f., welcher nur Cicero's Aussagen desshalb nicht bezweifeln sollte. Gegen ihn Krische a. a. O. Varro hatte auch einen Stoiker, L. Aelius Stilo, zum Lehrer Cic. Brut. 56, 205. Acad. I, 2, 8.

2) Civ. D. XIX, 1—3.

3) M. vgl. zum Folgenden, was S. 535 ff. über Antiochus beigebracht ist; wobei zu bemerken ist, dass Varro's Buch nach Cic. Acad. I, 2, 4 ff. jünger ist, als die dort benützten ciceronischen Darstellungen, von denen ohnedem auch nur die eine Varro in den Mund gelegt wird.

4) A. a. O. 1, 3: *neque enim existimat ullam philosophiae sectam esse dicendam, quae non eo distet a ceteris, quod diversos habeat fines bonorum et malorum. quandoquidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit: quod autem beatum facit, ipse est finis boni: nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni: quamobrem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est.*

5) Für ihre Ableitung geht Varro a. a. O. 1, 2 so zu Werke. Es gebe, sagt er, vier natürliche Gegenstände des Begehrens: die sinnliche Lust, die Schmerzlosigkeit, diese beiden Stücke zusammen, und als Viertes die *prima*

alle auf wenige Hauptklassen zurückführen, wenn wir mit Beseitigung dessen, was die Fassung des höchsten Gutes selbst nicht berührt [1]), uns nur an die Hauptfrage halten. Diese betrifft aber das Verhältniss der Tugend zu dem ersten Naturgemässen [2]), mit welchem auch über ihr Verhältniss zu allem hierin Begriffenen, und so namentlich auch zu der Lust und der Schmerzlosigkeit, entschieden ist. Soll das erste Naturgemässe um der Tugend willen, oder die Tugend um des Naturgemässen willen, oder sollen beide um ihrer selbst willen begehrt werden? Diess ist nach Varro die Grundfrage der ganzen Philosophie [3]). Zur Beantwortung dieser Frage geht er nun auf den Begriff des Menschen zurück, da sich nur von hier aus entscheiden lasse, was für den Menschen das höchste Gut sei. Der Mensch ist aber weder blos Leib noch blos Seele, sondern er besteht aus beidem zusammen. Sein höchstes Gut muss daher sowohl aus Gütern des Leibes als aus Gütern der Seele bestehen, und es ist desshalb beides, das erste Naturgemässe und die Tugend, um seiner selbst willen zu begehren [4]).

naturae überhaupt, welche ausser jenen auch alle andern natürlichen Vorzüge des Leibes und der Seele umfassen. Jedes dieser vier Stücke könne ferner um der Tugend (der zur Natur mittelst der Belehrung hinzukommenden Trefflichkeit) willen, oder es könne die Tugend um seinetwillen, oder es können beide selbständig begehrt werden. So erhalten wir zunächst 12 mögliche Sekten. Diese werden zu 24, sofern man sich jeder derselben entweder blos um des eigenen oder auch um fremden Wohls willen anschliesst. Diese 24 spalten sich wieder in 48, von welchen die eine Hälfte ihr Ziel als wahr verfolgt, wie die sämmtlichen dogmatischen Philosophen, die andere nur als wahrscheinlich, wie die neue Akademie. Da sich ferner jede derselben sowohl der gewöhnlichen, als der cynischen Lebensweise *(habitus et consuetudo)* bedienen kann, so ergeben sich statt der 48 sechsundneunzig. Weil es endlich in jeder dieser Sekten theils auf das theoretische *(otiosus)*, theils auf das praktische *(negotiosus)*, theils auf ein aus beiden zusammengesetztes Leben abgesehen sein kann, müssen wir auch diese Zahl noch verdreifachen, und erhalten so 288.

1) Dass es sich mit der Mehrzahl der von ihm genannten Unterschiede so verhalte, zeigt Varro selbst a. a. O. 1, 3. c. 2, Anf.

2) Den *prima naturae*, *primigenia naturae* = τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν s. o. 192, 3. 237, 2. 238, 2.

3) A. a. O. c. 2.

4) C. 3, 1. Dass hiebei die *prima naturae*, zu denen Varro im Vorhergehenden auch die natürlichen Vorzüge und Anlagen des Geistes gezählt hat, jetzt der Gesammtheit der leiblichen Güter gleichgesetzt werden, ist eine Un-

Aber das höchste von diesen Gütern ist die Tugend, die durch Unterricht erworbene Lebenskunst [1]. Indem sie das Naturgemässe, welches auch schon vor ihrer Entstehung vorhanden war, in sich aufnimmt, so begehrt sie nun Alles um ihrer selbst willen; und während sie sich als das vorzüglichste Gut betrachtet, geniesst sie doch auch alle übrigen Güter, und legt jedem den ihm nach seinem Verhältniss zu den andern zukommenden Werth bei, bedenkt sich aber desshalb auch nicht, die geringeren, wenn es sein muss, den höheren aufzuopfern. Wo die Tugend fehlt, da mögen noch so viele anderweitige Güter sein, sie dienen doch dem, der sie besitzt, nicht zum Besten, sie sind nicht seine Güter, weil er von ihnen einen schlechten Gebrauch macht. In dem Besitze der Tugend und der sie bedingenden leiblichen und geistigen Vorzüge besteht die Glückseligkeit; diese steigt, wenn noch andere Güter, deren die Tugend an sich entbehren könnte, hinzukommen; sie ist vollendet, wenn sich alle Güter der Seele und des Leibes vollständig zusammenfinden [2]. Zu dieser Glückseligkeit gehört aber auch die Geselligkeit, die Gesinnung, welche Andern um ihretwillen die gleichen Güter wünscht, wie sich selbst; und mit der Familie und dem Staat, dem Jeder angehört, soll sich diese Gesinnung auch auf die Menschheit, ja auf die ganze Welt, Himmel und Erde, Götter und Menschen, erstrecken [3]. Ihre äussere Bethätigung hat sie weder in dem theoretischen noch in dem praktischen Leben als solchem, sondern in der Verknüpfung beider zu

genauigkeit, welche wir Varro selbst, und nicht blos Augustin, zuzurechnen haben werden.

1) *Virtutem, quam doctrina inserit velut artem vivendi — virtus i. e. ars agendae vitae* a. a. O.

2) *Haec ergo vita hominis, quae virtute et aliis animi et corporis bonis, sine quibus virtus esse non potest,* (dahin gehört, wie im Folgenden erläutert wird, das Leben, die Vernunft, das Gedächtniss) *fruitur, beata esse dicitur: si vero et aliis, sine quibus esse virtus potest, vel ullis vel pluribus, beatior: si autem prorsus omnibus, ut nullum omnino bonum desit vel animi vel corporis, beatissima.* c. 3, 1. Ebd. das Weitere.

3) Varro ist also mit dem stoischen Kosmopolitismus ganz einverstanden; ebenso leitet er aber auch aus demselben den Satz ab, dass sich der Mensch überall heimisch fühlen könne: die Verbannung, sagt er bei Sen. ad Helv. 8, 1, sei an sich kein Uebel, *quod quocunque venimus eadem rerum natura utendum est.*

suchen. Ihres Princips aber muss sie durchaus sicher sein: die Grundsätze über Güter und Uebel dürfen uns nicht blos für wahrscheinlich gelten, wie den Akademikern, sondern sie müssen uns zweifellos feststehen. Diess ist die Lehre der alten Akademie, zu welcher sich Varro mit seinem Lehrer Antiochus bekennt [1]. Eine bemerkenswerthe philosophische Eigenthümlichkeit tritt in dieser Erörterung allerdings nicht hervor: sie enthält keine neuen Gedanken, und was in der Ausführung der ihm von Antiochus überlieferten Ansichten Varro selbst angehört, zeichnet sich weder durch Schärfe des Urtheils, noch durch Gewandtheit der Darstellung aus. Aber so viel sieht man wenigstens, dass Varro jener Ansichten sich durch eigenes Nachdenken bemächtigt hatte, und dass die ganze Richtung des Antiochus seiner Denkungsart entsprach: was sie ihm und seinen Landsleuten empfehlen musste, war ohne Zweifel vor Allem die praktische Zweckbestimmung der Philosophie und jene Rücksicht auf die Bedürfnisse des Lebens, welche in ihren Annahmen über die verschiedenen Bestandtheile des höchsten Gutes und das Werthverhältniss derselben hervortritt.

6. Die Sextier.

Eine eigenthümliche Stelle nimmt unter den römischen Philosophen die Schule der Sextier ein. Auch diese Schule war aber nicht so unabhängig von der gleichzeitigen griechischen Philosophie, und ihre Leistungen nicht so bedeutend, dass sie eine eingreifendere Wirkung auszuüben und eine längere Dauer zu gewinnen vermocht hätte. Ihr Stifter Quintus Sextius war ein Römer von guter Abkunft, welcher die politische Laufbahn verschmäht hatte, um sich ganz der Philosophie zu widmen [2]. Sein

1) Aug. a. a. O. 3, 2.

2) S. folg. Anm. und Plut. prof. in virt. 5, S. 77: καθάπερ φασὶ Σέξτιον τὸν Ῥωμαῖον ἀφεικότα τὰς ἐν τῇ πόλει τιμὰς καὶ ἀρχὰς διὰ φιλοσοφίαν, ἐν δὲ τῷ φιλοσοφεῖν αὖ πάλιν δυςπαθοῦντα καὶ χρώμενον τῷ λόγῳ χαλεπῷ τὸ πρῶτον, ὀλίγον δεῆσαι καταβαλεῖν ἑαυτὸν ἔκ τινος δι῾ήρους. Auf diesen Uebergang von der praktischen Thätigkeit zur Philosophie scheint sich auch Plin. h. nat. XVIII, 28, 274 zu beziehen. Plin. erzählt hier, wie sich Demokrit durch die bekannte (auch von Thales erzählte) Spekulation mit Oel (s. Bd. I, 580) bereichert, dann aber seinen Gewinn den Betheiligten zurückgegeben habe, und führt fort: *hoc*

Leben fällt seinem grösseren Theile nach in die zweite Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts [1]. Nach seinem Tode scheint sein Sohn die Leitung der Schule übernommen zu haben [2]. Als ihre Anhänger werden Sotion aus Alexandrien, dessen begeisterter Schüler Seneca im Beginn seines Jünglingsalters gewesen war [3], Cornelius Celsus, ein fruchtbarer Schriftsteller [4], L. Crassitius aus Tarent [5], Fabianus Papirius [6] genannt.

postea Sextius e Romanis sapientiae adsectatoribus Athenis fecit eadem ratione; was doch wohl nicht heissen soll, er habe die gleiche Spekulation gemacht, sondern nur, er habe in ähnlicher Weise die, welche ihn wegen seiner Beschäftigung mit der Philosophie tadelten, zum Schweigen gebracht, und seinerseits auf den Gewinn verzichtet.

1) Sen. ep. 98, 13: *Honores reppulit pater Sextius, qui ita natus, ut rempublicam deberet capessere, latum clavum divo Julio dante non recepit.* Da diess spätestens 43 v. Chr. geschehen sein muss, und Sextius damals doch wohl mindestens 25—27 Jahre alt war (vgl. Ott Charakter u. Urspr. d. Sprüche d. Sextius S. 1), so wird man seine Geburt annähernd 70 v. Chr. setzen können. Wenn Eus. Chron. zum Jahr 2 n. Chr. ihn erst um diese Zeit berühmt werden lässt, geht er sicher zu weit herab. Dass Seneca den älteren Sextius noch persönlich gekannt habe, ist nicht wahrscheinlich; die Stellen, welche Ott S. 2, 10 anführt, sprechen eher für das Gegentheil: ep. 59, 7. 64, 2 ff. De ira II, 36, 1 beziehen sich nur auf seine Schrift; De ira III, 36, 1 kann einer Schrift oder mündlicher Ueberlieferung, ep. 73, 12 mag der letzteren entnommen sein; ep. 108, 17 berichtet Sen. über die Lehre des Sextius, wie er selbst sagt, nach Sotion.

2) Eine ausdrückliche Ueberlieferung darüber liegt nicht vor, aber da die Schule durchaus als die Schule der Sextier bezeichnet (s. folg. Anmm.), und der ältere Sextius als Philosoph durch den Beisatz *pater* von seinem Sohn unterschieden wird (Sen. ep. 98, 13. 64, 2), so ist es ganz wahrscheinlich.

3) Sen. ep. 108, 17 ff. 49, 2. Das Lebensalter, in dem er Sotion hörte, bezeichnet Seneca ep. 108 mit *juvenis*, ep. 49 mit *puer*. Es mag also um 18—20 n. Chr. gewesen sein. Auf die gleiche Zeit führt ep. 108, 22 vgl. m. Tac. Ann. II, 85. Ueber die Verschiedenheit dieses Sotion von dem Peripatetiker s. m. Bd. II, b, 756, 3.

4) Quintil. X, 1, 124: *Scripsit non parum multa Cornelius Celsus, Sextios secutus, non sine cultu ac nitore.*

5) Ein Grammatiker, der sich bereits als Lehrer, besonders in Smyrna, einen bedeutenden Namen erworben hatte, als er *dimissa repente schola transiit ad Quinti Septimii [l. Sextii] philosophi sectam.* Sueton. De illustr. gramm. 18.

6) Dieser Philosoph, dessen Seneca brevit. v. 10, 1. ep. 11, 4. 40, 12. 100, 12 als eines von ihm selbst gekannten und gehörten verstorbenen Zeit-

Indessen erlosch sie mit diesen Männern: so lebhaft auch der Beifall war, den sie anfangs gefunden hatte, so war sie doch in Seneca's späteren Jahren schon längere Zeit ausgestorben [1]). Auch ihre Schriftwerke sind bis auf einzelne Aussprüche des älteren Sextius, Sotion und Fabianus verloren gegangen [2]).

genossen erwähnt, war nach eben diesen Stellen ein Mann von vortrefflichem Charakter, *non ex his cathedrariis philosophis*, *sed ex veris et antiquis* (brevit. v. 10). Auch sein Vortrag und seine Darstellung wird von Seneca ep. 40, 12. 58, 6. 100 in hohem Grade gerühmt, und ep. 100, 9 wird er als ein Schriftsteller bezeichnet, dem in stylistischer Beziehung nur Cicero, Pollio und Livius vorzuziehen seien, wenn auch gewisse Mängel bei ihm zugegeben werden. Ebd. sagt Sen., er habe ungefähr ebensoviel Philosophisches geschrieben, als Cicero; ausserdem erwähnt er a. a. O. 1 seine *libri artium civilium*. Die Vorträge an's Volk, deren ep. 52, 11 gedacht wird, scheinen philosophischen Inhalts gewesen zu sein. Dass er ein Schüler des (älteren) Sextius war, durch den er bestimmt worden zu sein scheint, sich statt der Rhetorik der Philosophie zu widmen, sagt der ältere Seneca Controvers. II, praef. Ueber seine Schreibart äussert dieser sich weniger günstig. Einige Aeusserungen von ihm bei Sen. cons. ad Marc. 23, 5. brevit. v. 10, 1. 13, 9. nat. qu. III, 27, 3.

1) Sen. nat. qu. VII, 32, 2: *Sextiorum nova et Romani roboris secta inter initia sua*, *cum magno impetu coepisset*, *exstincta est.*

2) Von diesen drei Philosophen hat Seneca, von Sotion auch Stobäus im Florilegium, von Sextius (wenn dieser mit dem „Pythagoreer Sextus" gemeint ist) Antonius und Maximus u. A. (m. s. die Zusammenstellung bei Orelli Opusc. vet. sentent. I, 244. Mullach Fragm. Philos. Graec. 522, über den Ursprung dieser Sprüche unten S. 605, 4) Einzelnes aufbewahrt. Ausserdem ist uns in Rufin's lateinischer Uebersetzung eine Spruchsammlung erhalten, welche zuerst von Orig. c. Cels. VIII, 30 mit der Bezeichnung Σέξτου γνῶμαι angeführt, von Porphyr. ad Marcellam ohne Nennung des Verfassers öfters benützt wird (abgedruckt bei Orelli I, 249 ff. Mullach 523 ff. u. A.), und von der auch eine syrische Bearbeitung (b. Lagarde Analecta Syr. Lpz. 1858) vorhanden ist. Diese Sammlung, bald γνῶμαι oder *sententiae*, bald *enchiridion*, seit Rufin auch *Annulus* genannt, wurde von den Christen viel gebraucht; ihr Verfasser heisst theils Sextius oder Sextus, theils Sixtus oder Xystus, und während ihn die Meisten als pythagoreïschen Philosophen bezeichnen, sehen Andere in ihm den römischen Bischof Sixtus (oder Xystus, um 120 ff.). Von den neueren Gelehrten hielten viele, wie noch Lasteyrie (Sentences de Sextius Par. 1842 — mir nur durch Ott bekannt), die Sprüche für das Werk eines heidnischen Philosophen, und näher eines der beiden Sextier. (Dass auch ich dieser Meinung sei, habe ich erst durch Ott I, 10 erfahren; in Wahrheit erwähnt meine 1. Ausgabe zwar die „Sittensprüche" des Sextius, d. h. die von Seneca überlieferten, aber nicht das Enchiridion,

Was sich aus denselben über die Lehre der Schule abnehmen lässt, dient dem Urtheil SENECA's zur Bestätigung, dass dieselbe

dessen Unächtheit mir ausser Zweifel zu stehen schien.) Dagegen glaubt RITTER IV, 178, sie seien die christliche Ueberarbeitung einer Grundschrift, die einem Sextus, möglicherweise auch unserem Sextius, angehören möge, in die aber so viel Christliches eingemischt sei, dass sie als Geschichtsquelle ganz unbrauchbar geworden sei. EWALD (Gött. Anz. 1859, I, 261 ff. Gesch. d. V. Isr. VII, 321 ff.) seinerseits erklärt die syrische Recension der Spruchsammlung für die treue Uebersetzung eines christlichen Originals, dessen Werth er nicht genug zu rühmen weiss, und dessen Urheberschaft er dem römischen Sixtus zuschreibt. MEINRAD OTT endlich führt in drei Gymnasialprogrammen (Charakter und Ursprung d. Sprüche des Philosophen Sextius. Rottweil 1861. Die syrischen „Auserlesenen Sprüche“ u. s. w. Ebd. 1862. Die syrischen Auserl. Spr. u. s. w. ebd. 1863) als Ergebniss einer sehr eingehenden Untersuchung die Ansicht aus, dass die Sentenzen von dem jüngeren Sextius verfasst seien, bei welchem die ursprüngliche Richtung der Sextierschule theils durch pythagoreïsche, theils und besonders durch jüdische Einflüsse wesentlich modificirt und auf eine rein monotheistische Grundlage gestellt worden sein soll. Allein so überzeugend er gegen Ewald in der syrischen Recension eine spätere Ueberarbeitung nachgewiesen hat, in welcher das von Rufin übersetzte Original verwässert und sein ursprüngliches Gepräge verwischt wird, so unhaltbar ist doch, wie mir scheint, seine eigene Hypothese. Für's Erste wäre nämlich die Voraussetzung, dass einer von unsern zwei Sextiern Verfasser der Spruchsammlung sei, auch in dem Fall höchst unsicher, wenn diese Schrift selbst sich einem von ihnen mit Bestimmtheit beilegte, da dieselbe doch erst im dritten Jahrhundert auftaucht. Aber wir wissen ja nicht einmal, ob der angebliche Verfasser der Sentenzen einer der Sextier sein soll. Sodann nöthigt Ott's Ansicht, zwischen der Lehre des älteren Sextius (welcher, um nur diess Eine anzuführen, dem strengen Monotheismus der Sentenzen fernestehend, bei SEN. ep. 73, 12 den höchsten Gott Jupiter nennt) und der seines Sohnes einen tiefgreifenden Unterschied anzunehmen, während doch alle alten Zeugnisse ohne Ausnahme nur von Einer Schule der Sextier wissen, und während man auch bei SEN. nat. qu. VII, 32 (vor. Anm.) dem Sinn und dem Ausdruck gleichsehr Gewalt anthun muss, um in der *nova Sextiorum schola* die Schule des jüngeren Sextius, im Unterschied von der seines Vaters, zu finden, zumal da auch das Prädikat *Romani roboris* mit dem, was Seneca sonst von dem älteren Sextius sagt (ep. 59, 7: *Sextium . . . virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*) durchaus übereinstimmt, dagegen für eine Mischung von stoisch-pythagoreischer Philosophie mit jüdischen Dogmen weit weniger passen würde. Was endlich jeden weiteren Grund entbehrlich macht: die Beziehungen auf christliche Anschauungen und auf neutestamentliche Stellen sind in den Sentenzen so unverkennbar, dass weder an einen rein römischen noch an einen jüdisch-römi-

zwar von bedeutender sittlicher Wirkung und altrömischer Kraft, aber ihrem Inhalt nach von der stoischen nicht verschieden gewesen sei [1]. Das einzige, was die Sextier von den älteren Stoikern unterscheidet, ist die Entschiedenheit, mit der sie sich auf die Sittenlehre beschränkten, auch hierin treffen sie ja aber mit dem

schen Ursprung derselben gedacht werden kann. Lautet es auch ebensogut jüdisch, als christlich, wenn s. 309 von dem *tabernaculum corporis*, s. 21. 380. 396 vom Wort Gottes, s. 29 f. von den Engeln, s. 295. 336 f. von den bösen Dämonen gesprochen wird, so weist doch schon die ausserordentlich starke Betonung des Gegensatzes von Glauben und Unglauben, welche sich durch die Sentenzen hindurchzieht, weit mehr auf einen christlichen Verfasser, als auf jüdische Einflüsse (jüdisch ist mehr der Gegensatz von gerecht und ungerecht), und s. 349 f. 371 erinnert an die Christenverfolgungen. Das Entscheidende sind aber die zahlreichen neutestamentlichen Reminiscenzen. Man vgl. s. 10. 265 mit Matth. 18, 8 f. 19, 12; s. 17 mit Matth. 22, 21; s. 27 mit 1 Joh. 1, 5. Jac. 1, 17; s. 34 mit Matth. 5, 26; s. 53 mit Joh. 1, 12; s. 102 mit Matth. 15, 11; s. 125 *(homini Dei)* mit 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 3, 17 (Stellen, die, wenn auch keine von ihnen dem Verfasser vorgeschwebt haben sollte, jedenfalls den ἄνθρωπος θεοῦ für den christlichen Sprachgebrauch erweisen); s. 183 mit Matth. 19, 23; s. 224 mit Matth. 5, 28; s. 233 mit Matth. 10, 8; s. 324, wo man in den Worten *ab aliis ministrari* das charakteristische διακονηθῆναι des evangelischen Ausspruchs noch deutlich erkennt, mit Matth. 20, 28. Die meisten von diesen Parallelen sind so schlagend, dass sie einen vollkommenen Beweis herstellen. Unsere Sentenzensammlung kann daher so, wie sie vorliegt, nur von einem Christen verfasst sein, und da sie einige von den jüngsten Schriften unseres neutestamentlichen Kanon berücksichtigt, und ihr eigenes Dasein sich erst gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts nachweisen lässt, so ist sie wohl keinenfalls lange vor dem Ende des zweiten, möglicherweise erst im dritten verfasst worden. Wenn aber doch die eigenthümlich christlichen Lehren in ihr durchaus fehlen, und nicht einmal der Name Christi genannt wird, so kann diess nur beweisen, dass der Verfasser selbst seine Arbeit nicht für das Werk eines Christen, sondern für das des heidnischen Philosophen gehalten wissen will, dessen Namen er ihr vorgesetzt hat, und durch dessen Auktorität er zunächst die allgemeinen Grundsätze des Monotheismus und der christlichen Moral und Ascese empfehlen lassen will. Dabei ist immerhin wahrscheinlich, dass er den grösseren Theil seiner Sprüche von Philosophen, und so namentlich auch von Sextius (dem Vater) entlehnt hat; da wir aber durch ihn selbst von keinem einzigen erfahren, wo er ihn her hat, so ist seine Schrift, wie Ritter richtig urtheilt, als Quelle für die Geschichte der Philosophie gänzlich unbrauchbar.

1) Nat. qu. VII, 32. ep. 59, 7 (s. S. 601, 1. 602 u.) ep. 64, 2: *liber Qu. Sextii patris, magni, si quid mihi credis, viri, et, licet neget, Stoici.*

späteren Stoicismus und den Cynikern der Kaiserzeit zusammen. Scheinen sie auch die physikalische Forschung nicht unbedingt missbilligt zu haben [1]), so hatten und suchten sie doch anderswo ihre Stärke. Ein Sextius, ein Sotion, ein Fabianus waren Männer, welche durch ihre Persönlichkeit einen ergreifenden moralischen Eindruck hervorbrachten [2]); und auf diese persönliche Wirkung legten sie weit grösseren Werth, als auf die wissenschaftliche Forschung: die Affekte, sagt Fabianus, müsse man nicht mit Spitzfindigkeiten, sondern mit Begeisterung bekämpfen [3]), und über die gelehrten Bestrebungen, welche keine sittliche Einwirkung bezwecken, urtheilte er, es wäre vielleicht besser, gar keine Wissenschaft zu treiben, als eine solche [4]). Das Leben des Menschen ist, wie Sextius ausführt [5]), ein beständiger Kampf mit der Thorheit, nur wer immer schlagfertig dasteht, kann den Feinden, die ihn von allen Seiten umdrängen, siegreich begegnen. Erinnert nun schon dieses an den Stoicismus, und insbesondere an den der römischen Periode, so tritt uns derselbe noch bestimmter aus dem Satze des Sextius entgegen, dass Jupiter nicht mehr vermöge, als ein tugendhafter Mann [6]). An dieses Stoische schliessen sich auch zwei weitere Züge auf's Beste an, welche Sextius zunächst von der pythagoreischen Schule entlehnt zu haben scheint:

1) Von Fabianus wenigstens sehen wir aus Seneca nat. qu. III, 27, 3, dass er sich über das *diluvium* (s. o. 143 f.) etwas abweichend von seiner eigenen Ansicht geäussert hatte, er muss also diese stoische Annahme im Allgemeinen getheilt haben.

2) M. vgl. über Sextius ausser dem, was S. 601, 1. 603, 1 angeführt ist, Sen. ep. 64, 3: *quantus in illo, Dî boni, vigor est, quantum animi!* Andere Philosophen *instituunt, disputant, cavillantur, non faciunt animum, quia non habent: cum legeris Sextium, dices: vivit, viget, liber est, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae;* über Fabianus oben, 600, 6; über Sotion Sen. ep. 108, 17.

3) Sen. brevit. v. 10, 1: *solebat dicere Fabianus ..., contra adfectus impetu non subtilitate pugnandum, nec minutis volneribus, sed incursu avertendam aciem non probam: cavillationes enim contundi debere, non vellicari.*

4) Ebd. 13, 9.

5) Bei Sen. ep. 59, 7.

6) Sen. ep. 73, 12: *solebat Sextius dicere, Jovem plus non posse, quam bonum virum*, was dann Seneca in dem S. 232, 4. 5 besprochenen Sinn weiter ausführt.

der Grundsatz, am Schluss jedes Tages sich selbst über den sittlichen Ertrag desselben Rechenschaft abzulegen [1]), und die Verwerfung der thierischen Nahrung. Doch war es erst Sotion, welcher die letztere mit der Lehre von der Seelenwanderung begründete; Sextius stützte sie nur auf die Erwägung, dass man sich durch das Schlachten der Thiere an Grausamkeit, durch das Verzehren ihres Fleisches an überflüssige und der Gesundheit unzuträgliche Genüsse gewöhne [2]). Was uns sonst von der Moral der Sextierschule überliefert ist, zeigt keine erhebliche Eigenthümlichkeit [3]); und auch in den griechischen Sextus- oder Sextiussprüchen, deren Herkunft überdiess gleichfalls höchst unsicher ist [4]), findet sich nichts, was uns nicht bei vielen anderen Philosophen, namentlich solchen aus der späteren stoischen und platonischen Schule, in ähnlicher Weise begegnete [5]). Eine bemer-

1) M. s. darüber Sen. De ira III, 36, 1 womit das pythagoreïsche goldene Gedicht V. 40 ff. zu vergleichen ist.

2) Sen. ep. 108, 17 ff. Die Erörterungen Sotion's, durch welche sich Seneca selbst eine Zeitlang von der Fleischnahrung hatte abhalten lassen, werden hier ausführlicher dargestellt, von Sextius heisst es: *hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatem esset adducta laceratio. adiciebat, contrahendam materiam esse luxuriae. colligebat, bonae valitudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus.* Damit würde übereinstimmen, was Orig. c. Cels. VIII, 30, zunächst aus den unächten Sentenzen, anführt: ἐμψύχων χρῆσις μὲν ἀδιάφορον, ἀποχὴ δὲ λογικώτερον.

3) Es gehören hieher die Aussprüche Sotion's im Florilegium des Stobäus, welche doch wohl unserem Sotion angehören: die Empfehlung der Bruderliebe 84, 6—8. 17. 18; die Aeusserungen gegen die Schmeichelei (14, 10), den Zorn (20, 53 f.), die Bekümmerniss (108, 59), und über tröstenden Zuspruch (113, 15). Keiner dieser Aussprüche enthält etwas, woran man die Schule, der ihr Urheber angehörte, erkennen könnte.

4) Denn auch von denen, welche sich nicht in der Uebersetzung Rufin's finden, wissen wir nicht, woher sie den späten Schriftstellern zukamen, denen wir sie verdanken, und ob mit dem Pythagoreer Sextus, dem sie beigelegt werden, unser Sextius gemeint ist. Mir ist das Wahrscheinlichste, dass auch diese einer, von der rufinischen nur etwas abweichenden, Recension der Sentenzen entnommen sind.

5) Dieselben zerfallen (abgesehen von dem ebenberührten Ausspruch bei Orig. c. Cels. VIII, 30 und von einer lexikalischen Bemerkung, die Porph. qu. Homer. 26 schwerlich aus unserem Sextus anführt), in moralische und religiöse. Was nun jene über die Nothwendigkeit der Bildung, über die

kenswerthere Abweichung vom Stoicismus ist es, wenn die Sextier wirklich, wie diess berichtet wird [1]), die Unkörperlichkeit der Seele behaupteten; aber schliesslich würde dieser Umstand doch nur beweisen, dass sie mit der stoischen Ethik, der eklektischen Richtung der Zeit folgend, auch Bestimmungen aus der platonisch-aristotelischen Lehre zu verbinden wussten. Etwas Neues und Hervorstechendes lässt sich daher in ihrer Schule nicht finden; sie ist eine Abzweigung der stoischen, welche es ohne Zweifel nur der Persönlichkeit ihres Stifters zu verdanken hatte, dass sie eine Zeitlang für sich bestand; aber doch sieht man an ihrer Berührung mit dem Pythagoreismus und Platonismus, wie leicht sich in jener Zeit Systeme, die von ganz verschiedenen spekulativen Voraussetzungen ausgegangen waren, auf dem Boden der Moral zusammenfinden konnten, nachdem man einmal die theoretischen Unterscheidungslehren gegen die verwandten praktischen Bestrebungen zurückzustellen begonnen hatte, und wie dem ethischen Dualismus der Stoa ein natürlicher Zug zu den Ansichten inwohnte, welche gegen den materialistischen Monismus ihrer Metaphysik und ihrer Anthropologie im stärksten Gegensatz standen.

7. Die ersten Jahrhunderte nach Christus. Die stoische Schule. Seneca.

Die Denkweise, welche im ersten Jahrhundert v. Chr. innerhalb der griechisch-römischen Philosophie zur Herrschaft gekom-

Frauen, über die Freundschaft, über die Armuth sagen, enthält gar nichts Besonderes; aber auch diese tragen in den Sätzen, dass eine gute Gesinnung das beste Opfer sei, dass man nicht fromm sein könne, ohne rechtschaffen zu sein, dass man auch durch Schweigen zur rechten Zeit Gott ehre, nichts vor, was zur Zeit der Sextier irgend neu gewesen wäre.

1) Claudian. Mamert. De statu animae II, 8: *incorporalis, inquiunt* (die beiden Sextius), *omnis est anima et illocalis atque indeprehensa vis quaedam; quae sine spatio capax corpus haurit et continet.* (Das letztere erinnert an die stoische Lehre, dass die Seele den Leib zusammenhalte.) Mamertus ist nun freilich kein durchaus zuverlässiger Zeuge; sucht er doch ebd. auch von Chrysippus zu beweisen, dass er die Seele für unkörperlich halte, da er ja die Ueberwindung der Sinnlichkeit durch die Vernunft verlange. Aber seine Aussage über die Sextier lautet doch zu bestimmt, als dass wir sie auf eine ähnliche Schlussfolgerung, und nicht vielmehr auf Ueberlieferung, zurückführen müssten.

men war, behauptete sich auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten. Zwar bekannten sich weit die meisten von ihren Vertretern zu einer von den vier grossen Schulen, unter welche das Gebiet der griechischen Wissenschaft seit dem dritten Jahrhundert vertheilt war. Ja die Sonderung dieser Schulen wurde durch zwei Umstände sogar auf's Neue befestigt; einestheils durch die gelehrte Beschäftigung mit den Schriften ihrer Gründer, welcher die Peripatetiker besonders seit Andronikus sich mit so grossem Eifer hingaben; andererseits durch die Errichtung öffentlicher Lehrstühle für die verschiedenen Systeme, welche im zweiten Jahrhundert nach dem Anfang unserer Zeitrechnung stattfand [1]. Jene gelehrte Thätigkeit musste dazu führen, dass die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Systeme schärfer erkannt und die Vorstellung, hinter welche sich der Eklekticismus eines Antiochus und Cicero zurückgezogen hatte, als ob es sich zwischen ihnen mehr nur um Abweichungen in den Worten, als in der Sache selbst handle, widerlegt wurde; und sie konnte gegen die eklektischen Neigungen der Zeit um so eher ein Gegengewicht bilden, da es bei ihr neben der Erklärung zugleich auch auf die Vertheidigung der alten Schulhäupter und ihrer Lehre abgesehen war. Oeffentliche Lehrer der Philosophie wurden in Rom, wo im ersten Jahrhundert nicht blos der Stoicismus, sondern auch die Philosophie überhaupt vielfach mit politischem Misstrauen betrachtet worden war, und wiederholte Verfolgungen zu bestehen gehabt hatte [2], wie es scheint,

1) M. s. darüber: O. Müller Quam curam resp. ap. Graec. et Rom. literis ... impenderit (Gött. Einladungsschrift 1837) S. 14 ff. Zumpt üb. d. Bestand d. philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 44 ff. Weber De Academia literaria Atheniensium seculo secundo p. Chr. constituta (Marb. 1858) und die S. 1 f. von ihm Angeführten.

2) Dass unter Tiberius der Stoiker Attalus aus Rom verwiesen (Sen. suasor. 2), und unter Claudius Seneca verbannt wurde (s. u.), wird man nicht aus einer grundsätzlichen Ungunst gegen die Philosophie herzuleiten haben. Dagegen häufen sich unter Nero die Maassregeln gegen Männer, welche die Unabhängigkeit ihrer Gesinnung in der stoischen Schule gewonnen oder befestigt hatten: Thrasea Pätus, Seneca, Lucanus, Rubellius Plautus werden getödtet, Musonius, Cornutus, Helvidius Priscus verbannt (das Nähere später); und wenn auch diese Verfolgungen zunächst politische oder persönliche Gründe haben, so tritt doch bereits auch ein allgemeines Misstrauen zunächst gegen die stoische Philosophie hervor, die *Stoicorum adrogantia sectaque, quae tur-*

zuerst von Hadrian [1]), in den Provinzen von Antoninus Pius angestellt [2]), für den Unterricht in der Rhetorik hatten schon einige ihrer Vorgänger in ähnlicher Weise Sorge getragen [3]), und die längstbestehende Stiftung des alexandrinischen Museums und seiner für Gelehrte der verschiedensten Fächer bestimmten Unterstützungen hatte sich auch in der Römerzeit erhalten [4]). Durch

bidos et negotiorum adpetentes faciat (wie Tigellinus bei Tac. Ann. XIV, 57 dem Nero einflüstert), und Seneca (ep. 5, 1 ff. 14, 15. 103, 5) findet es nöthig, den Schüler der Philosophie vor jedem auffallenden und herausfordernden Auftreten um so mehr zu warnen, da ein solches schon Manchem verderblich geworden sei und die Philosophie ohnediess mit Missgunst betrachtet werde. Vespasian wurde nach der Hinrichtung des Helvidius Priscus durch die politische Unzufriedenheit, welche stoische und cynische Philosophen zur Schau trugen, veranlasst, alle Lehrer der Philosophie, mit Ausnahme des Musonius, aus Rom zu verbannen, zwei derselben liess er sogar deportiren (Dio Cass. LXIV, 13), und diesem Vorgang folgte später Domitian, indem er, durch Junius' Rusticus' Lobsprüche auf Thrasea und Helvidius gereizt, nicht allein Rusticus und den Sohn des Helvidius hinrichten liess, sondern auch alle Philosophen aus Rom verwies (Gell. N. A. XV, 11, 3. Sueton. Domit. 10. Plin. ep. III, 11. Dio Cass. LXVII, 13). Aber einen bleibenden Nachtheil scheinen diese vereinzelten und vorübergehenden Maassregeln den philosophischen Studien nicht gebracht zu haben.

1) Vgl. Spartian. Hadr. 16: *doctores, qui professioni suae inhabiles videbantur, ditatos honoratosque a professione dimisit,* was doch nur möglich war, wenn sie vorher angestellt waren. Weniger beweist das Vorhergehende: *omnes professores et honoravit et divites fecit.* Dass sich diese Aussagen nicht blos auf Grammatiker, Rhetoren u. s. f., sondern auch auf Philosophen beziehen, ergiebt sich aus dem Zusammenhang.

2) Capitolin. Ant. P. 11: *rhetoribus et philosophis per omnes provincias et honores et salaria detulit.* Ausserdem wurde den Lehrern der Wissenschaften und den Aerzten Abgabenfreiheit ertheilt; diese Vergünstigung wird jedoch in einem Rescript Antonin's an das *commune Asiae* (aus Modestin. excus. II. Digest. XXVII, 1, 6, 2 angeführt), in Betreff der übrigen auf eine nach der Grösse der Städte bestimmte Zahl beschränkt, nur für die Philosophen sollte sie unbeschränkt gelten διὰ τὸ σπανίους εἶναι τοὺς φιλοσοφοῦντας.

3) So hören wir namentlich von Vespasian (Sueton. Vesp. 18), dass er *primus e fisco latinis graecisque rhetoribus* (zunächst vielleicht nur Einem für jede Sprache) *annua centena* (100000 Sestert.) *constituit.* Der erste i. J. 69 so angestellte lateinische Rhetor war nach Hieron. Eus. Chron. zu a. 89 p. Chr. Quintilian, ein zweiter, unter Hadrian, Castricius (Gell. N. A. XIII, 22).

4) Vgl. Zumpt a. a. O. Parthey Das alexandrin. Museum (Berl. 1838) S. 91 ff. O. Müller a. a. O. S. 29 f. Aus der Angabe (Dio Cass. LXXVII, 7), dass Caracalla den Peripatetikern in Alexandria (aus Hass gegen Aristoteles,

Mark Aurel wurden in Athen, welches dadurch auf's Neue für den Hauptsitz der philosophischen Studien erklärt war [1], aus den vier bedeutendsten Philosophenschulen öffentliche Lehrer bestellt [2]; und es wurde damit die Trennung dieser Schulen nicht

wegen der angeblichen Vergiftung Alexanders) ihre Syssitieen und sonstigen Vortheile entzogen habe, schliesst Parthey S. 52 mit Wahrscheinlichkeit, dass auch dort (aber vielleicht doch erst seit Hadrian oder einem seiner Nachfolger) die in's Museum aufgenommenen Philosophen nach Schulen eingetheilt gewesen seien. — Eine ähnliche Anstalt, wie das Museum, das Athenäum, errichtete Hadrian in Rom (Aurel. Victor Caes. 14 vgl. Dio Cass. LXXIII, 17. Capitolin. Pertin. 11. Gord. 3. Lamprid. Sever. 35). Doch wird nichts darüber berichtet, dass mit demselben gleichfalls Gehalte für Gelehrte verbunden waren.

1) Ueber den Zulauf, den Athen um die Mitte des 2ten Jahrhunderts hatte, vgl. m. auch Philostr. v. Soph. II, 1, 6, der zur Zeit des Herodes Atticus von den Θράκια καὶ Ποντικὰ μειράκια κἀξ ἄλλων ἐθνῶν βαρβάρων ξυνεῤῥυηκότα reden lässt, welche die Athener für Geld aufnehmen.

2) Dass M. Aurel in Athen für die vier Schulen der Stoiker, Platoniker, Peripatetiker und Epikureer gleichmässig Lehrer mit einem Gehalt von je 10000 Drachmen angestellt hatte, ergiebt sich aus Philostr. v. Soph. II, 2. Lucian Eunuch. 3; nach Dio Cass. LXXI, 31 war es bei seiner Anwesenheit in Athen, nach der Unterdrückung des von Avidius Cassius angestifteten Aufstands (176 n. Chr.), dass Markus „der ganzen Menschheit in Athen Lehrer gab, welche er mit einem Jahresgehalt ausstattete." Nach Lucian a. a. O. scheint jede von den genannten Schulen nicht blos Einen, sondern zwei öffentliche Lehrer gehabt zu haben, denn es wird dort erzählt, in welcher unwürdigen Weise nach dem Absterben „des einen der Peripatetiker" zwei Bewerber um die erledigte Stelle mit ihren 10000 Drachmen sich vor der Wahlbehörde gezankt haben. Zumpt a. a. O. S. 50 stellt nun die Vermuthung auf, es seien nur vier kaiserliche Gehalte bewilligt gewesen, aber wenn der jeweilige Scholarch einer Schule dieser Unterstützung nicht bedurfte, habe man neben ihm noch einen zweiten Lehrer ernannt, und so habe eine Schule deren zwei zugleich haben können, einen von der Schule gewählten und einen vom Kaiser ernannten. Allein die lucianische Stelle ist dieser Ansicht nicht günstig. Wenn hier von den Philosophen, welche der Kaiser mit dem Gehalt von 10000 Drachmen angestellt habe, gesprochen, und dann fortgefahren wird: καί τινά φασιν αὐτῶν ἔναγχος ἀποθανεῖν, τῶν Περιπατητικῶν οἶμαι τὸν ἕτερον, so setzt diess offenbar voraus, dass sich unter den vom Kaiser Besoldeten zwei Peripatetiker befunden haben, in welchem Fall dann aber auch die übrigen Schulen unter denselben zwei Vertreter gehabt haben müssen. — Die Ernennung der anzustellenden Philosophen hatte M. Aurel nach Philostr. a. a. O. dem Herodes Attikus übertragen; bei Lucian Eun. c. 2 f. machen die Bewerber vor den ἄριστοι καὶ πρεσβύτατοι καὶ σοφώτατοι τῶν ἐν τῇ πόλει ihre An-

blos als eine thatsächlich bestehende anerkannt, sondern ihr auch für die Zukunft ein Rückhalt gegeben, den wir gerade unter den damaligen Verhältnissen nicht gering anzuschlagen haben werden. Bei der Besetzung der Lehrstellen wurde sogar von dem Bewerber das ausdrückliche Bekenntniss zu dem System verlangt, für das er angestellt sein wollte [1]. Aeusserlich blieben demnach die Schulen in diesem Zeitraum, wie bisher, scharf gesondert.

So wenig jedoch diese Sonderung früher das Aufkommen einer eklektischen Richtung verhindert hatte, so wenig stand sie auch ihrer Fortdauer im Wege. Die verschiedenen Schulen waren sich trotz aller Trennung und Befehdung innerlich doch näher gekommen. Sie gaben ihre Unterscheidungslehren nicht geradezu auf; aber sie pflanzten viele derselben, und gerade die auffallendsten, theils nur historisch in gelehrter Ueberlieferung fort, ohne sich tiefer daran zu betheiligen, theils stellten sie sie gegen die wesentlichen praktischen Ziele und Grundsätze, in denen man sich gegenseitig näher stand, zurück, theils liessen sie sich auch mancherlei Milderungen und Aenderungen darin gefallen, und ohne im Ganzen auf ihre Eigenthümlichkeit zu verzichten, gestatteten sie doch auch solchen Bestimmungen Eingang, die ursprünglich auf einem anderen Boden erwachsen sich mit derselben strenggenommen nicht wohl vertrugen. Nur die epikureische Schule hielt sich fortwährend ausser dieser Bewegung, aber auch ausserhalb jeder nennenswerthen wissenschaftlichen Thätigkeit [2]. Unter den drei übrigen dagegen ist keine, bei der die obengeschilderte

sprüche geltend (wobei man an den Areopag, die βουλή, oder ein eigenes Wahlcollegium, vielleicht unter Betheiligung der betreffenden Philosophenschulen, und unter dem Vorsitz eines kaiserlichen Beamten, denken kann); als man sich aber nicht einigt, wird die Sache zur Entscheidung nach Rom verwiesen. Die kaiserliche Bestätigung war aber ohne Zweifel jedenfalls nöthig, und in einzelnen Fällen wurden die Lehrer wohl auch unmittelbar vom Kaiser ernannt; auf das Eine oder das Andere kann es sich beziehen, wenn Alexander von Aphrodisias in der Widmung seiner Schrift περὶ εἱμαρμένης dem Septimius Severus und seinem Sohn Caracalla dankt, ὑπὸ τῆς ὑμετέρας μαρτυρίας διδάσκαλος αὐτῆς (der aristotelischen Philosophie) κεκηρυγμένος.

1) Vgl. Lucian a. a. O. 4: τὰ μὲν οὖν τῶν λόγων προηγώνιστο αὐτοῖς καὶ τὴν ἐμπειρίαν ἑκάτερος τῶν δογμάτων ἐπεδέδεικτο καὶ ὅτι τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τῶν ἐκείνῳ δοκούντων εἴχετο.

2) Vgl. S. 353.

Neigung der Zeit nicht in der einen oder der anderen Weise zum Vorschein käme. Bei den Peripatetikern ist es die Beschränkung auf die Kritik und Erklärung der aristotelischen Schriften, worin der Mangel an eigener wissenschaftlicher Schöpferkraft vorzugsweise an den Tag tritt; bei den Stoikern die Zurückziehung auf eine Moral, in welcher die Schroffheiten des ursprünglichen Systems vielfach beseitigt werden, und die frühere Strenge allmählig einem weicheren und milderen Geiste Platz macht; bei den Akademikern die Aufnahme stoischer und peripatetischer Elemente, mit welcher sich dann eine zunehmende Hinneigung zu jenem Offenbarungsglauben verknüpft, der im dritten Jahrhundert durch Plotin zur Herrschaft kam. Dass übrigens keiner von diesen Zügen der einen oder der anderen Schule ausschliesslich eigen ist, wird aus ihrer eingehenderen Betrachtung erhellen.

Beginnen wir hiefür mit den Stoikern, so ist uns vom Anfang des ersten bis gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts eine erhebliche Anzahl von Männern bekannt, die dieser Schule angehörten [1]. Die bedeutendsten von ihnen, und diejenigen, welche

1) An die S. 519 f. Genannten schliesst sich von den uns bekannten Stoikern zunächst Heraklitus an. Dieser Gelehrte (über dessen „Homerische Allegorieen" S. 301 ff. z. vgl.) scheint um die Zeit des Augustus gelebt zu haben, da der jüngste von den vielen Schriftstellern, welche er nennt, Alexander von Ephesus (Alleg. Hom. c. 12, S. 26) ist, der von Strabo XIV, 1, 25. S. 642 zu den νεώτεροι gerechnet, von Cic. ad Att. II, 22 wahrscheinlich gemeint, von Aurel. Victor De orig. gent. rom. 9, 1 mit einer Geschichte des marsischen Kriegs (91 ff. v. Chr.) angeführt, in der ersten Hälfte oder um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geblüht haben muss. — Unter Tiber lehrte Attalus in Rom, dessen Seneca ep. 108, 3. 13 f. 23 als seines von ihm eifrig benützten und bewunderten stoischen Lehrers erwähnt, und von dem er hier und sonst (s. den Index) Aussprüche anführt, welche im Geist der stoischen Sittenlehre besonders auf Einfachheit des Lebens und Unabhängigkeit des Charakters dringen. Mit dieser Moral werden wir auch die Deklamationen über die Fehler und Thorheiten der Menschen und die Uebel des Lebens (a. a. O. 108, 13) bei seinem Schüler Seneca wiederfinden; was dagegen Dieser nat. qu. II, 48, 2. 50, 1 aus seinen Untersuchungen über die vorbedeutenden Blitze mittheilt, beweist, dass er weit tiefer, als Seneca, in dem Weissagungsaberglauben der Schule steckte. Auf Sejan's Betrieb musste er Rom verlassen (Sen. Rhet. suasor. 2). — Etwas jünger ist Chäremon, der Lehrer Nero's (Suid. Ἀλέξ. Αἰγ.), nachher (wie wir annehmen müssen) Vorsteher einer Schule in Alexandrien (Ders. Διονύσ. Ἀλεξ.), dessen Bruchstücke

uns von dem Charakter dieses späteren Stoicismus das deutlichste Bild geben, sind Seneca, Musonius, Epiktet und Mark Aurel.

(b. Müller Fragm. Hist. gr. III, 495 ff.) jedoch nichts Philosophisches enthalten; seiner Schriften erwähnt Porphyr. b. Eus. h. eccl. VI, 19, 8 neben denen des Cornutus in einem Zusammenhang, der vermuthen lässt, dass er sich ähnlich, wie dieser, mit allegorischer Mythenerklärung beschäftigt hatte; was Orig. c. Cels. I, 51 aus seiner Schrift über die Kometen anführt, zeigt ihn ebenfalls als Freund der Divination. Von dem bei Strabo XVII, 1, 29. S. 806 tadelnd erwähnten Chäremon unterscheidet ihn Müller aus chronologischen Gründen mit Recht; wahrscheinlich ist er auch von dem ἱερογραμματεὺς b. Eus. pr. ev. V, 10, 3. Tzetz. Hist. V, 403 zu unterscheiden. — Chäremon's Nachfolger in Alexandrien war sein Schüler Dionysius; m. s. über ihn Suid. u. d. W., der ihn γραμματικὸς nennt; er war also wohl mehr Gelehrter, als Philosoph. — Seneca's wird unten ausführlicher gedacht werden; zur stoischen Schule gehörte, ausser Claranus (Sen. ep. 66, 1. 5; denselben hat man auch, aber wohl mit Unrecht, in dem griechischen Philosophen Cöranus Tac. Ann. XIV, 59 vermuthet; ein Stoiker war dieser aber auch ohne Zweifel), wohl auch Seneca's Verwandter Annäus Serenus (Sen. ep. 63, 14. De const. 1, 1. De tranqu. an. 1. De otio), sein Freund Crispus Passienus (nat. qu. IV, praef. 6. Benef. I, 15, 5 vgl. epigr. sup. exil. 6), und der in Neapel von ihm gehörte Metronax (ep. 76, 1—4); den Lucilius sucht er in den ihm gewidmeten Briefen in dieselbe einzuführen. Gleichzeitig mit ihm ist Serapio aus dem syrischen Hierapolis (Sen. ep. 40, 2. Steph. Byz. De urb. Ἱεράπ.), und L. Annäus Cornutus aus Leptis (Suid. Κορν.), oder dem nahen Thestis (Steph. Byz. Θέστις) in Afrika, welcher von Nero wegen eines Einwurfs gegen seine dichterischen Plane verbannt (nach Suidas' unrichtiger Angabe getödtet) wurde (Dio Cass. LXII, 29), nach Hieron. im Chron. 68 n. Chr. (doch vgl. Reimarus z. d. St. Dio's, der 66 n. Chr. vermuthet). Von den rhetorischen und philosophischen Schriften, die ihm Suid. beilegt, ist Eine, über die Götter (s. o. 301 ff.), erhalten, ohne Zweifel sein eigenes Werk, nicht blos ein Auszug aus demselben. Wenn ihn die vita Persii Sueton. als *Tragicus* bezeichnet, nimmt Osann zu Corn. De nat. De. XXV daran mit Recht Anstoss. Weiteres über ihn und seine Werke bei Martini De L. Ann. Cornuto (Lugd. Bat. 1825 — mir nur aus dritter Hand bekannt). Villoison und Osann a. a. O. Praef. XVII ff. O. Jahn zu Persius Prolegg. VIII ff. Schüler des Cornutus waren (v. Persii) Claudius Agathinus (so schreibt Osann a. a. O. XVIII, von Jahn S. XXVII abweichend, den Namen nach Galen Definit. 14. Bd. XIX, 353 K.) aus Sparta, ein namhafter Arzt, und Petronius Aristokrates aus Magnesia, „*duo doctissimi et sanctissimi viri*", und die zwei römischen Dichter A. Persius Flaccus (geb. 34, gest. 62 n. Chr.; über ihn die vita und Jahn a. a. O. III ff.) und M. Annäus Lucanus, der Bruderssohn Seneca's, 39 n. Chr. geb., 65 n. Chr. als Theilnehmer der pisonischen Verschwörung getödtet (m. s. über ihn die zwei vitae, welche zuletzt Weber, Marb. 1856 f. herausgegeben hat, die vita Persii, Tacit. Ann. XV, 49. 56 f. 70 und andere

Heraklit dagegen ist mehr nur Sammler und Bearbeiter eines überlieferten Stoffes, und das Gleiche gilt von Kleomedes. Auch von

von WEBER zusammengestellte Angaben), von denen der erstere besonders, wie er Sat. V selbst sagt, mit der höchsten Verehrung an ihm hieng. — Zur stoischen Schule hielten sich ferner, neben dem verächtlichen P. Egnatius Celer (TAC. Ann. XVI, 32. Hist. IV, 10. 40. DIO CASS. LXII, 26. JUVENAL. III, 114 f.), die zwei freimüthigen Republikaner, Thrasea Pätus (TAC. Ann. XVI, 21 ff. vgl. XIII, 49. XIV, 48 f. XV, 23. DIO CASS. LXI, 15. 20. LXII, 26. LXVI, 12. SUETON. Nero 37. Domit. 10. PLIN. ep. VIII, 22, 3. VI, 29, 1. VII, 19, 3. PLUT. praec. ger. reip. 14, 10. S. 810. Cato min. 25. 37. JUVENAL. V, 36. EPIKT. Diss. I, 1, 26 u. A. JAHN a. a. O. XXXVIII f.) und sein Schwiegersohn Helvidius Priscus (TAC. Ann. XVI, 28—35. Hist. IV, 5 f. 9. 53. Dial. de orat. 5. SUETON. Vesp. 15. DIO CASS. LXVI, 12. LXV, 7), von denen der erste auf Nero's, der zweite, schon unter Nero verbannt, nicht ohne eigene Schuld auf Vespasian's Befehl hingerichtet wurde. Auch Rubellius Plautus (TAC. Ann. XIV, 22. 57—59), welchen gleichfalls Nero tödten liess, wird als Stoiker bezeichnet. — Unter Nero nnd seinen Nachfolgern lebte endlich Musonius Rufus und sein Schüler Epiktet, welche uns beide, nebst Musonius' Schüler Pollio und Epiktet's Schüler Arrianus, später noch vorkommen werden. — Ein Zeitgenosse Epiktet's ist Euphrates, der Lehrer des jüngeren Plinius, welcher ihn wegen seines Vortrags und seines Charakters gleichsehr bewundert, früher in Syrien, nachher in Rom (PLIN. ep. I, 10); derselbe, welchen Philostratus im Leben des Apollonius von Tyana und der Verfasser der Briefe des Apollon. als Hauptgegner dieses Wunderthäters auftreten lässt. Eine Aeusserung von ihm führt EPIKTET Diss. IV, 8, 17 ff. an, der ebd. III, 15, 8 (Enchir. 29, 4) gleichfalls seinen Vortrag preist. Seiner leidenschaftlichen Feindschaft mit Apollonius gedenkt PHILOSTR. auch v. Soph. I, 7, 2. Derselbe nennt ihn hier und I, 25, 5 einen Tyrier, während er nach STEPH. BYZ. De urb. 'Επιφάν. ein Syrer aus Epiphania, nach EUNAP. v. philos. S. 6 ein Aegyptier gewesen wäre. In hohem Alter erkrankt nahm er Gift, 118 n. Chr. (DIO CASS. LXIX, 8). Ein Schüler von ihm war Timokrates aus Pontus (PHILOSTR. v. soph. I, 25, 5). — Unter Domitian und Trajan finden wir weiter Artemidorus, den Schwiegersohn des Musonius, welcher nach dem, was sein Freund und Bewunderer PLINIUS ep. III, 11 über ihn sagt, ohne Zweifel gleichfalls Stoiker war, und die von PLUT. qu. conv. I, 9, 1 Genannten: Themistokles und Philippus, denen wir die beiden Krinis (EPIKT. Diss. III, 2, 15. DIOG. L. VII, 62. 68. 76) werden beifügen dürfen. Auch der von Domitian getödtete Junius Rusticus (TACIT. Agric. 2. SUETON. Domit. 10. DIO CASS. LXVII, 13. PLIN. a. a. O.), dessen Process zur Ausweisung der Philosophen Anlass gab, war ohne Zweifel Stoiker. Die beiden Plinius dagegen wird man nicht zu dieser Schule rechnen dürfen, wenn sich auch einzelnes Stoische bei ihnen findet, und der jüngere den Euphrates zum Lehrer hatte. — Unter Hadrian lebte wohl Philopator (s. o. 152, 4), dessen Schüler Galen's Lehrer war (GALEN. cogn. an. morb. 8. Bd. V, 41 K.); unter demselben,

Cornutus wissen wir aber, dass er seine Thätigkeit grossentheils

oder Antoninus Pius, mag Kleomedes seine Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων geschrieben haben, da er in dieser Schrift zwar vieler früheren Astronomen, nicht aber des Ptolemäus erwähnt; er folgte in ihr, wie er am Schlusse selbst sagt, hauptsächlich Posidonius. In die gleiche Zeit fallen die stoischen Lehrer M. Aurel's: Apollonius (M. Aurel I, 8. 17. Dio Cass. LXXI, 35. Capitolin. Ant. Philos. 2. 3. Ant. Pi. 10. Eutrop. VIII, 12. Lucian. Demon. 31. Hieron. Chron. zu Ol. 232. Syncell. S. 351 — ob er aus Chalcis oder Chalcedon oder Nikomedien stammte, kann hier ununtersucht bleiben); Junius Rusticus, dem sein kaiserlicher Schüler besonderes Vertrauen schenkte (M. Aur. I, 7. 17. Dio a. a. O. Capitol. Ant. Phil. 3); Claudius Maximus (M. Aur. I, 15. 17. VIII, 25. Capitol. a. a. O.); Cinna Catulus (M. Aur. I, 13. Capitol. a. a. O.); ihnen sind wahrscheinlich auch Diognetus (nach Capitol. c. 4, wo doch wohl der gleiche gemeint ist, sein Lehrer im Malen, aber nach M. Aur. I, 6 der, welcher ihm zuerst Neigung zur Philosophie einflösste), Basilides aus Scythopolis (von Hieron. Chron. zu Ol. 232 und Sync. S. 351 als Lehrer M. Aurel's bezeichnet, und wohl derselbe, den Sext. Math. VIII, 258 — s. o. 79, 1 — anführt) und einige Andere (Bacchius, Tandasis, Marcianus; M. Aurel hörte diese, wie er I, 6 sagt, auf Diognet's Antrieb) beizufügen. An sie schliesst sich dann M. Aurelius Antoninus (s. u.) an. Unter seiner Regierung soll auch Lucius, der Schüler des Tyriers Musonius, gelebt haben, welchen Philostr. v. Soph. II, 1, 8 f. als Freund des Herodes Attikus bezeichnet, und mit M. Aurel, als dieser schon Kaiser war, in Rom zusammentreffen lässt; ohne Zweifel derselbe, von dem Stob. Floril. Exc. e Jo. Damasc. 7, 46. Bd. IV, 162 Mein. einen Bericht über eine Unterredung mit Musonius anführt (seiner Unterredungen mit Musonius erwähnt auch Philostratus); denn dass er in unserem Text des Stob. Λύκιος heisst, ist unerheblich. Sowohl hier als bei Philostr. erscheint er als Stoiker oder Cyniker, und so war er vielleicht der Lucius, dessen schon S. 42, 2, Schl. zugleich mit Nikostratus gedacht worden ist. (Brandis üb. d. Ausleger d. arist. Org., Abh. d. Berl. Akad. 1833. hist.-phil. Kl. S. 279 hält beide wegen der Art, wie sie Simpl. Categ. 7, δ. 1, α mit Attikus und Plotin zusammen nennt, für Akademiker, es scheint mir jedoch nicht, dass diess hieraus abgenommen werden kann.) Der Musonius aber, welcher sein Lehrer genannt wird, muss entweder von Musonius Rufus verschieden sein, oder man muss, auch abgesehen von dem Τύριος des Philostratus, annehmen, dass seine Erzählung ungenau sei, denn da Muson. Rufus das erste Jahrhundert wohl kaum überlebt hat, so ist es nicht denkbar, dass sein Schüler nach 161 nach Rom gekommen sei. Mir ist das Wahrscheinlichste, dass der Lehrer des Lucius kein anderer ist, als Musonius Rufus, und dass auf denselben auch die Anekdote bei Gell. N. A. IX, 2, 8 geht, das Prädikat Τύριος aber durch Verwechslung aus Τυῤῥηνὸς entstanden ist (gesetzt auch Philostratus selbst schon habe diese Verwechslung begangen), und das Zusammentreffen des Lucius mit M. Aurel entweder gar nicht, oder doch vor M. Aurel's Regierungsantritt stattgefunden hat; theils weil man bei Musonius

grammatischen und rhetorischen Arbeiten widmete [1], und so scheint er sich auch mit der Philosophie mehr in der Weise des Gelehrten, als des selbständigen Denkers, beschäftigt zu haben. Seine Schrift über die Götter begnügt sich, die Lehre seiner Schule wiederzugeben, und wenn er in einer Abhandlung über die Kategorieen nicht blos Aristoteles, sondern auch seinem stoischen Gegner Athenodor [2] widersprochen hatte [3], so sehen wir doch aus dem Wenigen, was uns daraus mitgetheilt wird, dass auch diese

doch am Natürlichsten an den berühmtesten Mann dieses Namens, den einzigen uns bekannten, denkt, theils und besonders, weil das, was Lucius seinem Musonius in den Mund legt, mit dem bei Stob. Floril. 29, 78 von Musonius Angeführten ganz übereinstimmt. — Aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts kennen wir durch Longinus b. Porph. v. Plot. 20 eine Reihe diesem Schriftsteller gleichzeitiger und etwas älterer Philosophen, unter denen sich auch ziemlich viele Stoiker befinden. Als solche, die auch schriftstellerisch thätig gewesen seien, nennt er Themistokles (nach Syncell. Chronogr. S. 361, B um 228 n. Chr.) und Phöbion, nebst zwei kürzlich erst verstorbenen (μέχρι πρῴην ἀκμάσαντες), Annius und Medius (von Medius hatte Porphyr, nach Prokl. in Plat. remp. S. 415 u., in seinen Σύμμικτα Προβλήματα eine Unterredung mit Longinus erwähnt, worin er die stoische Lehre von den acht Theilen der Seele gegen diesen vertheidigte); als solche, die sich auf die Lehrthätigkeit beschränkt haben, Herminus, Lysimachus (nach Porph. a. a. O. 3 wahrscheinlich in Rom), Athenäus, Musonius. Etwas jünger (um 260) ist der von Porphyr b. Eus. pr. ev. X, 3, 1 genannte athenische Stoiker Kalietes. Ganz unbekannt ist uns die Lebenszeit des Aristokles aus Lampsakus, von welchem Suid. u. d. W. eine Erklärung einer logischen Abhandlung Chrysipp's nennt; des Antibius und Eubius aus Askalon, und des Publius (Πόπλιος) aus Hierapolis, bei Steph. Byz. De urb. Ἀσκαλ. Ἱεράπ.; der beiden Proklus aus Mallos in Cilicien b. Suid. Πρόκλ. Einen der letzteren nennt Prokl. in Tim. 166, B nebst Philonides unter den ἀρχαῖοι; ist mit diesem der Schüler Zeno's (s. o. 36, 1) gemeint, so möchte man auch den Proklus weiter hinaufrücken; doch kann er keinenfalls älter, als Panätius, sein, da Suid. doch wohl von ihm ein ὑπόμνημα τῶν Διογένους σοφισμάτων erwähnt.

1) M. vgl. die Nachweisungen über seine rhetorischen Schriften, seine Erklärung der virgilischen Gedichte und ein grammatisches Werk bei Jahn Prolegg. in Persium XIII ff. Osann a. a. O. XXIII ff.

2) Vgl. S. 520 unt.

3) Simpl. Categ. 5, α. 15, δ. 47, ζ. 91, α. (Schol. in Arist. 30, b, unt. 47, b, 22. 57, a, 16. 80, a, 22.) Porph. in Categ. 4, b (Schol. in Ar. 48, b, 12); ebd. 21. Vgl. Brandis üb. die griech. Ausl. d. arist. Org. Abh. d. Berl. Akad. 1833, hist.-phil. Kl. S. 275.

ihren Gegenstand vorzugsweise vom Standpunkt des Grammatikers aus behandelt hatte [1]. Eine nicht unerhebliche Abweichung von der stoischen Ueberlieferung ist es, wenn er wirklich gelehrt hat, dass die Seele zugleich mit dem Körper sterbe [2]; doch steht diess nicht ganz sicher [3], so möglich es auch ist, dass er sich in dieser Frage Panätius anschloss. Werden endlich seine ethischen Vorträge von PERSIUS wegen ihres wohlthätigen Einflusses auf die Zuhörer gerühmt [4], so werden wir ihm doch auch auf diesem Gebiete schwerlich eine bedeutende Eigenthümlichkeit und eine eingreifendere geschichtliche Wirkung zuschreiben dürfen; hätte er sie gehabt, so würde er auch stärkere Spuren derselben zurückgelassen haben.

Anders verhält es sich mit Seneca [5]. Dieser Philosoph er-

1) PORGH. 4, b sagt von ihm und Athenodor: τὰ ζητούμενα περὶ τῶν λέξεων καθὸ λέξεις, οἷα τὰ κύρια καὶ τὰ τροπικὰ καὶ ὅσα τοιαῦτα . . . τὰ τοιαῦτα οὖν προφέροντες καὶ ποίας ἐστὶ κατηγορίας ἀποροῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες ἐλλιπῆ φασιν εἶναι τὴν διαίρεσιν. Ebenso SIMPL. 5, α vgl. 91, α, wo Corn. den Ort vom ποῦ und die Zeit vom ποτὲ trennen will, weil der sprachliche Ausdruck hier ein anderer sei, als dort.

2) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 922: Liegt die Ursache des Todes in der Abhaltung der belebenden Luft, dem Erlöschen der Lebenskraft (τόνος) oder Lebenswärme? ἀλλ' εἰ οὕτως γίγνεται ὁ θάνατος, προαναιρεῖται ἢ συναναιρεῖται ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, καθάπερ Κουρνοῦτος οἴεται.

3) Wenn es nämlich auch wahrscheinlich unser Cornutus ist, auf welchen die Aussage Jamblich's geht, so ist doch immerhin möglich, dass das, was er gesagt hatte, sich nicht auf die vernünftige, menschliche, sondern auf die animalische Seele bezog. Die Annahmen, aus denen Jamblich seine Behauptung ableitet, treffen mit der stoischen Schullehre zusammen, nach welcher der Tod erfolgt, ὅταν παντελῶς γένηται ἡ ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος (PLUT. plac. I, 23, 4).

4) Sat. V, 34 ff. 62 ff.

5) Die umfangreiche Literatur über Seneca findet sich bei BÄHR u. d. W. in Pauly's Realencykl. d. klass. Alterth. VI, a, 1037 ff. Weiter vgl. m. über Seneca's Philosophie RITTER IV, 189 ff. BAUR, Seneca und Paulus in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. I, 161 ff. 441 ff. 1858. DÖRGENS L. A. Senecae disciplinae moralis cum Antoniniana contentio et comparatio. Lpzg. 1857. HOLZHERR Der Philosoph L. A. Seneca. Rast. u. Tüb. 1858. 1859. (Noch unvollendet; Gymn.progr.); über Seneca's Leben und Schriften, ausser den vielen älteren Arbeiten, BÄHR a. a. O. BERNHARDY Grundr. d. röm. Lit. 4. A. S. 811 ff. — Zu Corduba geboren, ritterlichen Standes, der zweite Sohn des bekannten Rhetor's M. Annäus Seneca (SEN. epigr. s. exil. 8. 9. Fr. 88. ad

freut sich nicht allein bei der Mitwelt und der Nachwelt eines hohen Ansehens [1]), und er ist nicht blos für uns, bei dem Untergang der meisten stoischen Schriften, von besonderer Wichtigkeit, sondern er ist auch wirklich ein sehr tüchtiger Vertreter seiner Schule und einer von den einflussreichsten Wortführern der Richtung, welche dieselbe in der römischen Welt und namentlich in der Kaiserzeit

Helv. 18, 1 ff. Tacit. Ann. XIV, 53 u. A.), kam Lucius Annäus Seneca als Kind mit seinen Eltern nach Rom (ad Helv. 19, 2). Seine Geburt muss nach den Angaben n. qu. I, 1, 3. ep. 108, 22 vgl. m. Tac. Ann. II, 85 in die ersten Jahre der christlichen Zeitrechnung fallen. In jüngeren Jahren und auch noch später durch häufige Krankheit gestört (ad Helv. 19, 2. ep. 54, 1. 65, 1. 78, 1 ff. 104, 1), ergab er sich mit grossem Eifer den Wissenschaften (ep. 78, 3 vgl. 58, 5), vor Allem der Philosophie (ep. 108, 17), in welche ihn Sotion, der Schüler des Sextius (s. o. 600, 3) und der Stoiker Attalus (s. S. 611, 1) einführte. In der Folge ergriff er den Beruf eines Sachwalters (ep. 49, 2), gelangte zur Quästur (ad Helv. 19, 2) und verheirathete sich (vgl. De ira III, 36, 3. ep. 50, 2 und über ein Kind, Marcus, epigr. 8. ad Helv. 18, 4 ff., über ein zweites, kurz vorher gestorbenes, ebd. 2, 5. 18, 6), in seiner äusseren Lage vom Glücke begünstigt (ebd. 5, 4. 14, 3). Von Caligula bedroht (Dio LIX, 19), unter Claudius (41 n. Chr.) auf Messalina's Betrieb nach Corsica verbannt (Dio LX, 8. LXI, 10. Sen. epigr. s. exilio. ad Polyb. 13, 2. 18, 9. ad Helv. 15, 2 f.), wurde er erst nach ihrem Sturze durch Agrippina zurückberufen (50 n. Chr.); zugleich wurde ihm die Prätur übertragen und die Erziehung Nero's anvertraut (Tac. Ann. XII, 8). Nach Nero's Regierungsantritt war er längere Zeit neben Burrhus der Lenker des römischen Reichs und des jungen Herrschers (Tac. XIII, 2. Weiteres über Seneca's öffentliches Leben und seinen Charakter tiefer unten). Mit dem Tode dieses Freundes war aber auch sein Einfluss zu Ende: Nero beseitigte den Rathgeber, der ihm längst lästig geworden war (Tac. XIV, 52 ff.), und benützte die erste Gelegenheit, sich des gehassten (vgl. XV, 45. 56) und vielleicht auch gefürchteten Mannes zu entledigen: die Verschwörung Piso's gab i. J. 65 den Vorwand zu dem Blutbefehl, welchem sich der Philosoph mit männlicher Standhaftigkeit unterwarf. Seine zweite Gattin, Paulina (ep. 104, 1 ff.), die mit ihm sterben wollte, wurde daran verhindert, nachdem sie sich bereits die Pulsadern geöffnet hatte (Tac. Ann. XV, 56—64).

1) Ueber die anerkennenden Urtheile der Alten, eines Quintilian (welcher Inst. X, 1, 125 ff. an Seneca als Schriftsteller und Philosophen zwar Manches tadelt, aber doch zugleich seine grossen Vorzüge — *ingenium facile et copiosum, plurimum studii, multa rerum cognitio* — und den ausserordentlichen Beifall, den er fand, bezeugt), Plinius (h. nat. XIV, 5, 51), Tacitus (Ann. XIII, 3), Columella (R. R. III, 3), Dio Cass. (LIX, 19) und der christlichen Schriftsteller vgl. m. Holzherr I, 1 f. Andere freilich, wie Gell. N. A. XII, 2 und Fronto ad Anton. 4, 1, S. 123 ff. sprechen von ihm höchst abschätzig.

nahm. Für ihren ersten Begründer wird er allerdings nicht zu halten sein; so unvollständig uns vielmehr auch die Geschichte des römischen Stoicismus bekannt ist, so können wir doch deutlich wahrnehmen, wie seit Panätius mit der zunehmenden Beschränkung auf die Ethik auch die Neigung zu einer Milderung der stoischen Strenge und zur Annäherung an andere Systeme im Wachsen ist; und wenn die Sittenlehre des Stoicismus andererseits auch wieder bei den Sextiern und in dem erneuerten Cynismus (s. u.) eine Verschärfung erfährt, so wird doch die Zurückstellung der Schultheorieen, die Hervorhebung des allgemein Menschlichen, im unmittelbaren Bewusstsein Begründeten, für's sittliche Leben Wichtigen, die universalistische Ausbildung der Moral, das Streben nach gemeinverständlicher, praktisch wirksamer Darstellung auch von dieser Seite her gefördert. Diese Züge entwickeln sich dann aber bei Seneca und seinen Nachfolgern noch stärker, und so wenig dieselben die Lehre ihrer Schule aufgeben wollen, so schroff sie mitunter die stoischen Grundsätze aussprechen, so geht doch im Ganzen genommen der Stoicismus bei ihnen mehr und mehr in die Form der allgemeinen sittlich-religiösen Ueberzeugung über, und in dem Inhalt seiner Lehren treten neben der inneren Freiheit des Einzelnen die Grundsätze der allgemeinen Menschenliebe, der Nachsicht gegen die menschliche Schwachheit, der Ergebung in die göttlichen Führungen vorzugsweise hervor.

Bei Seneca spricht sich die freiere Stellung zu der Lehre seiner Schule, welche er für sich in Anspruch nimmt [1]), schon in seinen

1) Dass Sen. Stoiker ist und sein will, bedarf keines Beweises; zum Ueberfluss vergleiche man das *nos* und *nostri* ep. 113, 1. 117, 1. 6 u. o., und die Lobsprüche, welche dem Stoicismus De const. 1, 1. cons. ad Helv. 12, 4. Clement. II, 5, 3. ep. 83, 9 ertheilt werden. Zugleich spricht er sich aber über das Recht eines selbständigen Urtheils und über die Aufgabe, durch eigene Forschung die Erbschaft der Vorgänger zu vermehren, mit aller Entschiedenheit aus (v. be. 3, 2. De otio 3, 1. ep. 33, 11. 45, 4. 80, 1. 64, 7 ff.); er nimmt, wie wir finden werden, keinen Anstand, Lehrsätzen und Gewohnheiten seiner Schule zu widersprechen, und ebenso will er ohne Bedenken sich aneignen, was er irgendwo, sei es auch ausser derselben, Brauchbares findet (ep. 16, 7. De ira I, 6, 5). Sehr häufig verwendet er in diesem Sinne namentlich Aussprüche Epikur's, den er auch in Betreff seines persönlichen Werthes mit einer an dem Stoiker fast überraschenden Billigkeit beurtheilt (s. o. 407, 2), und wenn er hiebei vielleicht auch auf die Vorliebe seines Freundes

Ansichten über den Zweck und die Aufgabe der Philosophie aus. Wenn in der ursprünglichen Richtung des Stoicismus bereits ein Uebergewicht des praktischen Interesse's über das theoretische begründet war, so verstärkt sich diess bei ihm in dem Maasse, dass er auch von dem, was die älteren Lehrer der Schule zu den wesentlichen Bestandtheilen der Philosophie gerechnet hatten, Manches für unnütz und entbehrlich ansieht. Wiederholt er auch im Allgemeinen die stoischen Bestimmungen über den Begriff und die Theile der Philosophie [1]), so hebt er doch ihre sittliche Abzweckung noch stärker, als die Früheren, hervor: der Philosoph ist ein Erzieher der Menschheit [2]), die Philosophie ist Lebenskunst, Sittenlehre, Tugendstreben [3]); es handelt sich in ihr nicht um ein Spiel des Scharfsinns, sondern um Heilung schwerer Uebel [4]), sie will uns nicht reden lehren, sondern handeln [5]), und alles, was man lernt, bringt nur dann einen Nutzen, wenn man es auf seinen sittlichen Zustand anwendet [6]). Nach ihrem Verhältniss zu diesem letzten Zweck ist der Werth jeder wissenschaftlichen Thätigkeit zu beurtheilen: was unseren sittlichen Zustand nicht berührt, das ist unnütz, und der Philosoph weiss nicht lebhaft genug gegen die Verkehrtheit derer zu eifern, welche sich mit solchen Dingen abgeben, so wenig er selbst es sich versagen kann, eben in seinem Eifern zu zeigen, wie wohl er auch darin bewandert ist. Was nützen uns, fragt er, alle jene Untersuchungeu, mit denen sich die Alterthümler beschäftigen? wer ist je dadurch besser und ge-

Lucilius für Epikur Rücksicht nahm, so lässt sich doch zugleich die Absicht nicht verkennen, durch diese anerkennende Behandlung des vielgeschmähten Gegners seine eigene Unbefangenheit an's Licht zu stellen.

1) M. vgl. über jenen, was S. 46, 2, über diese, was S. 55, 6. 58, 1. 61, 2, 191 angeführt ist, und ep. 94, 47 f. 95, 10.

2) Ep. 89, 13: Aristo behauptete, der paränetische Theil der Ethik sei Sache des Pädagogen, nicht des Philosophen, *tamquam quicquam aliud sit sapiens quam generis humani paedagogus.*

3) S. S. 46, 2. 49, 1. ep. 117, 12. 94, 39.

4) Ep. 117, 33: *adice nunc, quod adsuescit animus delectare se potius quam sanare et philosophiam oblectamentum facere, cum remediam sit.*

5) Ep. 20, 2: *facere docet philosophia, non dicere* u. s. w. 24, 15.

6) Ep. 89, 18: *quicquid legeris ad mores statim referas.* Ebd. 23: *haec aliis dic ... omnia ad mores et ad sedandam rabiem adfectuum referens.* Aehnlich 117, 33.

rechter geworden? [1] Wie gering erscheint nicht der Werth der sogenannten freien Künste, wenn wir erwägen, dass es die Tugend allein ist, auf die es ankommt, dass sie unser ganzes Gemüth für sich in Anspruch nimmt, und dass zur Tugend nur die Philosophie führt! [2] Wie viel Ueberflüssiges hat aber auch die Philosophie in sich aufgenommen, wie viel Sylbenstechereien und unfruchtbare Spitzfindigkeiten! Wie manches Derartige ist selbst in die stoische Schule eingedrungen! [3] Seneca seinerseits will davon auch in solchen Fällen nichts hören, in denen die Spitzfindigkeiten, über die er klagt, mit den Voraussetzungen der stoischen Lehre sichtbar genug zusammenhängen [4]; und ebenso kommt er über die dialektischen Einwendungen ihrer Gegner leicht genug weg: nicht allein die Trugschlüsse, welche den Scharfsinn eines Chrysippus und seiner Nachfolger lebhaft genug beschäftigten, gelten ihm für Taschenspielereien, die es sich nicht verlohne zu untersuchen [5],

1) Brevit. v. 13, wo nach einer reichen Beispielsammlung von werthlosen antiquarischen und historischen Notizen geschlossen wird: *cujus ista errores minuent, cujus cupiditates prement? quem fortiorem, quem justiorem, quem liberaliorem facient?*

2) Ausführlich wird diess ep. 88 erörtert. Die Grammatik, zeigt hier Seneca, die Musik, die Geometrie, die Arithmetik, die Astronomie seien höchstens eine Vorbereitung auf den höheren Unterricht, aber an sich selbst von untergeordnetem Werth (s. 20). *Scis quae recta sit linea: quid tibi prodest, si quid in vita rectum sit, ignoras?* u. s. w. (s. 13). *una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae conpetit: nihil autem ulla ars alia de bonis ac malis quaerit* (s. 28). *magna et spatiosa res est sapientia. vacuo illi loco opus est: de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis* u. s. w. u. s. w. *haec tam multa, tam magna ut habere possint liberum hospitium, supervacua ex animo tollenda sunt. non dabit se in has angustias virtus: laxum spatium res magna desiderat. expellantur omnia. totum pectus illi vacet* (s. 33—35).

3) Vgl. ep. 88, 42.

4) M. s. was S. 78, 1 aus ep. 117, S. 109, 3 aus ep. 113 angeführt ist. In beiden Fällen lässt er sich auf die Auseinandersetzung und die Bestreitung der stoischen Bestimmungen des Langen und Breiten ein, um dann schliesslich ihre Urheber und sich selbst anzuklagen, dass sie, statt das Nöthige und Heilsame zu treiben, ihre Zeit mit so nutzlosen Fragen verderben. Ebenso ep. 106 u. ö. s. S. 621, 2.

5) Ep. 45, 4: Seine Vorgänger, die grossen Männer, haben manches Problem übriggelassen, *et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quaesissent. multum illis temporis verborum cavillatio eripuit et captiosae dispu-*

sondern auch jene eingreifenden Erörterungen der Skeptiker, die der älteren Stoa so viel zu schaffen machten, und die eleatischen Bedenken gegen die sinnliche Erscheinung werden von ihm einfach zu den überflüssigen Grübeleien gerechnet, mit denen man sich nur um das bringe, was zu wissen uns noththue [1]. Die Weisheit, sagt er, sei eine einfache Sache und bedürfe keiner grossen Gelehrsamkeit; nur unsere Unmässigkeit sei es, welche die Philosophie so in's Breite ausdehne; für's Leben seien ja doch die Schulfragen grossentheils werthlos [2], ja sie schaden mehr, als sie nützen, weil sie den Sinn klein und schwächlich machen, statt ihn zu erheben [3]. Wir dürfen zwar Seneca selbst mit solchen Erklärungen, wie sich uns theils bereits gezeigt hat, theils noch weiter zeigen wird, nicht so ganz strenge beim Wort nehmen, aber doch ist es unverkennbar, dass er die Philosophie grundsätzlich auf die

tationes, quae acumen inritum . . . exercent. Nicht die Wortbedeutungen, sondern die Sachen, das Gute und Schlechte, solle man unterscheiden, mit den Sophismen, den *acetabula praestigiatorum*, sich nicht herumschlagen, deren Unkenntniss nichts schade und deren Kenntniss nichts nütze: *quid me detines in eo, quem tu ipse* ψευδόμενον *adpellas . . .? ecce tota mihi vita mentitur* u. s. w. Aehnlich ep. 48. 49, 5 ff.

1) Ep. 88, 43: *audi, quantum mali faciat nimia substilitas et quam infesta veritati sit:* Protagoras sagt, man könne für und wider Alles disputiren, Nausiphanes, Alles sei ebensogut nicht, als es sei, Parmenides, nichts sei, als das Weltganze, Zeno von Elea, *nihil esse* (!). *circa eadem fere Pyrrhonei versantur et Megarici et Eretrici et Academici, qui novam induxerunt scientiam, nihil scire. haec omnia in illum supervacuum studiorum liberalium gregem conice* u. s. w. *non facile dixerim, utris magis irascar, illis, qui nos nihil scire voluerunt, an illis, qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire.*

2) Ep. 106, 11, nach einer eingehenden Besprechung des Satzes, dass das Gute ein Körper sei (s. o. 109, 1. 3. 108, 3: *latrunculis ludimus. in supervacaneis subtilitas teritur: non faciunt bonos ista, sed doctos. apertior res est sapere, immo simplicior. paucis est ad mentem bonam uti literis: sed nos ut cetera in supervacaneum diffundimus, ita philosophiam ipsam. quemadmodum omnium rerum, sic literarum quoque intemperantia laboramus: non vitae sed scholae discimus.* Vgl. ep. 47, 4 f. 87, 38 ff. 88, 36: *plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est.*

3) Ep. 117, 18 f., nach der Erörterung über die Behauptung, die *sapientia*, nicht aber das *sapere*, sei ein Gut: *omnia ista circa sapientiam, non in ipsa sunt: at nobis in ipsa commorandum est haec vero, de quibus paulo ante dicebam, minuunt et deprimunt, nec, ut putatis, exacuunt, sed extenuant.* Ebenso ep. 82, 22.

sittlichen Aufgaben beschränken will, und alles Andere nur so weit gelten lässt, als es mit jenen in einem nachweisbaren Zusammenhang steht.

Dieser Grundsatz muss nun unsern Philosophen vor Allem von dem Theil der Philosophie abziehen, welchen schon die älteren Stoiker zwar sehr eifrig gepflegt, aber schliesslich doch nur als ein Aussenwerk ihres Systems betrachtet hatten, von der Logik. Führt sie daher Seneca auch unter den drei Haupttheilen der Philosophie auf [1]), so wird doch ihr Inhalt in seinen Schriften nur flüchtig und vereinzelt berührt. Er äussert sich bei Gelegenheit im Sinn seiner Schule über die Entstehung der Begriffe und über die Beweiskraft der allgemeinen Meinung [2]); er spricht von dem obersten Begriff und den allgemeinsten ihm untergeordneten Begriffen [3]), er zeigt überhaupt, dass ihm die logischen Bestimmungen seiner Schule wohl bekannt sind [4]); aber er selbst hat keine Neigung, sich eingehender damit zu befassen, weil dieses ganze Gebiet von dem, um was es ihm in letzter Beziehung allein zu thun ist, von der sittlichen Aufgabe des Menschen, seiner Meinung nach zu weit abliegt.

Ungleich grösser ist der Werth, welchen er der Physik beilegt, wie er ihr auch in seinen Schriften grösseren Raum gewidmet hat. Ihr rühmt er nach, dass sie dem Geiste die Erhabenheit der Gegenstände mittheile, mit denen sie sich beschäftige [5]); ja in

1) S. o. 55, 6. 58, 1. 61, 2. Anderswo jedoch (ep. 95, 10) wird die Philosophie, und ebenso ep. 94, 45 (wie schon von Panätius, s. S. 505) die Tugend, mit den Peripatetikern in die theoretische und die praktische getheilt, was gerade einem solchen, welcher der Logik keinen selbständigen Werth beilegte, um so näher lag.

2) S. o. 68, 3. 1.

3) Ep. 58, 8 ff. (s. o. 83, 4): der höchste Begriff ist der des Seienden, dieses ist theils körperlich, theils unkörperlich, das Körperliche theils lebendig theils leblos, das Lebendige theils beseelt theils unbeseelt (ψυχὴ und φύσις s. S. 178, 1) das Beseelte theils sterblich theils unsterblich. Vgl. ep. 124, 14.

4) Ausser dem, was S. 620, 4. 621, 2. 3 angeführt ist, vgl. m. in dieser Beziehung auch ep. 113, 4 f., und dazu S. 88, 2; ep. 102, 6 f. nat. qu. II, 2, 2 und dazu S. 87, 2. 108, 1.

5) Ep. 117, 19: *de Deorum natura quaeramus, de siderum alimento, de his tam variis stellarum discursibus* u. s. w. *ista jam a formatione morum recesserunt: sed levant animum et ad ipsarum quas tractant rerum magnitudinem adtollunt.*

dem Vorwort zu seinem naturwissenschaftlichen Werke[1]) geht er sogar zu der Behauptung fort, die Physik sei um ebensoviel höher, als die Ethik, um wieviel das Göttliche, mit dem sie es zu thun habe, höher sei, als das Menschliche; sie allein führe uns aus dem irdischen Dunkel in das Licht des Himmels, sie zeige uns das Innere der Dinge, den Urheber und die Ordnung der Welt, und es verlohnte sich nicht zu leben, wenn uns ihre Forschungen verschlossen wären; was es denn Grosses wäre, die Leidenschaften zu bekämpfen, sich von Uebeln zu befreien, wenn der Geist dadurch nicht zur Erkenntniss des Himmlischen vorbereitet, in den Verkehr mit der Gottheit eingeführt würde, wenn wir uns nur über das Aeussere erhöben, und nicht auch über uns selbst? u. s. w. Indessen bemerkt man bald, dass diese Deklamationen mehr eine vorübergehende Stimmung, als die eigentliche Meinung des Philosophen aussprechen. Anderswo rechnet Seneca die physikalischen Untersuchungen, die wir ihn kaum erst so hoch stellen hörten, doch auch wieder zu den Dingen, welche über das Wesentliche und Nothwendige hinausgehen, und mehr Sache der Erholung als der eigentlichen philosophischen Arbeit sind, wenn er auch ihren sittlich erhebenden Einfluss auf den Geist nicht übersieht [2]); er erklärt für die wesentliche Aufgabe des Menschen die sittliche, und empfiehlt die Naturforschung nur als Hülfsmittel für

1) Nat. qu. I prol. Vgl. VI, 4, 2: „*Quod, inquis, erit pretium operae*"? *quo nullum majus est, nosse naturam.* Der höchste Gewinn dieser Forschung sei, *quod hominem magnificentia sui detinet, nec mercede, sed miraculo colitur.* Ep. 95, 10 u. A.

2) Ep. 117, 19 (s. o. 622, 5): die Dialektik hat es nur mit dem Aussenwerk der Weisheit zu thun. *etiam si quid evagari libet, amplos habet illa* [die *sapientia*] *spatiososque secessus: de Deorum natura quaeramus, de siderum alimento* u. s. w. Aehnlich wird ep. 65, 15 eine Erörterung über die letzten Gründe mit der Erklärung vertheidigt: *ego quidem priora illa ago et tracto, quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum. ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo. ista enim omnia, si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, adtollunt et levant animum.* In der Betrachtung der Welt und ihres Urhebers erhebe man sich über die Bürde des Leibes, man lerne seine höhere Abkunft und Bestimmung kennen, den Körper und das Körperliche geringschätzen und sich von ihm freimachen. So hoch hier die spekulativen Untersuchungen gestellt werden, so weiss sie Seneca doch in letzter Beziehung nur durch ihre sittliche Wirkung auf den Menschen zu rechtfertigen.

diese [1]; er macht es sich zur Pflicht, seine naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen von Zeit zu Zeit durch moralische Betrachtungen und Nutzanwendungen zu unterbrechen, weil Alles auf unser Heil bezogen werden müsse [2]. Der Zusammenhang zwischen den theoretischen und den praktischen Lehren des stoischen Systems wird von ihm zwar nicht aufgegeben, aber er erscheint doch lockerer, als bei einem Chrysippus und seinen Nachfolgern.

In den uns erhaltenen Schriften hat Seneca nur den Theil der Physik ausführlicher behandelt, welchen die Alten mit dem Namen der Meteorologie zu bezeichnen pflegen. Ihm hat er in seinen letzten Lebensjahren [3] die sieben Bücher naturwissenschaftlicher Untersuchungen gewidmet. Indessen entspricht der Inhalt dieser Schrift den hochtönenden Verheissungen, mit denen sie eröffnet war, nur sehr unvollkommen [4]: es sind Erörterungen über eine Menge einzelner Naturerscheinungen, mehr in der Weise gelehrter Liebhaberei als selbständig eindringender Naturforschung an-

1) Nat. qu. III praef. 10. 18: *quid praecipuum in rebus humanis est? vitia domuisse . . . erigere animum supra minas et promissa fortunae* u. s. w. u. s. w. *ad hoc nobis proderit inspicere rerum naturam*, weil man den Geist dadurch vom Körper und von allem Niedrigen ablöse, und weil die hier gewonnene Uebung des Denkens auch den sittlichen Ueberzeugungen zu Gute komme.

2) M. vgl. nat. qu. III, 18. IV, 13. V, 15. 18. VI, 2. 32, besonders aber II, 59. Nachdem er ausführlich von den Blitzen gehandelt hat, lässt er sich hier einwerfen: viel nöthiger wäre es, die Furcht vor ihnen zu beseitigen, und wendet sich nun dazu mit den Worten: *sequar quo vocas: omnibus enim rebus omnibusque sermonibus aliquid salutare miscendum est. cum imus per occulta naturae, cum divina tractamus, vindicandus est a malis suis animus ac subinde firmandus* u. s. w.

3) Diess erhellt aus III, praef. Anf. und aus der Beschreibung des Erdbebens, welches i. J. 63 Pompeji und Herculanum zerstörte, VI, 1. 26, 5. Ueber die Erdbeben hatte Sen. schon in jüngeren Jahren eine Abhandlung verfasst nat. qu. VI, 4, 2.

4) Wer die Probe machen will, der lese den Anfang der Schrift, und er wird sich des Gefühls einer fast komischen Enttäuschung nicht erwehren können, wenn der Verfasser nach den oben besprochenen Deklamationen über die Erhabenheit der Naturforschung, nach dem Schlusssatze: *si nihil aliud, hoc certe sciam, omnia angusta esse, mensus Deum*, fortfährt: *nunc ad propositum veniam opus. audi quid de ignibus sentiam, quos aër transversos agit.*

gestellt; Seneca's philosophischer Standpunkt wird von ihnen wenig berührt, und würde keine erhebliche Veränderung erleiden, wenn auch der grössere Theil ihrer Ergebnisse anders lautete. Für uns fallen sie um so weniger in's Gewicht, da das meiste, was sie bringen, Posidonius und andern Vorgängern entnommen zu sein scheint [1]. Aehnlich verhielt es sich wohl auch mit anderem Naturwissenschaftlichen, was von ihm erwähnt wird [2]. Wichtiger sind in philosophischer Beziehung die metaphysischen und theologischen Ansichten, die er bei Gelegenheit äussert. Doch sind auch hier keine eingreifenderen Abweichungen von der stoischen Ueberlieferung zu verzeichnen. Mit den Stoikern setzt Seneca die Körperlichkeit alles Wirklichen voraus [3], mit ihnen unterscheidet er vom Stoffe die in ihm wirkende Kraft, von der Materie die Gottheit [4], aber er thut diess doch nur in dem gleichen Sinn, wie sie: das Wirkende ist der *spiritus*, der Hauch, welcher die Stoffe gestaltet und zusammenhält [5], und auch die Gottheit ist der Geist nicht als unkörperliches Wesen, sondern als das durch die ganze Welt räumlich und stofflich sich verbreitende Pneuma [6]. So folgt er auch der stoischen Lehre vom Verhält-

1) Vgl. hierüber und über den Inhalt der Nat. qu. S. 176, 3. 4.

2) Nach Plin. h. n. I, 9. 36. IX, 53, 167 hatte ihn dieser für seine Angaben über die Wasserthiere und die Steine zu Rathe gezogen; derselbe VI, 17, 60 und Serv. zu Aen. IX, 31 nennen eine Schrift *De situ Indiae*, Serv. Aen. VI, 154 eine *De situ et sacris Aegyptiorum*, Cassiodor. De art. lib. c. 7 eine *De forma mundi*.

3) M. s. die S. 108, 3. 109, 1. 3 angeführten Stellen aus ep. 106. 113. 117, wo Sen. zwar einigen Folgesätzen des stoischen Materialismus widerspricht, ihn selbst aber ausdrücklich vorträgt.

4) Vgl. S. 119, 5 — 121, 1, auch 163, 2; Beweise für das Dasein Gottes 122, 2. 148, 1. 123, 4.

5) S. 108, 1. Ueber den Begriff des *spiritus* bei Seneca wird aus Anlass seiner Psychologie gesprochen werden.

6) Sen. spricht sich hierüber zwar nicht ganz ausdrücklich aus, es ergiebt sich aber unzweifelhaft daraus, dass alles Wirkende ein Körper sein soll (ep. 117, 2); dass auch von der Welt gelten muss, was Sen. ep. 102, 7 sagt: die Einheit jedes Dings beruhe auf dem *spiritus*, der es zusammenhält; dass die Seele, welche ihm gleicher Substanz mit der Gottheit, ja ein Theil der Gottheit ist, von Seneca, wie wir finden werden, mit der ganzen stoischen Schule materialistisch gedacht wird; dass auch die sichtbaren Dinge ausdrücklich als Theile der Gottheit bezeichnet werden (s. S. 133, 6); dass nur

niss Gottes und der Welt: Gott ist nicht blos die Vernunft der Welt, sondern die Welt selbst, das Ganze der sichtbaren wie der unsichtbaren Dinge [1]. Weit stärker hebt aber Seneca allerdings die sittliche und geistige Seite der stoischen Gottesidee hervor, und dem entsprechend stellt er die Wirksamkeit der Gottheit in der Welt mit Vorliebe unter den Begriff der Vorsehung, die Einrichtung der Welt unter den teleologischen Gesichtspunkt. Gott ist die höchste Vernunft, der vollkommene Geist, dessen Weisheit, Allwissenheit, Heiligkeit, vor Allem aber seine wohlthuende Güte vielfach gepriesen wird [2]; er liebt uns wie ein Vater, und will auch von uns nicht gefürchtet, sondern geliebt sein [3]; und ebendesshalb ist die Welt, deren Schöpfer und Lenker er ist [4], so schön und vollkommen, und der Weltlauf so untadelhaft, wie diess Seneca vielfach nachweist [5]. Wie Seneca's Weltansicht überhaupt an dem sittlichen Leben des Menschen ihren Mittelpunkt hat, so tritt auch in seinem Gottesbegriff das Physische gegen das Ethische zurück: die Fürsorge der Gottheit für den Menschen, ihre Güte und Weisheit ist es, worin sich ihm ihre Vollkommenheit vorzugsweise offenbart; und damit ist dann von selbst gegeben, dass die persönliche Auffassung der Gottheit, nach der sie als weltbildende und weltregierende, nach sittlicher Zweckbestimmung wirkende Vernunft von der Welt unterschieden wird, bei ihm gegen die pantheistische, für welche die Gottheit nicht blos die Seele, sondern auch der Stoff der Welt sein soll, im Ueber-

ein körperlicher Gott die Körperwelt mittelst des Weltbrands in sich zurücknehmen kann (S. 131, 2). Wenn daher Sen. ad Helv. 8, 3 (s. o. 132, 1) die platonische Auffassung der Gottheit als unkörperlicher Vernunft und die stoische, nach der sie der allwärts verbreitete *spiritus* ist, nebeneinanderstellt, ohne sich zu entscheiden, so entspricht doch nur die zweite seiner eigenen Meinung.

1) Vgl. S. 133, 6. 135, 1, auch Fr. 16 (b. Lact. Inst. I, 5, 27): *quamvis ipse per totum se corpus* (sc. *mundi*) *intenderat*, und dazu die stoische Lehre vom Pneuma und τόνος.

2) Belege sind uns schon S. 126, 2, Schl. 137, 1 vorgekommen. Weitere lassen sich leicht finden; vgl. Holzherr I, 99 ff.

3) De prov. 15 f. 2, 6. Benef. II, 29, 4—6. IV, 19, 1. De ira II, 27, 1 u. ö. vgl. S. 291, 4.

4) Fr. 26 b. Lact. Inst. I, 5, 26. v. be. 8, 4.

5) Vgl. S. 157, 5. 164, 2. 123, 4.

gewicht ist. Viel zu weit jedoch geht es, wenn behauptet worden ist [1], Seneca habe die stoische Gottesidee verlassen, und dadurch auch der Moral eine neue Richtung gegeben: während für den ächten Stoicismus Gott und die Materie dem Wesen nach Eins seien, erscheinen sie bei Seneca wesentlich verschieden, Gott sei ihm das unkörperliche Wesen, das durch seinen freien Willen die Welt gebildet habe, es sei nicht mehr der stoische, sondern der platonische Gott, den er habe. Unsere früheren Nachweisungen werden vielmehr gezeigt haben, dass einestheils diejenige Betrachtung der Gottheit, welche dieser Darstellung zufolge Seneca eigenthümlich sein soll, auch den älteren Stoikern keineswegs fremd ist, dass auch sie die Güte, die Menschenfreundlichkeit, die Weisheit Gottes sehr entschieden hervorheben, auch sie ihn als den Geist betrachten, der Alles lenkt, die Vernunft, die Alles auf's Zweckmässigste eingerichtet hat, dass auch für sie der Vorsehungsglaube vom höchsten Werth ist, und auf's Lebhafteste von ihnen vertheidigt wird, auch ihnen das Welt- und Sittengesetz mit dem Willen der Gottheit zusammenfällt [2], dass andererseits Seneca weit entfernt ist, die Bestimmungen seiner Schule fallen zu lassen, nach denen der Unterschied der wirkenden Kraft und des Stoffes, der Gottheit und der Materie, erst ein abgeleiteter ist, und desshalb im Laufe der Weltentwicklung sich auch wieder aufhebt [3], dass auch er die Gottheit in dem körperlich gedachten Pneuma, nicht in dem körperlosen Geist sucht [4], die Theile der Welt für Theile der Gottheit, Gott und Welt für dasselbe erklärt [5],

1) Holzherr I, 33. 36. 91 ff. II, 5 ff.

2) Vgl. S. 126, 2. 146, 1. 147, f. 150, 1. 157 ff. 460 ff.

3) Ep. 9, 16 (s. o. 131, 2), wo Sen. genau das Gleiche sagt, was S. 130, 3 aus Chrysippus angeführt ist; ebenso stimmt Holzherr's Hauptbeweisstelle für den Wesensunterschied Gottes und der Materie, ep. 65, wie aus S. 119, 5 ff. hervorgehen wird, mit der Lehre der stoischen Schule, auf welche sich Sen. ja auch ausdrücklich beruft, vollständig überein, und wenn er De prov. 5, 9 (n. qu. I, praef. 16 kann als blosse Frage nichts beweisen) für die Theodicee den Satz aufstellt, der göttliche Künstler sei von seinem Stoff abhängig, so folgt er hierin, wie S. 163, 2 gezeigt ist, nicht allein Plato, sondern auch Chrysippus.

4) S. S. 625, 6.

5) S. o. 133, 6. 135, 1. 127 unt. ep. 92, 30: *totum hoc, quo continemur, et unum est et Deus: et socii sumus ejus et membra.*

zwischen der Natur, dem Verhängniss und der Gottheit keinen wesentlichen Unterschied findet [1]), den Willen der Gottheit auf das Weltgesetz, die Vorsehung auf die unabänderliche Verkettung der natürlichen Ursachen zurückführt [2]). Findet daher auch immerhin zwischen seiner Theologie und der altstoischen ein gewisser Unterschied statt, so besteht dieser doch nicht darin, dass irgend eine wesentliche Bestimmung der letzteren von ihm aufgegeben oder eine neue eingeführt würde, sondern nur darin, dass er von den Bestandtheilen des stoischen Gottesbegriffs die ethischen verhältnissmässig stärker betont, und denselben dadurch theils der gewöhnlichen Vorstellungsweise, theils der sokratisch-platonischen Lehre etwas näher gebracht hat. Dieses selbst nun ist zunächst eine Folge des Verhältnisses, in welchem das moralische und das spekulative Element bei ihm stehen: wie dieses gegen jenes, so treten auch die metaphysischen und physikalischen Bestimmungen der stoischen Theologie in seiner Darstellung gegen die ethischen zurück. Um so leichter konnte aber allerdings der Dualismus der stoischen Ethik auch auf seine Theologie zurückwirken, und es lässt sich nicht verkennen, dass der Gegensatz Gottes und der Materie, gerade im Zusammenhang mit dem ethischen Gegensatz der Sinnlichkeit und Vernunft, von ihm stärker hervorgehoben wird, als ihre ursprüngliche Einheit [3]); hat er aber auch nach dieser Seite hin die Grenzen der stoischen Lehre erreicht, so hat er sie doch nicht wirklich überschritten.

Auch in Seneca's Welt- und Naturansicht findet sich nichts, was mit den stoischen Grundsätzen im Widerspruch stände. Seine Aeusserungen über die Entstehung, das Ende und die Neubildung

1) S. S. 127 unt. 130, 2. Benef. IV, 8, 2: *nec natura sine Deo est nec Deus sine natura, sed idem est utrumque, distat officio naturam voca, fatum, fortunam, omnia ejusdem Dei nomina sunt varie utentis sua potestate.*

2) A. d. a. O. und S. 144, 2. 150, 2 vgl. 154, 2. 155, 1. Auf das Gleiche führt Benef. VI, 23, wenn sich Sen. auch zunächst so ausdrückt, als ob der Wille der Götter Urheber der Weltgesetze wäre.

3) Es gehört hieher namentlich ep. 65 woraus die Hauptsätze schon S. 119, 5 angeführt sind.

der Welt [1]), über ihre Gestalt [2]), über ihre aus Gegensätzen sich herstellende, in dem unablässigen Wechsel aller Dinge sich erhaltende Einheit [3]), ihre in der Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde sich bewährende Schönheit [4]), über die vollendete Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung [5]), an der uns auch die Uebel in ihr nicht irre machen dürfen [6]), dienen den sonstigen Nachrichten über die Lehre seiner Schule zur Bestätigung und Ergänzung. Der Kleinlichkeit und Aeusserlichkeit, in welche die stoische Teleologie schon frühe gerathen war, stellt er zwar die Sätze entgegen, die Welt sei nicht blos für den Menschen geschaffen, sie trage vielmehr ihren Zweck in sich selbst, und folge ihren eigenen Gesetzen [7]), es sei eine Beschränktheit, wenn man sie unter den Begriff des Nützlichen stelle, statt ihre Herrlichkeit als solche zu bewundern [8]), aber er will damit doch nicht läugnen, dass bei der Welteinrichtung auf das Wohl des Menschen Rücksicht genommen sei, und dass die Götter den Menschen ohne Unterlass die grössten Wohlthaten erweisen [9]). Auch was er über das Weltgebäude und seine Theile, über die Elemente, ihre Eigenschaften und ihren Uebergang in einander [10]), über die Gestirne, ihren

1) S. o. 136, 4. 131, 2. 139, 2. 140, 5. 141 u. 143, 1. Mit diesen Lehren steht bei Seneca die Annahme in Verbindung, dass die Menschheit, wie die Welt überhaupt, um so unverdorbener gewesen sei, je näher sie ihrem Ursprung war, Posidonius' übertriebenen Vorstellungen hierüber jedoch widerspricht er; vgl. ep. 90, namentlich von s. 36 an, und oben S. 249, 6.

2) Fr. 13 und S. 133, 6, Schl. vgl. m. S. 173, 1.

3) N. qu. III, 10. 1. 3. VII, 27, 3 f. v. be. 8, 4 f. ep. 107, 8 und oben 165, 3. 169, 1.

4) S. o. 157, 5. Benef. IV, 23.

5) Mit dem, was in dieser Beziehung S. 157 f. angeführt ist, vgl. m. Sen. Benef. IV, 5. ad Marc. 18 u. a. St. Aecht stoisch ist namentlich die in der letzteren Stelle ausgesprochene Auffassung der Welt als einer *urbs Dîs hominibusque communis;* vgl. S. 265, 1. 3. 276, 2. 280, 3.

6) Ueber die stoische Theodicee und Seneca's Betheiligung an derselben, (über die sich freilich noch Vieles beibringen liesse) s. m. S. 159 ff.

7) De ira II, 27, 2. n. qu. VII, 30, 3. Benef. VI, 20.

8) Benef. IV, 23 f.

9) Benef. a. a. O. VI, 23, 3 ff. I, 1, 9. II, 29, 4 f. IV, 5. n. qu. V, 18 u. ö.

10) S. S. 165, 3 (n. qu. III, 10, 1. 3). 169, 2. 3 (n. qu. II, 10). 171, 2. n. qu. II, 6. ep. 31, 5.

Umlauf, ihre göttliche Natur [1]), ihren Einfluss auf die irdischen Dinge [2]), über die Erde, und den sie beseelenden Geist [3]), über den stetigen, durch keine leeren Räume unterbrochenen Zusammenhang des Weltganzen [4]) sagt, weicht von der stoischen Ueberlieferung höchstens in Einzelheiten ob, welche für das Ganze seiner Weltanschauung von keiner Erheblichkeit sind [5]); und ebenso schliesst er sich ihr in dem Wenigen an, was wir in Betreff der irdischen Wesen, ausser dem Menschen, bei ihm finden [6]).

Weiter entfernt er sich von der Lehre der älteren Stoiker in seinen Ansichten über die menschliche Natur. Die Grundlage derselben bildet die stoische Psychologie mit ihrem Materialismus; aber der Dualismus der stoischen Ethik, dessen Rückwirkung auf seine theoretische Weltansicht sich schon in seiner Theologie fühlbar machte, gewinnt auf seine Anthropologie einen noch stärkeren und unmittelbareren Einfluss, und es kreuzen sich so in derselben zwei Richtungen: einerseits will er das ganze Seelenleben, mit seiner Schule, aus einem einzigen, materiell gedachten Princip ableiten, andererseits aber wird der ethische Gegensatz des Innern und Aeussern, der ja gerade in der stoischen Lehre so scharf gespannt ist, auch in das ursprüngliche Wesen des Menschen übergetragen und aus ihm begründet, und es tritt so jenem altstoischen Monismus ein Dualismus gegenüber, welcher sich der

1) N. qu. VI, 16, 2. VII, 1, 6. 21, 4. Benef. IV, 23, 4. VI, 21—23.

2) Bei diesem Einfluss denkt Sen. (z. B. Benef. a. d. a. O. n. q. II, 11. III, 29, 2) zunächst an die natürliche Einwirkung der Gestirne, damit verknüpft sich ihm aber, in der Weise seiner Schule, die Annahme einer natürlichen Vorbedeutung durch dieselben, welche sich nur, wie er glaubt, so wenig, wie jene Einwirkung, auf die fünf Planeten beschränkt; n. q. II, 32, 6 f. ad Marc. 18, 3.

3) N. qu. VI, 16. II, 5; über die Ruhe der Erde De provid. I, 1, 2. ep. 93, 9. n. qu. I, 4 vgl. VII, 2, 3.

4) N. qu. II, 2—7 (vgl. S. 173, 3).

5) So hinsichtlich der Kometen, die er für Wandelsterne mit sehr grossen Bahnen hält, n. qu. VII, 22 ff.

6) Mit der Unterscheidung von ἕξις, φύσις u. s. w. (s. o. 178, 1) trifft Sen. durch die S. 622, 3 erwähnte Eintheilung der Wesen zusammen; mit Chrysippus (s. S. 178, 2) legt er den Thieren zwar ein *principale* bei, spricht ihnen aber ausser der Vernunft auch die Affekte ab (De ira I, 3), und damit stimmt überein, was ep. 121, 5 ff. 124, 16 ff. über das Seelenleben der Thiere bemerkt ist.

platonischen Anthropologie nähert und an sie anlehnt. Die Seele, sagt Seneca zunächst mit den Stoikern, ist ein Körper, denn unmöglich könnte sie sonst auf den Körper einwirken [1]), nur dass sie freilich von allen Stoffen der feinste, noch feiner, als selbst das Feuer und die Luft, sein muss [2]). Sie besteht mit Einem Wort aus dem warmen Hauche, oder dem Pneuma [3]). Hatte jedoch diese Annahme schon die älteren Stoiker nicht gehindert, die göttliche Natur und Würde des menschlichen Geistes in vollem Maass anzuerkennen, so ist Seneca vollends so erfüllt von derselben, dass er keinen anderen Satz öfter und nachdrücklicher ausspricht. Die Vernunft des Menschen ist ihm ein Ausfluss der Gottheit, ein Theil des göttlichen Geistes, der einem menschlichen Leib eingepflanzt ist, ein Gott, der in ihm Herberge genommen hat; und auf diese unsere Gottverwandtschaft gründet er eines-

1) Ganz unzweideutig äussert er sich hierüber in der S. 109, 1 angeführten Stelle aus ep. 106, und dass er hier nur aus einer von ihm selbst nicht getheilten stoischen Prämisse argumentire (Holzherr II, 47), ist nicht richtig; er spricht vielmehr durchaus in eigenem Namen, und wenn er schliesslich die Untersuchung der Frage, ob das Gute ein Körper sei, für werthlos erklärt (s. o. 620, 4), so folgt daraus nicht, dass er selbst es nicht dafür hält, noch weit weniger, dass es ihm mit dem Satze, welcher für diese Untersuchung zwar zu Hülfe genommen wird, aber seinerseits ganz unabhängig von ihr ist, die Seele sei ein Körper, nicht ernst ist. Das Gleiche gilt von dem weiteren Satze a. a. O., dass die Affekte und Seelenkrankheiten Körper seien, und von dem Grunde, der dafür angeführt wird, dass sie Veränderungen der Miene, Erröthen und Erbleichen u. s. w. bewirken, und dass sich nicht annehmen lasse, *tam manifestas notas corpori inprimi nisi a corpore.* Auch diess spricht Sen. durchaus als seine eigene Ansicht aus. Sind aber die Affekte etwas Körperliches, so ist es auch die Seele, denn der Affekt ist ja nur der *animus quodammodo se habens* (s. o. 109, 3), und kann nur Körperliches auf den Körper wirken, so muss die Seele etwas Körperliches sein, wie diess schon Kleanthes gezeigt hatte (s. S. 179, 1).

2) Ep. 57, 8: So wenig die Flamme oder die Luft einem Druck und Stoss ausgesetzt ist, *sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est.*

3) Ep. 50, 6: Wenn man krummes Holz gerade biegen kann, *quanto facilius animus accipit formam, flexibilis et omni humore obsequentior! quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus? vides autem tanto spiritum esse faciliorem omni alia materia, quanto tenuior est.* Vgl. hiezu S. 180, 3. 130, 1, wo die ganz gleichen Bestimmungen als allgemein stoisch nachgewiesen sind.

theils die Forderung der Erhebung über das Irdische und der Achtung der Menschenwürde in jedem Menschen, anderntheils die innere Freiheit dessen, welcher sich seines höheren Ursprungs und Wesens bewusst ist [1]. Dieser Gedanke nimmt nun aber bei Seneca eine Wendung, durch die er von der altstoischen Lehre nach der Seite des Platonismus hin abbiegt. Das Göttliche im Menschen ist nur seine Vernunft; der Vernunft stehen aber die unvernünftigen Triebe, die Affekte, gegenüber, und gerade in der Bekämpfung der Affekte sieht Seneca, wie wir finden werden, mit der ganzen stoischen Schule, die wichtigste sittliche Aufgabe. Die älteren Stoiker hatten sich nun dadurch in dem Glauben an die Einartigkeit des menschlichen Wesens nicht irre machen lassen. Aber schon Posidonius hatte gefunden, dass sich die Affekte nicht erklären lassen, wenn man nicht der Vernunft mit Plato unvernünftige Seelenkräfte beigebe [2]. Aehnliche Erwägungen mussten auf Seneca's Ansicht über die menschliche Natur um so stärker einwirken, je lebhafter in ihm das Gefühl ihrer sittlichen Schwäche und Unvollkommenheit ist, je unbedingter es ihm feststeht, dass kein Mensch ohne Fehler sei, dass alle Laster in allen angelegt seien, dass die Uebermacht des Bösen im Ganzen der menschlichen Gesellschaft nie gebrochen werden werde, die Klagen über den Sittenverfall nie verstummen werden [3], und dass auch nach der Erneuerung der Welt die anfängliche Unschuld nur von kurzer Dauer sein werde [4]. Eine so durchgreifende Erscheinung kann unmöglich für etwas Zufälliges gehalten werden: wenn nur Wenige den Kampf mit der Sünde bestehen, Keiner oder fast Keiner von diesem Kampfe frei wird, so muss im Menschen neben dem Göttlichen auch ein Ungöttliches, neben der Vernunft, aus welcher Irrthum und Sünde sich nicht herleiten lassen, ein Vernunftloses und der Vernunft Widerstrebendes sein [5]. Diesen un-

1) Einige seiner Aeusserungen hierüber wurden schon S. 184, 2. 185, 1. 627, 5 angeführt; weiter vgl. m. ad Helv. 6, 7. 11, 6 f. n. qu. I praef. 12. ep. 41, 5. 44, 1. 65, 20 f. 120, 14 u. a. St.

2) Vgl. S. 515 f.

3) Vgl. S. 233 f. Benef. VII, 27. ep. 94, 54 u. a. St. Unerheblicher sind Aeusserungen, wie ep. 11, 1—7. 57, 4.

4) N. qu. III, 30, 8. vgl. S. 143, 1.

5) Seneca selbst freilich scheint diess nicht zuzugeben. *Erras*, sagt er

vernünftigen Bestandtheil des menschlichen Wesens findet nun Seneca zunächst in dem Leibe, dessen Gegensatz gegen den Geist er weit stärker betont, als diess von den älteren Stoikern geschehen zu sein scheint. Der Leib, oder wie er ihn auch wohl verächtlich nennt, das Fleisch, ist etwas so Werthloses, dass wir nicht gering genug von ihm denken können [1]; er ist eine blosse Hülle der Seele, eine Behausung, in der sie nur für kurze Zeit eingekehrt ist, und sich nie wahrhaft heimisch fühlen kann, ja eine Last, von der sie gedrückt wird, eine Fessel, nach deren Lösung, ein Kerker, nach dessen Oeffnung sie sich sehnen muss [2]; mit ihrem Fleische hat sie zu kämpfen, durch ihren Leib ist sie Angriffen und Leiden ausgesetzt, an sich selbst ist sie rein und unverletzlich [3], ebenso erhaben über ihren Leib, wie die Gottheit über den Stoff [4]. Das wahre Leben der Seele beginnt daher erst mit dem Austritt aus dem Leibe, und so wenig auch Seneca die stoische Annahme einer begrenzten Fortdauer nach dem Tode

ep. 94, 55, *si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt . . . nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit.* Allein diese Aeusserung ist nach Maassgabe des stoischen Determinismus zu beurtheilen. Die Fehler stehen freilich mit unserer natürlichen Bestimmung im Widerspruch, und sie sind uns nicht angeboren, sondern entwickeln sich allmählig. Aber diess schliesst die Annahme nicht aus, dass sie sich aus natürlichen Ursachen entwickeln.

1) Ep. 65, 22: *numquam me caro ista conpellet ad metum . . . numquam in honorem hujus corpusculi mentiar. cum visum erit, distraham cum illo societatem . . . contemptus corporis sui certa libertas est.* Ueber den Ausdruck *caro* vgl. m. ad Marc. 24, 5. ep. 74, 16. 92, 10 und oben 405, 2.

2) Ep. 92, 13. 33: der Leib ist ein Kleid, ein *velamentum* der Seele, ein *onus necessarium.* 102, 26: der Todestag ist *aeterni natalis.* *depone onus: quid cunctaris?* 120, 14: *nec domum esse hoc corpus, sed hospitium et quidem breve hospitium.* 65, 16: *corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia* u. s. w. ebd. 21: ich will nicht ein Sklave meines Körpers sein, *quod equidem non aliter adspicio quam vinclum aliquod libertati meae circumdatum . . . in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat.* ep. 102, 22. ad Marc. 24, 5. ad Polyb. 9, 3. s. o. 187, 2. 3.

3) Ad Marc. 24, 5: *omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat.* ad Helv. 11, 7: *corpusculum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc jactatur . . . animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus.*

4) Ep. 65, 24: *quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus.* N. qu. praef. 14.

mit dem platonischen Unsterblichkeitsglauben vertauschen will [1]), so stark nähert er sich doch dem letzteren, wie schon früher gezeigt wurde [2]), in der Schätzung des Verhältnisses, welches zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben stattfindet, und auch in Betreff seiner Dauer unterschieben sich ihm unwillkührlich Ausdrücke, die ein Stoiker strenggenommen nicht gebrauchen dürfte [3]); selbst an die Präexistenz der Seele, die als persönliche freilich in seinem System keinen Raum fand, finden sich Anklänge, wenn die Erinnerung an ihre höhere Abkunft von ihr verlangt, ihre Erhebung zum Himmel als eine Rückkehr in ihre ursprüngliche Heimath dargestellt wird, bei der sie den Körper zurücklässt, wo sie ihn gefunden hat [4]). Wie sich dann aber bei Plato mit dem anthropologischen Gegensatz von Seele und Leib der psychologische verschiedener Seelentheile verknüpft hatte, so kann sich auch Seneca dieser Folgerung nicht ganz entziehen. Mit Posidonius [5]) folgt er der platonischen Unterscheidung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Bestandtheils der Seele, von denen der letztere selbst wieder in Muth und Begierde zerfällt [6]); und wenn er sie alle ausdrücklich in das ἡγεμονικὸν verlegt, und insofern an der Lehre seiner Schule gegen Plato und Aristoteles festhält, so bleibt doch immer zwischen seiner Ansicht und der des Chrysippus der erhebliche Unterschied, dass er in jenem Mittelpunkt der Persönlichkeit selbst eine Mehrheit ursprünglicher Kräfte annimmt, während jener eine und die-

1) S. o. 140, 5. 185, 5.

2) S. 187 f.

3) *Immortalis*, *aeternus* ep. 57, 9 und oben 187, 3.

4) Ad Marc. 24, 5. ep. 79, 12. 102, 22. 120, 14; s. o. 187, 2. 3. ep. 65, 16: die Seele will *reverti ad illa quorum fuit.* 92, 30 f.

5) S. o. 515 ff.

6) Ep. 94, 1: *puto inter me teque conveniet*, *externa corpori adquiri*, *corpus in honorem animi coli*, *in animo esse partes ministras*, *per quas movemur alimurque*, *propter ipsum principale nobis datas* (die sieben abgeleiteten Seelenkräfte — s. o. 182, 3 — oder ihnen analoge). *in hoc principali est aliquid inrationale*, *est et rationale: illud huic servit.* Ebd. 8: *inrationalis pars animi duas habet partes*, *alteram animosam*, *ambitiosam*, *inpotentem*, *positam in adfectionibus*, *alteram humilem*, *languidam*, *voluptatibus deditam.* Vgl. ep. 71, 27.

selbe Grundkraft, die Vernunft, durch die in ihr vorgehenden Veränderungen auch Affekt und Begierde erzeugen liess [1]).

Lässt sich nun in diesen Abweichungen von der älteren stoischen Lehre die Zeit des Eklekticismus nicht verkennen, so kommt auch die skeptische Rückseite dieses Eklekticismus bei Seneca in der Unsicherheit zum Vorschein, mit der er sich bisweilen über die gleichen Gegenstände ausspricht, über die er sonst im Tone der vollen dogmatischen Ueberzeugung zu reden pflegt. Kann man auch daraus nichts schliessen, dass er in der Zuschrift an seine Mutter, um den Trost, welchen die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit gewährt, sich für alle Fälle zu sichern, nicht darüber entscheiden will, was Gott sei [2]), so lautet es doch unläugbar skeptisch, wenn er anderswo, aus Anlass der Frage über die Zahl der obersten Ursachen, erklärt: man müsse sich begnügen, unter den widerstreitenden Ansichten die wahrscheinlichste zu wählen, die wahrste zu bestimmen, gehe über unsere Kräfte [3]). Ebenso sagt er von der Seele, was und wo sie sei, werde Niemand ergründen; der Eine stelle diese der Andere jene Bestimmung auf; wie aber die Seele, welche über sich selbst nicht im Reinen sei, über Anderes Gewissheit gewinnen könne? [4]) Wir werden Se-

1) S. S. 183, 4.

2) Vgl. S. 132, 1.

3) Ep. 65, 10 (in dem S. 119, 5 ff. berührten Zusammenhang): *fer ergo judex sententiam et pronuntia, quis tibi videatur verisimillimum dicere, non quis verissimum dicat. id enim tam supra nos est quam ipsa veritas*, und nachdem er die stoischen Einwendungen gegen die platonischen Annahmen auseinandergesetzt hat: *aut fer sententiam aut, quod facilius in ejusmodi rebus est, nega tibi liquere et nos reverti jube.* Für die Würdigung dieser Aeusserung darf man übrigens nicht übersehen, dass in ihr die platonische Stelle, welche Sen. im Vorhergehenden angeführt hat, Tim. 29, C, deutlich nachklingt.

4) N. qu. VII, 25, 1: *multa sunt, quae esse concedimus, qualia sunt, ignoramus. habere nos animum . . . omnes fatebuntur: quid tamen sit animus ille rector dominusque nostri, non magis tibi quisquam expediet, quam ubi sit: alius illum dicet spiritum esse, alius concentum quendam, alius vim divinam et Dei partem, alius tenuissimum aërem, alius incorporalem potentiam. non deerit, qui sanguinem dicat, qui calorem: adeo animo non potest liquere de ceteris rebus, ut adhuc ipse se quaerat.* Weniger würde, für sich genommen, De clement. I, 3, 5, noch weniger ep. 121, 12 beweisen. Auch das ist unerheblich, dass ep. 102, Anf. ein Unsterblichkeitsglaube, der mehr auf Wunsch und Auktorität, als auf Beweisen beruht, ein *bellum somnium* genannt wird.

neca freilich um so vereinzelter Aeusserungen willen, denen der Dogmatismus seines ganzen sonstigen Verfahrens gegenübersteht, nicht zum Skeptiker machen dürfen; aber das beweisen sie doch immerhin, dass er von lebhaften skeptischen Anwandlungen nicht frei ist, und dass es, ganz wie bei Cicero und andern Eklektikern, vor Allem der Widerstreit der philosophischen Ansichten ist, welcher den Dogmatismus des Stoikers in's Schwanken bringt.

Reiner ist Seneca's Stoicismus in dem Gebiete, auf welches er selbst das grösste Gewicht legt, in der Ethik. Der Idealismus der stoischen Sittenlehre findet an ihm, in seiner Grossartigkeit wie in seinen Schroffheiten, einen eifrigen und beredten Wortführer. Er erklärt mit den Stoikern, es gebe kein Gut, als die Tugend, weil sie allein für den Menschen naturgemäss sei; er weiss die Befriedigung, die sie gewährt, die Unabhängigkeit von allen äusseren Schicksalen, die Unverletzbarkeit des Weissen mit glänzenden, selbst grellen Farben zu schildern; er ist überzeugt, dass der Tugendhafte in nichts hinter der Gottheit zurückstehe, ja in gewisser Beziehung sie noch übertreffe [1]; er verlangt von uns nicht blos Mässigung, sondern unbedingte Ausrottung der Affekte; er vertritt die bekannten auffallenden Behauptungen über die Einheit und Gleichheit aller Tugenden, über die mangellose Vollkommenheit des Weisen, über das Elend, die Fehlerhaftigkeit und Verrücktheit aller Unweisen, überhaupt alle die Grundsätze, in denen sich die stoische Eigenthümlichkeit ausgeprägt hatte, mit der vollen Entschiedenheit eigener Ueberzeugung und dem vollen Pathos des Redners [2]. Doch lässt sich auch hier nicht verkennen,

1) S. S. 232, 4 f. und ep. 53, 11: *est aliquid, quo sapiens antecedat Deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens.*

2) Die bezeichnendsten Aeusserungen Seneca's über alle diese Fragen wurden schon früher angeführt; ich begnüge mich daher hier, auf diese Anführungen zu verweisen und sie durch einige weitere zu ergänzen, denen sich aber freilich noch viele beifügen liessen, da Seneca an unzähligen Orten auf die leitenden Gedanken seiner Sittenlehre zu sprechen kommt. Ueber den Grundsatz des naturgemässen Lebens und seine Ableitung aus dem Selbsterhaltungstrieb vgl. m. S. 193, 3. 194. 1. 2. 192, 3. v. be. 8. Benef. IV, 25, 1. ep. 122, 5 f.; über das Gute und die Güter: S. 195, 1. 196, 1. 197, 2. ep. 76, 7 ff.; über die Autarkie der Tugend und gegen die Aufnahme der äusseren und leiblichen Dinge, der Lust und Unlust unter die Güter und Uebel: S. 198—203. Benef. VII, 8 ff. ep. 74. 76, 20 ff. 71, 17 ff.; über die Gemüthsruhe als Haupt-

dass den Beweggründen, welche ihm die stoische Lehre empfehlen mussten, auch wieder Erwägungen und Neigungen anderer Art entgegentreten. Die stoische Sittenlehre ist auf Wesen berechnet, die einer reinen und vollkommenen Tugend fähig sind; wie sollte sie sich unverändert auf uns Menschen anwenden lassen, wenn wir wirklich sammt und sonders so schlecht und schwach sind, wie Seneca behauptet, und wenn diese Mängel, wie er gleichfalls sagt, so tief in unserer Natur wurzeln? [1]) Die Glückseligkeit des Weisen ist durch seine Weisheit, die Autarkie des Tugendhaften ist durch eine Tugend bedingt, welche den stoischen Anforderungen entspricht; was nützen sie uns, wenn diese Tugend und Weisheit in der wirklichen Welt nie oder fast nie zu finden ist? [2]) Durch diese Gründe hatten sich schon die älteren Lehrer der Schule, wie wir gesehen haben, zu eingreifenden Milderungen ihrer ursprünglichen Anforderungen bestimmen lassen; um so näher musste das gleiche Verfahren einem Seneca liegen. So sehen wir ihn denn nicht allein den Zugeständnissen, welche schon seine Vorgänger der menschlichen Schwäche

bestandtheil der Glückseligkeit: S. 204, 3 f. Ueber das Wesen und die Verwerflichkeit der Affekte: S. 214, 2. 211, 3. 215, 3 ff. De ira II, 2—4. I, 9, 4; über Wesen und Ursprung der Tugend: S. 217, 4. 219, 1. 4. 207, 1. ep. 94, 29; über die Weisheit und die Haupttugenden: ep. 89, 5. 95, 55. 120, 11. 115, 3 (unerheblicher ist die Eintheilung der Tugenden v. be. 25, 6 f.). 67, 6. 10. 88, 29 f. Benef. II, 34, 3; über die Gesinnung als Sitz aller Tugend, die Gleichheit aller Tugenden und Fehler, aller Güter und Uebel: S. 226, 1. 2. 228, 1. 2; über Weise und Thoren: S. 230—232. 235, 1. Benef. IV, 26 f. V, 15, 1. ep. 9, 14 u. ö.

1) M. s. hierüber S. 233 ff. 632. Die dort angeführten Aeusserungen Seneca's stimmen oft fast wörtlich mit denen des Apostels Paulus über die allgemeine Sündhaftigkeit zusammen, und es ist diess einer der schlagendsten von jenen Berührungspunkten zwischen beiden, welche die Sage von ihrem persönlichen und brieflichen Verkehr sammt ihrem unterschobenen Briefwechsel hervorgerufen haben (über die Baur Zeitschr. f. w. Theol. I, 161 ff. und A. Fleury Senèque et St. Paul, Par. 1853, I, 269 ff.). Geschichtlich genommen beweist dieses Zusammentreffen freilich zunächst nur, dass beiderlei Darstellungen aus gleichartigen Zuständen, Erfahrungen und Stimmungen hervorgegangen sind, und dass zwei Schriftsteller in keinerlei unmittelbarem Zusammenhang zu stehen brauchen, um in manchen Sätzen bis auf die Worte hinaus zusammenzutreffen.

2) Wie diess Seneca einräumt, s. o. 249, 2. 6.

gemacht hatten, beistimmen, sondern in manchen Aeusserungen auch noch weiter, als sie, von der ursprünglichen Strenge des Systems sich entfernen. Mit den älteren Stoikern legt er auch noch anderen Dingen, als der Tugend [1]), einen gewissen Werth bei, und dass er diese Dinge auch wohl zu den Gütern im weiteren Sinn zählt [2]), hat nicht viel auf sich [3]). Dagegen will es schon nicht mehr recht zusammenstimmen, wenn er das einemal die cynische Bedürfnisslosigkeit nicht hoch genug zu preisen weiss, das anderemal aber Anbequemung an die bestehende Sitte, vorsichtiges Vermeiden alles Aufsehenerregenden anräth [4]). Jedenfalls aber hören wir mehr die Sprache des Peripatetikers als des Stoikers, wenn Seneca trotz aller Deklamationen über die Selbstgenugsamkeit der Tugend und die Gleichgültigkeit alles Aeussern [5]) doch auch wieder der Meinung ist, das Glück könne für seine Gaben keinen besseren Verwalter finden, als den Weisen, erst der Reichthum gebe Gelegenheit, eine Reihe von Tugenden zu entfalten, die äusseren Güter fügen doch noch etwas zu der Heiterkeit hinzu, die aus der Tugend entspringe [6]). Aehnlich verhält es sich mit dem, was er über die äusseren Uebel sagt. Es lautet grossartig genug, wenn wir den Philosophen das Schicksal zum Kampf herausfordern, wenn wir ihn die Erhabenheit des Schauspiels rühmen hören, welches der Weise, mit dem Unglück ringend, den Göttern darbiete [7]); aber dieser hohe Ton stimmt sich nur zu sehr in's Kleine und Weichliche um, wenn Seneca —

1) Den *producta* (προηγμένα), über welche ep. 74, 17. 87, 29. v. be. 22, 4. Sen. nennt sie auch *potiora* und *commoda*.

2) Benef. V, 13, 1 unterscheidet er mit den Akademikern und Peripatetikern *bona animi*, *corporis*, *fortunae;* anderwärts jedoch (ep. 74, 17. 76, 8. 124, 13) bemerkt er ausdrücklich, alles Andere, ausser der Tugend, werde nur uneigentlich *(precario)* ein Gut genannt.

3) Dasselbe findet sich ja auch bei Chrysippus und Andern. S. o. 242, 4.

4) Vgl. S. 260, 2 und Benef. VII, 8 f. ep. 20, 9. 62, 3, und andererseits S. 260, 1. ep. 14, 14.

5) Z. B. ep. 92, 5 (s. o. 243, 1). ep. 62, 3: *brevissima ad divitias* (zum wahren Reichthum) *per comtemptum divitiarum via est.* Weitere Nachweisungen S. 198 ff. 636 unt.

6) V. be. 21 f. ep. 5.

7) Provid. 2, 6 ff. ep. 64, 4. 85, 39; s. o. 164, 2. 198, 2.

um Unbedeutenderes [1] zu übergehen — so oft er uns sonst auch versichert, dass die Verbannung kein Uebel, und für den Weisen jedes Land eine Heimath sei [2], doch über seinem eigenen Exil in unmännlichen Jammer ausbricht [3], oder wenn der höfische Grundsatz eingeschärft wird, dass man zu den Beleidigungen, welche sich Höherstehende erlauben, eine gute Miene machen müsse [4]; wenn er angelegentlich beweist, dass es keine ruhigeren Bürger und keine gehorsameren Unterthanen gebe, als die Philosophen [5], und wenn sogar der sonst so vergötterte Cato darüber getadelt wird, dass er sich in den politischen Kämpfen seiner Zeit nutzlos geopfert habe [6]. Müssen wir auch seinen Bemerkungen hierüber in der Sache theilweise Recht geben, so ist doch eine andere Frage, ob sie mit seinen sonstigen Erklärungen und mit den stoischen Grundsätzen übereinstimmen. Seneca hilft sich in solchen Fällen wohl mit dem Bekenntniss, er selbst sei kein Weiser, und werde es auch nie werden, er befinde sich erst auf dem Wege zur Weisheit, und sei zufrieden, wenn es bei ihm nur immer etwas besser gehe [7]; aber theils haben sich seine Zugeständnisse an die menschliche Schwachheit ausdrücklich mit auf den Weisen bezogen, theils führt uns diese Auskunft zu der Frage nach der Wirklichkeit des stoischen Weisen zurück, welche Se-

1) Wie ep. 53, wo die unglaublichen Beschwerden *(incredibilia sunt, quae tulerim)* einer kurzen Seefahrt geschildert werden.

2) So nicht blos in späteren Schriften, wie Benef. VI, 27, 2. ep. 24, 3. 85, 4, sondern auch und besonders während seiner Verbannung selbst, in der Trostschrift an seine Mutter; vgl. namentlich 4, 2 f. 5, 4. 6, 1. 8, 3 ff. 10, 2. 12, 5 ff.

3) Ad Polyb. 2, 1. 13, 3. 18, 9 und in den Epigrammen aus dem Exil. Die Zuschrift an Polybius soll Sen. wegen ihrer Schmeicheleien gegen diesen Freigelassenen und seinen Herrn später zu vernichten gesucht haben (Dio LXI, 10).

4) De ira II, 33. ep. 14, 7; vgl. auch die Ermahnungen zur Vorsicht ep. 103, 5. 14, 14. Anderswo freilich (wie De ira III, 14, 4) lautet Seneca's Urtheil wieder ganz anders.

5) Ep. 73, wo u. A. versichert wird, dass die Herrscher (damals Nero) von den Philosophen, welche ihnen ihre Musse verdanken, wie Väter verehrt werden u. dgl.

6) Ep. 14, 12 ff., womit man um des Contrastes willen ep. 95, 69 ff. De const. 2, 2. De provid. 2. 9 ff. vergleiche.

7) V. be. 16 f. vgl. ep. 57, 3. 89. 2. ad Helv. 5, 2.

neca, wie bemerkt, zu bejahen kaum den Muth hat. Treten aber in Folge dessen bei ihm die Fortschreitenden an die Stelle der Weisen [1]), so werden die Anforderungen des Systems an den Menschen, so wie er in der Wirklichkeit ist, schon dadurch nothwendig herabgestimmt, und wenn es erst schien, als ob er durch vollkommene Weisheit und Tugend Gott gleich werden könne und solle, so zeigt es sich schliesslich, dass wir uns bescheiden müssen, den Göttern so weit nachzueifern, als die menschliche Schwachheit diess verstattet [2]). Anderswo stellt dann Seneca die Sache freilich auch wieder so dar, als ob nichts leichter wäre, als das natur- und vernunftmässige Leben, als ob es einzig und allein am Wollen läge, nicht am Können [3]); aber diese Huldigung, welche der Philosoph seiner Schule und sich selbst bringt, wird uns seine Abweichung vom Geiste des ursprünglichen Stoicismus nicht verbergen können. Jenes stolze Vertrauen auf die Macht des sittlichen Willens und der Einsicht, von welchem die stoische Ethik ausgieng, ist bei ihm tief erschüttert. Wäre dem nicht so, so könnte er sich über die Schwäche und Schlechtigkeit der Menschen und über die Unvermeidlichkeit dieser Mängel nicht so stark äussern. Eine verwandte Abweichung ist es, wenn sich Seneca trotz seiner erhabenen Aussprüche über die Glückseligkeit des Weisen und über die göttliche Vorsehung durch die Betrachtung der menschlichen Leiden zu der Klage fortreissen lässt [4]), dass das ganze Leben eine Qual, dass in den Stürmen desselben der Tod der einzige Zufluchtsort sei. Es wäre allerdings verfehlt, wenn man daraus schliessen wollte, es sei ihm nicht ernst mit den Grundsätzen, die er so oft und so nachdrücklich ausspricht; aber wie er in seinem Leben von dem Einfluss seiner Stellung und von den Fehlern einer Zeit, zu deren besten Männern er trotzdem

1) Vgl. ep. 72, 6 ff. 75, 8 ff. 42, 1 und S. 248—251.

2) Benef. I, 1, 9: *hos sequamur duces, quantum humana imbecillitas patitur.* v. be. 18, 1: *cum potuero, vivam quomodo oportet.*

3) Ep. 41, 9. 116, 8. De ira II, 13, 1 ff.

4) Ad Polyb. 9, 6 f.: *omnis vita supplicium est ... in hoc tam procelloso ... mari navigantibus nullus portus nisi mortis est.* Ebd. 4, 2 f. Doch wäre hierauf, bei dem rednerischen Charakter dieser Trostschrift, weniger zu geben. Aber Aehnliches findet sich auch sonst. So ad Marc. 11, 1: *tota flebilis vita est* u. s. w. ep. 108, 37. 102, 22: *gravi terrenoque detineor carcere.*

gehört, sich nicht frei genug hielt, um seinen Charakter ohne alle Schwankungen und Widersprüche durchzuführen [1], so war er

1) Seneca's Charakter ist bekanntlich in älterer und neuerer Zeit nicht selten auf's Stärkste verunglimpft, andererseits aber auch wieder übermässig gepriesen worden. Ist nun auch hier nicht der Ort zur vollständigen Erledigung dieser Streitfrage oder zur Aufzählung ihrer Literatur, so will ich doch die entscheidenden Punkte kurz berühren. Nun wäre es freilich verfehlt, Seneca's Leben für durchaus tadellos zu halten. Er selbst macht nicht diesen Anspruch; er redet von den *anni inter vana studia consumpti* (n. qu. III, praef. 1); er bekennt unumwunden, dass er von der Vollkommenheit des Weisen noch weit entfernt, mit vielen Fehlern behaftet sei, dass seine Worte strenger seien, als sein Leben, dass sein Besitz weit grösser, sein Haushalt und seine Lebensweise viel üppiger sei, als sich diess eigentlich mit seinen Grundsätzen vertrage (v. be. 17. ep. 6, 1 u. ö. s. S. 639, 7); und mag auch in dem, was sein Todfeind Suilius b. Tacit. Ann. XIII, 42, und aus derselben oder einer gleich feindseligen Quelle Dio Cass. LXI, 10 (falls dieser hier in eigenem Namen redet) über sein kolossales Vermögen (angeblich 300 Mill. Sestertien), über seine Habsucht und seinen Luxus sagt, Vieles übertrieben oder erdichtet sein, so müssen wir doch annehmen, dass der „überreiche und übermächtige“ (Tac. XV, 64, Schl.) Minister Nero's dem äusseren Besitz einen ungleich grösseren Werth beilegte, und vielleicht auch abgesehen von dem, was in seiner Stellung unvermeidlich war, einen üppigeren Gebrauch davon machte, als man von dem Stoiker erwarten sollte. Ueber seinen Reichthum und die Pracht seiner Landhäuser und Gärten vgl. m. auch n. qu. III, praef. 2. ep. 77, 3, namentlich aber Tacit. XIV, 52 ff.; nach Dio LXII, 2 war die Härte, mit der er ein Anlehen von 10 Mill. Sestertien zurückforderte, eine von den Veranlassungen des britannischen Aufstands unter Nero. Ebenso mag es sein, dass er als Hofmann und Reichsbeamter zu manchem Unrecht schwieg oder die Hand bot: wenn er sich einmal überhaupt auf diese Stellung einliess, war diess kaum zu vermeiden, sie abzulehnen konnte aber, selbst wenn Seneca die moralische Stärke dazu gehabt hätte, auch wieder als Pflichtverletzung gegen das Gemeinwesen erscheinen. Indessen ist es schwer, hierüber zu urtheilen: wenn z. B. er und Burrhus Nero's Neigung zu Acte begünstigten (Tac. XIII, 12 f. vgl. c. 2. XIV, 2), so findet Tacitus, dass diess das beste gewesen sei, was sie nach der Lage der Dinge thun konnten; wenn sie Nero's Auftreten im Circus zuliessen, so belehrt uns derselbe (XIV, 14), dass sie nicht die Macht hatten, es zu verhindern (eine unwürdigere Rolle weist ihnen Dio LXI, 20 an; indessen wird Seneca bei Tac. XIV, 52 gerade das Gegentheil zum Vorwurf gemacht). Ob sie in den Plan zu Agrippina's Ermordung eingeweiht waren (wie Dio LXI, 12 behauptet), weiss Tacitus (XIV, 7) nicht zu sagen; als ihr Rath verlangt wurde, scheint ihnen allerdings kaum etwas anderes, als schweigende Zustimmung, übrig geblieben zu sein; vor seinem Tode redet Sen. (Tac. XV, 62), als ob er sich keine Mitschuld an dem Verbrechen vorzu-

auch als Philosoph den eklektischen Neigungen seines Volks und seines Zeitalters nicht so fremd, dass wir von ihm eine ausnahmslose Folgerichtigkeit der Ansichten erwarten dürften; nimmt man vollends hinzu, wie leicht ihn das Streben nach rednerischer Wir-

werfen hätte; aber dass er sich demselben nicht nachdrücklicher widersetzt und es nachträglich sogar vertheidigt hat (Tac. XIV, 11), bleibt immer ein dunkler Flecken in seinem Leben. Ebenso wird ihm die unwürdige Schmeichelei gegen Claudius und seinen Freigelassenen Polybius (in der *consolatio ad Polybium*), durch welche er sich die Rückkehr aus der Verbannung zu erwirken suchte, und der Kleinmuth, den er bei diesem Unglück an den Tag legt, mit Recht verübelt, besonders wenn man ihnen den ebenso unwürdigen Hohn gegen den todten Despoten (in dem *ludus de morte Claudii*) und die tapferen Erklärungen ad Helv. 4 ff. u. ö. (s. o. 639, 2) gegenüberhält. Andererseits ist aber der Vorwurf geschlechtlicher Ausschweifungen bei Suilius und Dio a. d. a. O. nicht allein durchaus unerwiesen, sondern auch allem Anscheine nach vollständig aus der Luft gegriffen; seinen und Burrhus' Einfluss auf Nero bezeichnet Tacitus (XIII, 2) als einen sehr günstigen, er selbst beruft sich (ebd. XV, 61) auf seinen Freimuth gegen denselben, wovon Tacitus auch XV, 23 ein Beispiel anführt, und auch Dio LXI, 18 erzählt einen Fall, wo er durch ein freimüthiges Wort Nero's Grausamkeit Einhalt that. Derselbe sagt von ihm, trotz aller sonstigen Gehässigkeit, LIX, 19: πάντας μὲν τοὺς καθ' ἑαυτὸν Ῥωμαίους πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους σοφίᾳ ὑπεράρας; noch weit schwerer wiegt aber das Urtheil des Tacitus. Dieser nennt ihn XV, 23 einen *vir egregius*, XIII, 2 rühmt er seine *comitas honesta*, XV, 62 lässt er ihn vor seinem Tode seinen Freunden *quod unum jam et pulcherrimum habebat, imaginem vitae suae* vermachen, und c. 65 berichtet er, bei der pisonianischen Verschwörung haben Manche den Thron ihm bestimmt gehabt, *quasi in sontibus claritudine virtutum ad summum fastigium delecto*. Seneca selbst macht durch seine Schriften, so viel auch Deklamatorisches darin ist, nicht allein den Eindruck eines Mannes, dem seine sittlichen Grundsätze und Bestrebungen Sache einer ernsten Ueberzeugung sind, sondern er giebt uns auch einzelne Züge an die Hand, die auf seinen Charakter ein vortheilhaftes Licht werfen. So wissen wir, dass er sich in der Schule des Sextius die Gewohnheit täglicher genauer Selbstprüfung angeeignet hatte (De ira III, 36 f.), dass er sich in seiner Jugend aus Begeisterung für die Philosophie Jahre lang, nach Sotion's Vorschrift, des Fleisches enthielt, und die einfache Lebensweise, welche ihm der Stoiker Attalus angerathen hatte, in manchen Stücken bis in's Alter beibehielt (ep. 108, 13—23). Seine Mässigkeit bezeugt auch Tacit. XV, 63 (*corpus senile et parvo victu tenuatum;* dagegen kann man XV, 45, wo er ebenso, wie bei der beabsichtigten Abtretung seiner Güter an Nero — XIV, 53 f. Sueton. Nero 35 — Klugheitsrücksichten folgt, nicht anführen). Einer der ansprechendsten Züge in seinem Leben ist endlich das schöne Verhältniss zu seiner trefflichen Gattin Paulina, worüber ep. 104, 2. 4 f. Tac. XV, 63 f. z. vgl.

kung zu Uebertreibungen nach der einen oder der anderen Seite hin verleitet, so begreift es sich, dass er auch bei solchen Fragen, über die er in der Hauptsache mit sich im Reinen ist, doch in seinen Aeusserungen sich nicht immer gleich bleibt.

In der weiteren Ausführung seiner Sittenlehre treten bei Seneca, wie sich erwarten lässt, dieselben Grundzüge hervor, welche den Stoicismus im Allgemeinen bezeichnen; doch wurde schon früher angedeutet, dass er und die jüngeren Stoiker überhaupt sich in der näheren Fassung derselben von den älteren etwas unterscheiden: ohne die Ethik ihrer Schule an irgend einem erheblichen Punkte zu verlassen oder zu verändern, pflegen sie doch diejenigen Bestimmungen stärker zu betonen, welche den Zuständen und Bedürfnissen ihrer Zeit vorzugsweise entsprechen. Dieser Bestimmungen sind es nun hauptsächlich drei. In der Zeit eines schaudererregenden Sittenverfalls, schwerer Bedrückung, despotischer Willkührherrschaft, musste es sich für den ernster Denkenden vor Allem darum handeln, dass er einen festen Grund in sich selbst gewinne, und sich gegen das Verderben seiner Umgebung wie gegen die Macht des Schicksals eine unüberwindliche Zuflucht in dem eigenen Inneren gründe. Wandte er sodann Anderen seine Aufmerksamkeit zu, so mussten einestheils alle äusseren Unterschiede unter den Menschen ihre Bedeutung verlieren, wo man jeden Tag die grellsten Glückswechsel mitansah [1]), wo alle nationalen und gesellschaftlichen Gegensätze in gemeinsamer Erniedrigung untergiengen, wo die Verworfensten so oft vom Glück auf's Höchste begünstigt waren, die Besten dem Unrecht erlagen; und es musste insofern der Grundsatz, alle Menschen als solche sich gleichzustellen, und nur ihrer sittlichen Ungleichheit einen Werth beizulegen, neue Nahrung gewinnen. Anderntheils aber mussten die sittlichen wie die gesellschaftlichen Zustände der Zeit ein lebhaftes Gefühl der menschlichen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit hervorrufen, die stoische Strenge musste gegen das Mitleid mit den Gebrechen der Menschheit, die stoische Selbstgenügsamkeit gegen die Forderung menschenfreundlicher

1) Gerade aus dieser Erfahrung zieht Sen. tranqu. an. 11, 8 ff. 16, 1. ep. 74, 4 u. ö., zunächst in Beziehung auf das eigene Verhalten eines Jeden, die Nutzanwendung, dass man dem Aeusseren keinen Werth beilegen dürfe.

Theilnahme und Hülfleistung zurücktreten, der Kosmopolitismus der Schule musste hauptsächlich nach der Seite des Gefühls, in der Form allgemeiner Menschenliebe, ausgebildet werden. Je weniger endlich die Verhältnisse dem Einzelnen zu thatkräftigem Eingreifen in den Weltlauf Gelegenheit boten, je schwerer das gemeinsame Verhängniss auf Allen lastete und je unaufhaltsamer es sich erfüllte, um so mehr musste die Neigung zum öffentlichen Leben sich verlieren, und die Vorliebe für die Ruhe des Privatlebens zunehmen, um so stärker aber auch die Nothwendigkeit der Ergebung in das Schicksal und der Zusammenhang der sittlichen Haltung mit der religiösen Ueberzeugung, welchen der Stoicismus nie verkannt hat, sich aufdrängen.

Alles dieses lässt sich nun auch in Seneca's moralischen Schriften wahrnehmen. Die Unabhängigkeit von allem Aeusseren, welche Weisheit und Tugend uns verschaffen, ist von keinem Anderen schwunghafter gepriesen worden, als von ihm, keiner fordert uns dringender auf, unser Glück rein und ganz in uns selbst zu suchen, in unserer inneren Freiheit und Seligkeit allem, was das Schicksal über uns verhängen möge, kühn entgegenzutreten [1]). Aber weil es eben nur seine sittliche Beschaffenheit ist, welche dem Menschen diese Freiheit verleiht, so dringt er zugleich mit allem Nachdruck auf die gewissenhafte Erfüllung der Bedingungen, an die sie geknüpft ist, und er nimmt es damit um so ernster, je fester er überzeugt ist, dass sich dem Hange des Menschen zum Bösen nur durch den angestrengtesten Kampf der Sieg abgewinnen lasse [2]). Alle sind, wie er glaubt, krank und der Heilung bedürftig; die Bekämpfung unserer Fehler ist die Hauptaufgabe der Philosophie, die Erkenntniss derselben die erste Bedingung der Besserung [3]), und noch in seinen alten Tagen berichtet

1) Zahlreiche Belege hiefür finden sich S. 198 ff. 216 f. 232. 636, 1. 2. Zu den entschiedeneren Erklärungen in diesem Sinn gehören: De provid. 2, 9 ff. De const. 3, 5. 4, 2. 5, 4. 8, 2 f. 19, 4. v. be. 4, 2 f. brevit. v. 5, 2. ad Helv. 5. Benef. III, 20, 1. ep. 53, 11. 59, 8. 64, 4. 74, 19. 75, 18. 85, 39.

2) Zum Folgenden vgl. Baur Seneca und Paulus, Zeitschr. f. wissensch. Theol. I, 190—204.

3) Ausser dem, was S. 233 f. 632 angeführt ist, vgl. m. in dieser Beziehung noch Stellen, wie ep. 50, 4: *quid nos decipimus? non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad*

er von sich selbst, dass er sichtbar ein anderer Mensch werde, da er jetzt einsehe, wo es ihm fehle [1]). Er weiss uns daher die Nothwendigkeit einer strengen Selbstprüfung und einer unablässigen Arbeit an uns selbst [2]) nicht dringend genug an's Herz zu legen: er empfiehlt uns, was er selbst sich zur Pflicht gemacht hatte, sich jeden Abend über den verflossenen Tag genaue Rechenschaft abzulegen [3]); er verweist uns auf unser Gewissen, dem nichts, was wir thun, verborgen bleiben könne [4]), er erinnert an die Götter, die allgegenwärtigen Zeugen unserer Reden und Thaten [5]), an den Todestag, jenen grossen Gerichtstag, an dem es sich zeigen werde, was am Menschen ächt oder gemacht sei [6]) — er will mit Einem Wort die Glückseligkeit des Weisen als den Preis der nachhaltigsten sittlichen Thätigkeit betrachtet wissen, und er findet ebendesshalb neben den allgemeinen Grundsätzen der Tugend auch alle jene Untersuchungen über die einzelnen Lebensverhältnisse und jene auf bestimmte Fälle berechneten

sanitatem pervenimus, *quia nos aegrotare nescimus.* ep. 28, 9: *initium est salutis notitia peccati* (nach Epikur) *ideo quantum potes te ipse coargue, inquire in te* u. s. w. v. be. 1, 4: Einer steckt den Andern an: *sanabimur*, *si modo separemur a coetu.* Aehnlich ep. 49, 9. 7, 1. 94, 52 ff. 95, 29 f.

1) In der merkwürdigen, so auffallend an christliche Anschauungen erinnernden Stelle ep. 6, 1: *Intellego*, *Lucili*, *non emendari me tantum*, *sed transfigurari.* Vieles sei zwar immer noch der Besserung bedürftig; *et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi*, *quod vitia sua*, *quae adhuc ignorabat*, *videt. quibusdam aegris gratulatio fit*, *cum ipsi aegros se esse senserunt.* Ueber das *transfigurari* (μεταμορφοῦσθαι) vgl. ep. 94, 48, wo aus Aristo angeführt wird: *qui didicit et facienda ac vitanda percepit*, *nondum sapiens est*, *nisi in ea quae didicit*, *animus ejus transfiguratus est.* Dieser Ausdruck bezeichnet demnach die innere Umwandlung des ganzen Willens und der Gesinnung, im Unterschied von blos theoretischer Ueberzeugung auf der einen, blos vereinzelter Verbesserung auf der andern Seite.

2) Worüber auch ep. 50, 5 ff. 51, 6. 13 (*nobis quoque militandum est* . . . *proice quaecumque cor tuum laniant* u. s. w.) z. vgl.

3) De ira III, 36 vgl. S. 605, 1.

4) Ep. 28, 9. 41, 2; s. o. 644, 3. 297, 3. ep. 43, 4: die Menschen leben so, dass fast keiner die Oeffentlichkeit alles seines Thuns ertragen würde. *quid autem prodest recondere se et oculos hominum auresque vitare? bona conscientia turbam advocat*, *mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est* . . . *o te miserum*, *si contemnis hunc testem!*

5) Vita be. 20, 5. ep. 83, 1.

6) Ep. 26, 4 ff. s. o. 188, 2.

Rathschläge nothwendig [1]), denen er selbst einen so grossen Theil seiner Schriften gewidmet hat [2]).

Je vollständiger aber der Einzelne seiner sittlichen Bestimmung entspricht, um so enger wird er sich auch mit Anderen verknüpft finden, um so reiner wird er dieses Verhältniss auffassen, um so vollständiger wird er es auf alle Menschen ausdehnen. Die stoischen Grundsätze über die natürliche Verwandtschaft aller Menschen und über die uneigennützige Unterstützung, welche wir allen ohne Ausnahme schuldig sind, haben an Seneca einen ihrer beredtesten Verkündiger gefunden [3]); in der Auffassung dieses Verhältnisses tritt aber durchaus das Politische gegen das allgemein Menschliche, und die Strenge des Sittenrichters gegen eine liebevolle Sanftmuth zurück, welche nicht allein von dem menschenfreundlichen Gemüth des Philosophen, sondern auch von seiner genauen Kenntniss und unbefangenen Beurtheilung der menschlichen Natur Zeugniss giebt. Zu dem Staatsleben kann Seneca, wie diess gerade in seiner Zeit und nach seinen Erfahrungen am Wenigsten zu verwundern ist, kein rechtes Herz fassen; er findet die Masse der Menschen zu schlecht, als dass man sich ohne sittlichen Schaden von ihren Neigungen abhängig machen könnte, den Zustand des Gemeinwesens zu trostlos, um seine Kraft daran zu verschwenden; der Einzelstaat erscheint ihm neben dem grossen Menschheits- und Weltstaat, die Thätigkeit des Staatsmanns neben der eines Lehrers der Menschheit zu gering, als dass er sich auf sie beschränken möchte [4]). Viel grösseren Reiz haben für ihn diejeni-

1) Sehr ausführlich verbreitet er sich hierüber im 94sten und 95sten Brief, von denen jener die Unentbehrlichkeit der speciellen Lebensvorschriften, dieser die der allgemeinen ethischen Grundsätze (der *decreta*) beweist. In beiden macht er namentlich das geltend, dass man bei der Grösse des menschlichen Verderbens und dem überwältigenden Einfluss der Gesellschaft kein Gegenmittel unbenützt lassen dürfe; 94, 52 f. 68 ff. 95, 14 ff. 29 ff.

2) So namentlich in der Schrift De beneficiis und in den Briefen.

3) Wie schon S. 265, 2. 5. 266, 1. 278, 3 nachgewiesen ist.

4) Vgl. S. 274—276, ep. 14, 4 ff. (vgl. S. 639, 6), die politischen Zustände betreffend auch De clement. I, 3, 4 ff., wo wir in dem, was Seneca über die Bedeutung des Herrschers für das Gemeinwesen sagt, abgesehen von einzelnen Uebertreibungen im Ausdruck, keineswegs blos die Sprache des Hofmanns sehen dürfen; wie es vielmehr nach den thatsächlichen Verhältnissen ganz richtig war, so war es ohne Zweifel auch seine eigene Ueberzeugung, dass in

gen Verbindungen, welche auf freier Wahl beruhend sich nach dem Bedürfniss und der Eigenthümlichkeit der Einzelnen richten. Der Ehe hat er eine eigene Schrift gewidmet [1], und nach allem, was wir davon wissen, ist zu vermuthen, dass Seneca den Werth des ehlichen Lebens, den er ja selbst auch reichlich erfahren hatte, vollkommen zu würdigen wusste. Sehr lebhaft erscheint ferner bei ihm der Sinn für Freundschaft, und wir haben schon früher gesehen, dass er Mühe hat, sein Freundschaftsbedürfniss und seine edle Auffassung dieses Verhältnisses mit der Selbstgenügsamkeit des Weisen auszugleichen [2]. Die eigentliche Krone seiner Sittenlehre liegt aber in der allgemeinen Menschenliebe, der rein menschlichen Theilnahme, welche sich allen ohne Unterschied, auch den Geringsten und Verachtetsten, zuwendet, welche auch im Sklaven den Menschen nicht vergisst [3]; in jener Milde der Gesinnung, der nichts mehr widerstrebt, als Zorn und Hass, Gewaltthat und Grausamkeit [4], nichts naturgemässer und des Menschen würdiger erscheint, als verzeihende Gnade, selbstlose, im Verborgenen beglückende, die göttliche Güte gegen Gute und Schlechte nachahmende Wohlthätigkeit; die der menschlichen Schwäche eingedenk, lieber schont, als straft, auch die Feinde

dem damaligen Römerreich der Kaiser (wie er c. 4 sagt) das zusammenhaltende Band des Staates, dass die *pax romana*, die *dominatio urbis* an seine Erhaltung geknüpft sei: *olim enim ita se induit reipublicae Caesar, ut seduci alterum non possit sine utriusque pernicie. nam ut illi viribus opus est, ita et huic capite.* War aber einmal auf die Republik verzichtet, so musste die öffentliche Thätigkeit gerade für die Besseren den grössten Theil ihres Reizes verlieren.

1) Ihre Bruchstücke, welche aber grösstentheils in Anführungen aus andern Schriftstellern und Beispielen von guten und schlechten Frauen bestehen, bei Haase III, 428 ff. Ueber die darin ausgesprochene Auffassung der Ehe vgl. m. S. 273, 1, über Seneca's zweite Frau (von der ersten kennen wir nicht einmal den Namen) S. 642 unt. 616, 5, Schl.

2) S. S. 269 ff.

3) Auch hiefür sind ausreichende Belege schon S. 278 f. 265, 2 gegeben.

4) Eine Denkweise, die sich (wie schon S. 268, 4 bemerkt ist) namentlich auch in der entschiedenen Verwerfung der unmenschlichen Gladiatorenspiele und in dem Tadel der römischen Kriegslust äussert. Aus demselben Grunde und zugleich wegen seiner Leidenschaftlichkeit und seines Mangels an Selbstbeherrschung, werden über Alexander d. Gr. jene scharfen Urtheile gefällt, die Seneca's Rhetorik einen so willkommenen Stoff bieten; Benef. I, 13, 3. Clement. I, 25. De ira III, 17, 1. 23, 1. nat. qu. VI, 23, 2 u. ö.

von ihrem Wohlwollen nicht ausschliesst, auch die Verletzung nicht mit Verletzung erwiedern will [1]. Seneca's Ausführungen hierüber gehören zu den schönsten Zeugnissen für die Reinheit der sittlichen Begriffe, zu der es das klassische Alterthum gebracht hat. Ihrem Inhalt nach entsprechen sie, wie früher gezeigt wurde, durchaus den stoischen Grundsätzen; aber doch lässt sich nicht verkennen, dass sie aus einer etwas anderen Lebensanschauung und einer weicheren Stimmung hervorgegangen sind, als sie bei den älteren Stoikern zu Hause war. Das Gemeinschaftsbedürfniss ist bei Seneca stärker, als bei jenen, wenn auch die gesellige Natur und Bestimmung des Menschen von beiden gleich entschieden anerkannt wird, die gemeinnützige Thätigkeit erscheint bei den Aelteren mehr als Sache der Pflichterfüllung, bei ihm mehr als Sache der Neigung, der Menschenliebe und des Wohlwollens, und ebendesshalb legt er gerade auf die Tugenden des menschenfreundlichen Gemüths den Hauptnachdruck. Wie enge übrigens diese Milderung der stoischen Strenge bei Seneca mit seinem tieferen Gefühl der menschlichen Unvollkommenheit zusammenhängt, wurde schon früher angedeutet.

Aus derselben Quelle werden wir nun auch die religiöse Haltung seiner Sittenlehre abzuleiten haben. Auch in ihr folgt er durchaus der gemeinsamen Richtung seiner Schule [2]. Der Wille der Gottheit ist ihm das höchste Gesetz, ihr zu gehorchen und nachzuahmen das allgemeinste, mit der Forderung des natur-

1) M. vgl. hierüber, ausser dem, was S. 278, 4 angeführt ist: De clement. I, 3, 2 (s. o. 268, 1). Ebd. II, 4 ff. (über die Vereinbarkeit der Milde mit der Gerechtigkeit und ihren Unterschied von tadelnswerther Nachsicht: diese straft nicht, wo sie sollte, jene berücksichtigt bei der Strafe alle wirklich vorhandenen Milderungsgründe, sie will nur das vollständige Recht verwirklichen; vgl. S. 268.) Ebd. I, 6. De ira II, 9, 4. 10, 1 f. 28. III, 27, 3 (die Schwäche der Menschen, man soll dem Irrthum nicht zürnen, sondern verzeihen). Benef. IV, 25 ff. (inwieweit, nach dem Vorgang der Götter, auch Undankbaren Wohlthaten zu erweisen seien). VII, 31 f. (*vincit malos pertinax bonitas.* Wie die Götter ihre Wohlthaten trotz alles Undanks unvermindert fortdauern, über Würdige und Unwürdige regnen lassen, und den Irrthum derer, die sie verkennen, milde ertragen, so sollen wir es auch machen, und den Undank durch Wohlthaten, wie der Landmann den unfruchtbaren Boden durch Anbau, überwinden). II, 9 f. (verborgene Wohlthaten).

2) Vgl. S. 289.

gemässen Lebens gleichbedeutende [1]) Gebot [2]); er erkennt in der Vernunft und dem Gewissen den uns inwohnenden göttlichen Geist [3]); er gründet die Gleichheit aller Menschen auf den Satz, dass der Gott im Innern die Seele des Sklaven so gut zur Wohnung nehmen könne, wie die des Ritters, die Verbindung des Einzelnen mit der Menschheit auf den Gedanken an die Götter, welche mit uns dem Weltstaat angehören und ihn regieren [4]); er dringt nachdrücklich auf eine willige und freudige Ergebung in die Fügungen der Vorsehung, und sieht in dieser Gesinnung die sicherste Grundlage für die Freiheit und Gemüthsruhe des Weisen [5]), zugleich will er uns aber als letzte Auskunft den freiwilligen Austritt aus dem Leben offen halten [6]), und uns überhaupt an die Todesverachtung gewöhnen, ohne welche, wie er sagt, keine Glückseligkeit möglich ist [7]). In allen diesen Erklärungen ist nichts, was nicht aus dem ächten Geiste der stoischen Lehre geflossen wäre. Auch der Satz, dass Niemand ohne den Beistand der Gottheit gut sein könne, ist bei Seneca durchaus im Sinne dieses Systems zu verstehen: der göttliche Beistand, welchen er verlangt, ist kein übernatürlicher, sondern er fällt mit dem Gebrauch unserer Vernunft und ihrer natürlichen Kräfte zusammen [8]). Soll

1) Die Gottheit fällt ja hier mit der Natur, also auch der Wille der Gottheit mit dem Naturgesetz zusammen.

2) Benef. IV, 25, 1: *propositum est nobis secundum rerum naturam vivere et Deorum exemplum sequi.* Ebd. VII, 31, 2. v. be. 15, 4—7. ep. 16, 5 vgl. Benef. VI, 23, 1. provid. 5, 8.

3) S. o. 297, 3. 298, 2.

4) Ep. 31, 11. v. be. 20, 5. De otio 4, 1; s. o. 280, 6. 275, 4.

5) Vgl. S. 283, 1. 2.

6) S. o. 284, 3.

7) N. qu. VI, 32, 5: *si volumus esse felices, si nec hominum nec Deorum nec rerum timore versari, si despicere fortunam supervacua promittentem, levia minitantem, si volumus tranquille degere et ipsis Dîs de felicitate controversiam agere, anima in expedito est habenda* u. s. w.

8) Es ergiebt sich diess ganz klar aus dem Zusammenhang der Stellen, in denen er jenen Satz ausspricht. Nachdem er ep. 41, 2 (in den S. 291, 3. 297, 3 mitgetheilten Worten) gesagt hat, es wohne in uns ein göttlicher Geist (mit dem nichts anderes, als die Vernunft und das Gewissen des Menschen gemeint ist), fährt er fort: *bonus vero vir sine Deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adjutus exsurgere? ille dat consilia magnifica et erecta. in unoquoque virorum bonorum „quis Deus incertum est, habitat Deus.“*

sich daher Seneca's Lehre von dem älteren Stoicismus durch ihren religiösen Charakter unterscheiden, so darf diess keinenfalls so verstanden werden, als ob er durch denselben zu materiellen Abweichungen von dem stoischen System veranlasst würde; sondern eigenthümlich ist ihm nur die Bedeutung, welche das religiöse Element im Verhältniss zum philosophischen für ihn gewonnen hat, sein Unterschied von den Früheren ist ein blos quantitativer. Dass aber die religiöse Betrachtungsweise bei ihm diese grössere Stärke erlangt, werden wir theils aus der praktisch-populären Haltung seiner Philosophie, theils aus jenem lebhaften Gefühl der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit herzuleiten haben, welches ihn naturgemäss bestimmen musste, öfter und nachdrücklicher auf den Rückhalt zu verweisen, den das sittliche Leben des Menschen in dem Glauben an die Gottheit und an ihr Walten in der Welt und im menschlichen Geist findet. Wie rein übrigens Seneca die Religion auffasst, wie frei er nicht blos über dem Glauben des Volks, sondern auch über den Täuschungen der stoischen Orthodoxie steht, wie sich ihm die Vielheit der Götter in die Einheit des göttlichen Wesens, die äusserliche Gottesverehrung in den geistigen Kultus der Erkenntniss Gottes und der Nachahmung seiner sittlichen Vollkommenheit auflöst, ist schon früher gezeigt werden [1]. Seneca zeigt sich auch in diesem Stücke als einen würdigen Vertreter des römischen Stoicismus, welchem eine reinere und freiere Religionsansicht schon bei seiner Entstehung durch Panätius eingepflanzt worden war, und in welchem sie sich, wie das Beispiel eines Scävola, Varro, Cicero beweist, fort-

Aehnlich ep. 73, 15: *non sunt Dî fastidiosi non invidi: admittunt et adscendentibus manum porrigunt. miraris hominem ad Deos ire* (durch Erhebung des Geistes und Willens)? *Deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit: nulla sine Deo mens bona est. semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria his, ex quibus orta sunt, surgunt* u. s. w. Die Handreichung der Gottheit besteht demnach darin, dass ein Ausfluss der Gottheit als λόγος σπερματικὸς sich mit einem menschlichen Leibe verbindet, in der geistigen Anlage des Menschen.

1) S. 291 f. 294, 3. 302, 1. 304, 1. 314, 3. 317, 3. 319, 5. Auch in den zuletzt angeführten Stellen wird die Weissagung und die Kraft der Sühnungen doch nur sehr bedingt vertheidigt, während Sen. anderswo ähnliche Dinge einfach als Lächerlichkeiten behandelt (nat. qu. IV, 6).

während erhalten hatte [1]. Mit Panätius ist er überhaupt in seiner ganzen Denkweise verwandt. Beide stellen die theoretischen Lehren ihrer Schule gegen die praktischen zurück und suchen diese ihrerseits durch eine gemeinverständliche Behandlung und eine in's Einzelne gehende Anwendung möglichst fruchtbar zu machen; und in diesem Bestreben tragen sie kein Bedenken, auch auf andere, als stoische Vorgänger zurückzugehen, und von der stoischen Ueberlieferung an einzelnen Punkten sich zu entfernen. Doch sind die Abweichungen von derselben bei Panätius weit erheblicher, als bei Seneca; und andererseits ist bei diesem die ethische Grundstimmung des ursprünglichen Stoicismus, das Vertrauen auf die sittliche Kraft des Menschen, viel tiefer erschüttert, das Gefühl der menschlichen Schwäche und Fehlerhaftigkeit viel lebhafter, als diess bei jenem der Fall gewesen zu sein scheint, und indem die Heilung der sittlich kranken Menschheit als die Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet wird, entwickelt sich jene Verschmelzung der Philosophie mit der Religion und jene Rückwirkung des ethischen Dualismus auf die Metaphysik, durch welche sich der spätere Stoicismus dem Platonismus mehr und mehr annäherte.

8. Fortsetzung. Musonius, Epiktet, Mark Aurel.

Den gleichen Charakter behauptete der Stoicismus in der Hauptsache während des ganzen weiteren Verlaufs seiner Geschichte, nur dass die Züge, durch welche schon Seneca von der ursprünglichen Richtung seiner Schule abwich, in der Folge noch stärker hervortreten. Ich werde mich daher in Betreff der übrigen uns bekannten stoischen Philosophen kürzer fassen dürfen.

Ein jüngerer Zeitgenosse Seneca's ist Musonius Rufus [2],

1) Vgl. S. 317, 2. 506, 3. 591 f. 594, 6. Wenn ich im Obigen neben Scävola und Varro auch Cicero nenne, so rechtfertigt sich diess theils durch seinen eigenen Zusammenhang mit der stoischen Schule, theils durch seine Darstellung der stoischen Theologie im 2ten Buch De natura Deorum, aus der S. 290, 1. 293, 1 einige bezeichnende Stellen angeführt sind.

2) C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata c. annot. edid. J. Venhuizen Peerlkamp (Harlem 1822). Vorangeschickt ist S. 1—137 Petri Nieuwlandii Dissertatio de Musonio Rufo (erschien zuerst 1783). Nach ihm Moser in den Studien von Daub und Creuzer VI, 74 ff.

der als ein angesehener, auch wegen seines Charakters in der höchsten Achtung stehender Lehrer der Philosophie [1]) unter Nero und Vespasian in Rom lebte [2]). Dieser Philosoph beschränkt sich

1) Tac. Ann. XIV, 59. XV, 71 u. A. vgl. folg. Anm. Dagegen hatte Dio Chrysostomus in jüngeren Jahren, als er der Philosophie noch fremd war, gegen Musonius geschrieben; Synes. Dio 3, S. 37, b.

2) Musonius Rufus, Capito's Sohn (Suid.), wahrscheinlich Eine Person mit dem Cajus Musonius, dessen Plin. ep. III, 11, 5. 7 mit Verehrung erwähnt, stammte aus einer etrurischen ritterlichen Familie (Tac. Ann. XIV, 59. Hist. III, 81. Philostr. Apollon. VII, 16), und näher aus Volsinii (Suid. vgl. das Epigramm Anthol. lat. I, 79. Bd. I, 57 Burm.). Sein Geburtsjahr ist unbekannt; da er aber schon um 65 n. Chr. durch seinen Ruhm als Lehrer der Philosophie die Eifersucht Nero's erregte (Tac. Ann. XV, 71), und nach Julian. b. Suid. damals ein öffentliches Amt bekleidete, wird es kaum später, als 20—30 n. Chr., zu setzen sein. Ein Anhänger der stoischen Schule, mit Rubellius Plautus (bei dem wir ihn i. J. 63 in Kleinasien treffen), Thrasea Pätus und Soranus (dessen Tod er in der Folge an dem elenden Egnatius Celer, seinem Ankläger, durch gerichtliche Verfolgung rächte) befreundet (Tac. Ann. XIV, 59. Hist. III, 81. IV, 10. 40. Epiktet. Diss. I, 1, 26), wurde er von Nero i. J. 65 verbannt (Tac. Ann. XV, 71. Dio Cass. LXII, 27. Muson. b. Stob. Floril. 40, 9. S. 75. Themist. or. VI, 72, d. VII, 94, a — dass ihn Suid. Μουσών. und Κορνοῦτος statt dessen getödtet werden lässt, ist ein handgreiflicher Irrthum, vielleicht aus Justin. Apol. II, 8 entstanden); nach Philostr. a. a. O. war sein Verbannungsort Gyara, welches um seinetwillen von allen Seiten besucht worden sein soll; Derselbe Apoll. V, 19 und der angebliche Lucian in s. Nero lassen einen Musonius bei der beabsichtigten Durchstechung des Isthmus Strafarbeit verrichten; weiter nennt Philostr. a. a. O. IV, 35. 46 einen Babylonier Musonius, einen bewunderungswürdigen Philosophen, welchen Nero in's Gefängniss geworfen habe. Ob aber damit unser Musonius gemeint, und demnach der Βαβυλώνιος bei Philostratus in einen Βουλσίνιος zu verwandeln oder sonst zu beseitigen ist (m. s. darüber Nieuwland S. 30 ff.), ist um so gleichgültiger, da diese Angaben gerade so werthlos sind, als die ungereimten Briefchen, die Musonius mit Apollonius gewechselt haben soll. Wie sich der „Tyrier" Musonius zu dem unsrigen verhält, lässt sich, wie S. 614 f. gezeigt ist, nicht ganz sicher ausmachen; er scheint aber mit ihm identisch zu sein. Wahrscheinlich von Galba zurückberufen (vgl. Epikt. Diss. III, 15, 14. Tac. Hist. III, 81), wurde Musonius von Vespasian, als dieser die Philosophen aus Rom verwies, allein ausgenommen (Dio Cass. LXVI, 16); nach Themist. or. XIII, 173, c stand er mit Titus in persönlicher Verbindung. Wie lange er gelebt hat, wissen wir nicht; wenn er aber wirklich der von Plinius genannte ist, muss er Trajan's Regierung noch erlebt haben. Von Schriften, die er verfasst hätte, wird nichts berichtet: was Stobäus aus ihm mittheilt, lautet als Bericht eines Schülers über seine Lehrvorträge, und weist auf Denkwürdigkeiten, wie die xenophontischen, oder die Arrian's über Epiktet. Solche

nun noch entschiedener, als Seneca, auf die sittlichen Aufgaben. Auch er geht allerdings von der allgemeinen Grundlage des stoischen Systems aus, und auch seinen theoretischen Theilen blieb er nicht fremd. Epiktet erzählt, dass er seine Schüler in der Handhabung der logischen Formen geübt und zur Genauigkeit darin angehalten habe [1]; auf die stoische Erkenntnisstheorie mit ihrem Empirismus weist eine Aeusserung über die Entstehung der sittlichen Begriffe [2]. Ebenso berührt er Lehren der Physik: er spricht von der unabänderlichen Nothwendigkeit des Weltlaufs, von dem unablässigen Wechsel aller Dinge, dem Himmlisches und Irdisches unterworfen sei, von dem regelmässigen, durch die gleichen Stufen nach oben und unten sich vollziehenden Uebergang der vier Elemente in einander [3], von der göttlichen Natur der Gestirne [4]; und wie diese sich von Dünsten nähren, so,

ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου legt nun Suidas Πωλίων dem Asinius Pollio (zur Zeit des Pompejus) bei; so ungereimt diess aber auch ist, so wahrscheinlich ist es, dass ein Pollio sie verfasst hatte; nur wird man diesen nicht (mit Aelteren und Neueren) in dem Claudius Pollio suchen dürfen, welcher nach Plin. ep. VII, 31, 5 einen *liber de vita Anni* (ältere Lesart: *Musonii) Bassi* geschrieben hatte, sondern eher in dem Grammatiker Valerius Pollio, der (Suid. a. a. O.) unter Hadrian lebte, und ein Philosoph genannt wird.

1) Diss. I, 7, 32: Als ihn Rufus tadelte, dass er nicht zu finden wusste, was in einem Schluss fehlte, habe er sich entschuldigt: μὴ γὰρ τὸ Καπιτώλιον ἐνέπρησα; worauf dieser erwiederte: ἀνδράποδον, ἐνθάδε τὸ παραλειπόμενον Καπιτώλιον ἐστιν (hier ist das Fehlende das Capitolium, das, worauf es ankommt).

2) B. Stob. Floril. 117, 8. S. 89 (Mein.): der Mensch kann zur Tugend gelangen; οὐ γὰρ ἑτέρωθέν ποθεν ταύτας ἐπινοῆσαι τὰς ἀρετὰς ἔχομεν [εἴχ.], ἢ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως, ἐντυχόντες ἀνθρώποις τοιοῖςδέ τισιν, οἵους ὄντας αὐτοὺς θείους καὶ θεοειδεῖς ὠνόμαζον. Eine ganz ähnliche Erklärung Seneca's ist uns S. 68, 3 vgl. 283, 2 vorgekommen.

3) Stob. Floril. 108, 60. Dieses Bruchstück trägt mit noch einigen andern (Floril. 19, 13. 20, 60. 61. Ekl. II, 356) die Ueberschrift: Ῥούφου ἐκ τῶν Ἐπικτήτου περὶ φιλίας. Dass aber damit nichts anderes bezeichnet werden soll, als ein dem Epiktet (d. h. einem verlorenen Abschnitt von Arrian's Dissertationen) entnommener Bericht über eine Aeusserung des Musonius (vgl. Schweighäuser zu Epiktet III, 195), lässt sich um so weniger bezweifeln, da gerade bei Epiktet Musonius immer nur Rufus genannt wird, während doch schon die Vergleichung von Diss. III, 23, 29 mit Gell. N. A. V, 1 sicherstellt, dass er gemeint ist.

4) Denn diese sind die Götter, welchen (bei Stob. Floril. 17, 43. S. 286) die Ausdünstung der Erde und der Gewässer als Nahrung genügt.

glaubt er, den Stoikern und Heraklit folgend, nähre sich auch die Seele von der Ausdünstung des Blutes, je leichter und reiner daher die Nahrung sei, um so trockener und reiner bleibe die Seele [1]. Solche Bestimmungen ohnedem, welche mit der Ethik in näherem Zusammenhang stehen, wie die über die Güte und die sittliche Vollkommenheit Gottes, und über die natürliche Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit [2], über die göttliche Allwissenheit [3], über das göttliche Gesetz, dessen Ausfluss die sittliche Pflicht ist [4], über die Tugend als eine Nachahmung der Gottheit [5], müssten wir bei ihm voraussetzen, wenn uns auch keine bestimmten Aeusserungen darüber vorlägen. Auch der Volksreligion zollt er die Anerkennung, welche den stoischen Grundsätzen entsprach, ohne dass er sich doch, wie es scheint, mit ihrer spekulativen Rechtfertigung und Ausdeutung beschäftigt hätte [6]. Aber um

1) Stob. a. a. O.; über die entsprechenden stoischen Lehren s. m. S. 174, 5. 181, 2. Eine ganz unerhebliche Bemerkung ist die, dass die Gottheit der Denkkraft den bestverwahrten Ort im Leibe angewiesen habe (Floril. 79, 51. S. 94), mag nun damit die Brust oder der Kopf (hierüber vgl. S. 182, 1) gemeint sein.

2) Floril. 117, 8. S. 88: der Mensch allein auf der Erde ist ein μίμημα θεοῦ (ebenso 17, 43. S. 286); wie es in Gott nichts höheres giebt, als die Tugend (Mus. zählt ausdrücklich die vier Grundtugenden auf), wie sie allein ihn zu dem vollkommenen, über alle Schwächen erhabenen, wohlthätigen und menschenfreundlichen Wesen macht, als das wir uns Gott denken, so ist auch für den Menschen nur das tugendhafte Verhalten naturgemäss.

3) Stob. Floril. Exc. Jo. Dam. II, 13, 125. Bd. IV, 218 Mein. Musonius schliesst hier aus der Allwissenheit der Götter, dass sie keiner Beweisführung bedürfen, und er macht davon die S. 656, 5 zu besprechende Anwendung; auch für die ethische Ermahnung liess sich ja aber der Gedanke an die Allwissenheit der Götter sehr eindringlich verwenden.

4) A. a. O. 79, 51. S. 94.

5) Vgl. Anm. 2 und Plut. De aere alieno 7, 1. S. 830, wo ein Kapitalist zu Musonius, welcher Geld entlehnen will, sagt: ὁ Ζεὺς ὁ σωτὴρ, ὃν σὺ μιμῇ καὶ ζηλοῖς, οὐ δανείζεται, und dieser lächelnd erwiedert: οὐδὲ δανείζει.

6) Es ist aber in dieser Beziehung aus unsern Bruchstücken nur wenig anzuführen. Die Gottheit wird Zeus, das göttliche Gesetz Gesetz des Zeus genannt (Floril. 79, 51. S. 94), die Gestirne als Götter behandelt (s. o. 653, 4); und wie Chrysippus die Ehelosigkeit als Beleidigung des Zeus Gamelios getadelt hatte (s. o. 272, 3), so macht Muson. gegen das Aussetzen der Kinder u. A. geltend, dass es ein Frevel an den πατρῷοι θεοὶ und dem Ζεὺς ὁμόγνιος sei (Floril. 75, 15), und für die Ehe, dass Hera, Eros und Aphrodite sie unter

wissenschaftliche Untersuchung als solche, um ein Erkennen, das seinen Zweck in sich selbst trüge, ist es Musonius nicht zu thun. Man sieht diess schon daraus, dass in den vielen Aussprüchen und Erörterungen, welche uns von ihm überliefert sind [1]), die theoretischen Lehren seiner Schule immer nur beiläufig und flüchtig berührt werden. Er hat sich aber auch selbst darüber mit aller Bestimmtheit ausgesprochen. Die Menschen sind in sittlicher Beziehung als Kranke zu betrachten; um geheilt zu werden, bedürfen sie einer fortwährenden ärztlichen Behandlung [2]). Diesem Bedürfniss soll nun die Philosophie entgegenkommen. Die Philosophie ist der einzige Weg zur Tugend [3]), und es ist aus diesem Grunde für Jedermann, selbst für das weibliche Geschlecht, Beschäftigung mit derselben nothwendig [4]); ebenso ist aber auch umgekehrt die Tugend der einzige Zweck und Inhalt der Philosophie: Philosophiren heisst, die Grundsätze eines pflichtmässigen Verhaltens kennen lernen und ausüben [5]). Ein Philosoph und ein

ihrem Schutz haben; wobei die Bemerkung: θεοὶ γὰρ ἐπιτροπεύουσιν αὐτὸν, καθὸ νομίζονται παρ' ἀνθρώποις, μεγάλοι, auch wenn man ihr durch die Conjectur νομίζεται ihr Auffallendes nimmt, doch immerhin auf den Unterschied der volksthümlichen und der philosophischen Göttervorstellung hindeutet. In ähnlicher Weise macht Mus. Floril. 85, 20, Schl. gegen die Ueppigkeit geltend, dass sie an der Erfüllung, wie der übrigen, so auch der gottesdienstlichen Pflichten, hindere.

1) Es sind deren, alle zusammengenommen, über fünfzig, und darunter viele ziemlich umfangreiche; bei VENHUIZEN PEERLKAMP füllen sie 135 Seiten.

2) PLUT. coh. ira 2, S. 453: καὶ μὴν ὧν γε μεμνήμεθα Μουσωνίου καλῶν ἕν ἐστιν, ὦ Σύλλα, τὸ δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σώζεσθαι μέλλοντας. GELL. N. A. V, 1, 2 s. u. 657, 1. Dieser Gesichtspunkt, unter welchen zuerst die Cyniker die Philosophie gestellt hatten (s. Bd. II, a, 238, 4), tritt überhaupt seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in bezeichnender Weise hervor; Beispiele sind uns schon S. 524, 1. 644, 3 vorgekommen, und werden uns noch weiter, bei Stoikern, Platonikern und Neupythagoreern, vorkommen.

3) STOB. Floril. 48, 67, wo u. A.: δίκαιος δὲ πῶς ἂν εἴη τις μὴ ἐπιστάμενος δικαιοσύνην ὁποῖόν τί ἐστι; dieses aber sei ohne Philosophie unmöglich. Ebenso in Betreff der σωφροσύνη und der übrigen Tugenden. Daher: πῶς καὶ τίνα τρόπον δύναιτο ἄν τις βασιλεῦσαι ἢ βιῶναι καλῶς, εἰ μὴ φιλοσοφήσειεν;

4) Floril. Jo. Damasc. II, 13, 123. 126 (IV, 212 ff. 220 ff. Mein.).

5) A. a. O. II, 13, 123, Schl. S. 216: φιλοσοφία καλοκἀγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις καὶ οὐδὲν ἕτερον. (Ebenso Floril. 48, 67.) Ebd. II, 13, 126. S. 221: ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστι. Floril. 67, 20, Schl.:

rechtschaffener Mann ist daher gleichbedeutend [1], Tugend und Philosophie sind nur verschiedene Bezeichnungen für die gleiche Sache. Wenn aber Sokrates und Plato diesen Satz so verstanden hatten, dass die Tugend nur die Frucht eines gründlichen Wissens sein sollte, so schliesst Musonius umgekehrt mit den Cynikern, die wahre Weisheit lasse sich ohne viel Wissen durch sittliche Anstrengung erreichen. Die Philosophie bedarf weniger Lehren, sie kann die Theoreme entbehren, auf welche sich die Sophisten so viel einbilden; das Nothwendige lässt sich wohl auch bei der Schaufel und beim Pflug lernen [2]. Die Tugend ist weit mehr Sache der Uebung, als des Unterrichts, denn die lasterhaften Gewohnheiten der Menschen lassen sich nur durch die entgegengesetzte Gewöhnung überwinden [3]. Die Anlage zur Tugend, der Keim derselben ist allen Menschen von Natur eingepflanzt [4]; hat man einen gutgearteten und unverdorbenen Schüler vor sich, so bedarf es keiner langen Beweisführung, um ihm die richtigen sittlichen Grundsätze, die richtige Schätzung der Güter und Uebel beizubringen; wenige überzeugende Beweise sind vielmehr besser, als viele, die Hauptsache ist aber, dass das Verhalten des Lehrers mit seinen Grundsätzen übereinstimme, und dass ebenso der Schüler seiner Ueberzeugung gemäss lebe [5]. Auf dieses praktische Ziel soll daher nach Musonius aller Unterricht hinstreben: der Lehrer der Philosophie, sagte er, solle nicht Beifall bewirken, sondern Besserung; er solle seinen Zuhörern die sittliche Arznei

οὐ γὰρ δὴ φιλοσοφεῖν ἕτερόν τι φαίνεται ὂν ἢ τὸ ἃ πρέπει καὶ ἃ προςήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν ἔργῳ δὲ πράττειν.

1) Floril. 79, 51: τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐστι. Aehnlich 48, 67: der gute Fürst sei nothwendig Philosoph und der Philosoph eigne sich nothwendig zum Fürsten. Vgl. S. 655, 3.

2) A. a. O. 56, 18. S. 338 f. Muson. führt hier aus, dass der Beruf des Landmanns für den Philosophen vorzugsweise passe.

3) A. a. O. 29, 78, womit der Bericht des Lucius (s. o. S. 614) in den Exc. e Jo. Damasc. I, 7, 46 (Bd. IV, 162 f. Mein.) ganz übereinstimmt.

4) Πάντες φύσει πεφύκαμεν οὕτως ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς φυσικὴν εἶναι ὑποβολὴν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ πρὸς καλοκἀγαθίαν καὶ σπέρμα ἀρετῆς ἑκάστῳ ἡμῶν ἐνεῖναι, wie diess b. Stob. Ekl. II, 426 f. daraus bewiesen wird, dass die Gesetze von Allen ein sittliches Verhalten fordern, und Alle auf die Ehre eines solchen Anspruch machen. Vgl. hiezu S. 207, 1.

5) Stob. Floril. Exc. e Jo. Dam. II, 13, 125 (IV, 217 ff. M.).

geben, deren sie bedürfen; wenn er diess in der rechten Art thue, so werden sie nicht Zeit haben, seinen Vortrag zu bewundern, sondern sie werden ganz mit sich selbst und ihrem Gewissen beschäftigt, von Gefühlen der Schaam, der Reue, der Erhebung erfüllt sein [1]. In diesem Sinn suchte er selbst auf seine Schüler zu wirken: er sprach ihnen so eindringlich an's Herz, dass jeder Einzelne sich persönlich getroffen fühlte [2], er erschwerte ihnen den Eintritt in seine Schule, um die kräftiger angelegten Naturen von den schwächeren und weichlicheren zu scheiden [3], er suchte durch den Gedanken an das Schwere, was ihnen das Leben bringen werde, ihre Willenskraft zu stählen [4]; und wir werden gerne glauben, dass der Einfluss eines solchen Unterrichts auf den Charakter derer, die ihn genossen, ein sehr bedeutender und nachhaltiger gewesen ist. Aber wir werden nicht erwarten, dass ein Philosoph, welcher die wissenschaftlichen Aufgaben gegen die praktische Einwirkung so entschieden zurückstellte, sich durch neue Gedanken, oder auch nur durch die tiefere Begründung und die folgerichtige Durchführung einer schon bestehenden Lehre auszeichnen werde. Wenn wir daher auch in den meisten von den Bruchstücken des Musonius die Reinheit der Gesinnung und die Richtigkeit des sittlichen Urtheils anerkennen müssen, so können wir doch ihren wissenschaftlichen Werth nicht hoch anschlagen. Das Meiste darin ist nur eine Anwendung der bekannten stoischen Grundsätze, welche mitunter so tief in's Einzelne geht, dass der Philosoph, nach dem Vorgang des Chrysippus, selbst Vorschriften über den Haar- und Bartwuchs nicht zu gering findet [5]; in einzelnen Punkten werden diese Grundsätze

1) Bei Gell. N. A. V, 1. Epikt. Diss. III, 23, 29.

2) Epikt. a. a. O. τοιγαροῦν οὕτως ἔλεγεν, ὥσθ' ἕκαστον ἡμῶν καθήμενον οἴεσθαι ὅτι τίς ποτε αὐτὸν διαβέβληκεν· οὕτως ἥπτετο τῶν γινομένων, οὕτω πρὸ ὀφθαλμῶν ἐτίθει τὰ ἑκάστου κακά.

3) Ebd. III, 6, 10.

4) Ebd. I, 9, 29: οὕτω καὶ Ῥοῦφος πειράζων με εἰώθει λέγειν· συμβήσεταί σοι τοῦτο καὶ τοῦτο ὑπὸ τοῦ δεσπότου. κἀμοῦ πρὸς αὐτὸν ἀποκριναμένου, ὅτι ἀνθρώπινα· τί οὖν, ἔφη, ἐκεῖνον παρακαλῶ (dich besser zu behandeln), παρὰ σοῦ αὐτὰ λαβεῖν δυνάμενος;

5) Floril. 6, 62, wo Mus., wie früher Chrysippus (s. o. 256, 1), gegen das Haar- und Bartscheeren eifert.

überspannt, Musonius geht über die Grenzen des Stoicismus hinaus, und nähert sich theils der cynischen Einfachheit, theils auch der neupythagoreischen Ascese; in anderen Fällen sehen wir ihn aber auch aus denselben so reine und zugleich so humane Vorschriften ableiten, wie sie selbst in der stoischen Schule nicht allgemein waren. Als sein leitender Gedanke erscheint die innere Freiheit des Menschen. Diese ist aber an zwei Bedingungen geknüpft: die richtige Behandlung dessen, was in unserer Gewalt ist, und die Ergebung in das, was nicht in unserer Gewalt ist. In unserer Gewalt ist die Verwendung unserer Vorstellungen, und darauf beruht alle Tugend und Glückseligkeit. Alles Uebrige ist nicht in unserer Gewalt, dieses sollen wir daher dem Weltlauf anheimgeben, und was er auch bringe, uns willig gefallen lassen [1]). Von diesem Standpunkt aus beurtheilt Musonius den Werth der Dinge; er erklärt mit seiner Schule die Tugend für das einzige Gut, die Schlechtigkeit für das einzige Uebel, alles Andere dagegen, Reichthum und Armuth, Lust und Schmerz, Leben und Tod für gleichgültig [2]); er verlangt, dass wir uns gegen die Leiden des Lebens nicht durch äussere Mittel, sondern durch Erhebung über das Aeussere und Gleichgültigkeit gegen das Aeussere schützen [3]); dass wir z. B. die Verbannung für kein Uebel ansehen, sondern uns in der ganzen Welt heimisch fühlen [4]), dass wir den

1) Stob. Ekl. II, 356: τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἔθετο ὁ θεὸς τὰ δ' οὔ. ἐφ' ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον καὶ σπουδαιότατον, ᾧ δὴ καὶ αὐτὸς εὐδαίμων ἐστὶ, τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν. τοῦτο γὰρ ὀρθῶς γιγνόμενον ἐλευθερία ἐστὶν εὔροια εὐθυμία εὐστάθεια, τοῦτο δὲ καὶ δίκη ἐστὶ καὶ νόμος καὶ σωφροσύνη καὶ ξύμπασα ἀρετή. τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐποιήσατο. οὐκοῦν καὶ ἡμᾶς συμψήφους χρὴ τῷ θεῷ γενέσθαι καὶ ταύτῃ διελόντας τὰ πράγματα τῶν μὲν ἐφ' ἡμῖν πάντα τρόπον ἀντιποιεῖσθαι, τὰ δὲ μὴ ἐφ' ἡμῖν ἐπιτρέψαι τῷ κόσμῳ, καὶ εἴτε τῶν παίδων δέοιτο εἴτε τῆς πατρίδος εἴτε τοῦ σώματος εἴτε ὁτουοῦν, ἀσμένους παραχωρεῖν. Vgl. Floril. 7, 23 (μὴ δυσχέραινε ταῖς περιστάσεσιν); ebd. 108, 60, wo aus dem Gedanken an die Nothwendigkeit des Weltlaufs und des Wechsels aller Dinge die Nutzanwendung gezogen wird, die Bedingung eines harmonischen Lebens sei das ἑκόντα δέχεσθαι τἀναγκαῖα.

2) Floril. 29, 78. S. 15 vgl. Gell. N. A. XVI, 1.

3) S. o. 657, 4.

4) M. vgl. die ausführliche Erörterung Stob. Floril. 40, 9, welche schliesslich in den Satz ausläuft: da die Verbannung dem Menschen keine der vier Tugenden raube, so raube sie ihm überhaupt kein wirkliches Gut; den Guten könne sie mithin nicht beschädigen, den Schlechten beschädige nicht sie, sondern seine Schlechtigkeit.

Tod nicht suchen und ihm nicht ausweichen [1]). Um aber diese Stärke der Gesinnung zu erreichen, bedarf der Mensch nicht allein der anhaltendsten sittlichen Uebung und der unausgesetzten Aufmerksamkeit auf sich selbst [2]), sondern auch der leiblichen Abhärtung [3]). Musonius ermahnt uns daher, körperliche Anstrengungen, Entbehrungen und Beschwerden jeder Art ertragen zu lernen [4]), er will uns in Nahrung, Kleidung und häuslicher Einrichtung so viel als möglich auf den Naturzustand zurückführen [5]), ja er geht so weit, dass er mit Sextius und den Neupythagoreern von allem Fleischgenuss abräth, weil dieser für den Menschen nicht naturgemäss sei, und weil er auch, wie er meint, trübe Dünste erzeuge, welche die Seele verdunkeln und die Denkkraft schwächen [6]). Auf der andern Seite kann er es aber doch nicht gut heissen, wenn manche Stoiker die Unabhängigkeit des Weisen so weit treiben, dass sie selbst von der Ehe abmahnten; vielmehr ist er ein warmer Lobredner einer so naturgemässen und in sittlicher Beziehung so wohlthätigen Gemeinschaft, und giebt für sie sehr reine und gesunde Vorschriften [7]). Noch entschiedener widersetzt er sich den unsittlichen Abwegen, welche die älteren Stoiker nicht unbedingt ausgeschlossen hatten, indem er alle Un-

1) Vgl. S. 285, 4. Damit stimmt es überein, wenn Mus. bei Epiktet Diss. I, 1, 26 f. den Thrasea tadelt, dass er lieber zu sterben, als verbannt zu sein wünschte, da man weder das Schwerere statt des Leichteren wählen dürfe, noch das Leichtere statt des Schwereren, sondern die Pflicht habe, ἀρκεῖσθαι τῷ δεομένῳ. Ebenso passt es aber auch für ihn, wenn er, wie Tacit. Ann. XIV, 59 mit einem *ferunt* angiebt, den Rubellius Plautus abhielt, sich durch einen Aufstand der ihm von Nero drohenden Ermordung zu entziehen.

2) Vgl. Stob. Floril. 29, 78 und das Wort b. Gell. N. A. XVIII, 2, 1: *remittere animum quasi amittere est.*

3) Denn der Leib, sagt er bei Stob. a. a. O., müsse zum brauchbaren Werkzeug des Geistes gemacht werden, und mit ihm werde auch die Seele gekräftigt.

4) Stob. a. a. O.

5) Stob. Floril. 1, 84. 18, 38. 85, 20. 94, 23.

6) Ebd. 17, 43, s. o. 654, 1.

7) Ebd. 67, 20. 69, 23. 70, 14. Er selbst war verheirathet: nach Plin. ep. III, 11 (wo doch wohl, wie bemerkt, unser Musonius gemeint ist) war Artemidorus (s. o. S. 613) sein Schwiegersohn, und in dem Programm Anthol. lat. I, 79 (Bd. I, 57 Burm.) nennt sich Festus Avienus: *Musonî soboles, lare cretus Volsiniensi.*

zucht, in und ausser der Ehe [1]), und ebenso die im Alterthum so verbreitete, selbst von Plato und Aristoteles gebilligte Sitte der Abtreibung und Aussetzung von Kindern [2]), bekämpft. Die milde Gesinnung, welche ihn hierin leitet, spricht sich auch in dem Satz aus, dass es des Menschen unwürdig sei, sich für Beleidigungen zu rächen; theils weil solche Verfehlungen in der Regel aus Unwissenheit entspringen, theils weil der Weise nicht wirklich verletzt werden könne, und nicht das Erleiden, sondern das Begehen des Unrechts für ein Uebel und eine Schande zu halten sei [3]). Wenn er jedoch mit diesem Grundsatz auch die gerichtliche Klage wegen Verletzungen ausschliessen will, so erkennt man auch hierin die Einseitigkeit eines Standpunkts, für welchen die Erhebung über das Aeussere in Gleichgültigkeit gegen dasselbe und Verkennung seines Zusammenhangs mit dem Innern umschlägt.

An Musonius schliesst sich sein berühmter Schüler Epiktet an, ein Phrygier, der unter Nero und seinen Nachfolgern in Rom lebte, unter Domitian nach Nikopolis gieng, und unter Trajan's Regierung gestorben zu sein scheint [4]). In den Reden dieses Philo-

1) Ebd. 6, 61.

2) A. a. O. 75, 15. 84, 21.

3) A. a. O. 19, 16. 40, 9, Schl. 20, 61.

4) Epiktet's Vaterstadt war Hierapolis in Phrygien (Suid. Ἐπίκτ.). Er selbst war ein Sklave des Epaphroditus, des Freigelassenen Nero's (Suid. Epikt. Diss. I, 19, 19 ff. vgl. I, 1, 20. I, 26, 11. Gell. N. A. II, 18, 10. Macrob. Sat. I, 11, 45. Simpl. in Epict. Enchirid. c. 9, S. 102 Heins.), schwächlichen Körpers und lahm (Simpl. a. a. O. vgl. Epikt. Enchir. 9. Celsus b. Orig. c. Cels. VII, 7. Suid. u. A.; nach Simpl. war er von Jugend auf lahm, nach Suid. wurde er es durch Krankheit, nach Celsus durch Misshandlung von Seiten seines Herrn, der ihn freilich, auch nach dem S. 657, 4 Angeführten, hart behandelt haben mag), und lebte in tiefer Armuth (Simpl. a. a. O. und zu c. 33, 7. S. 272. Macrob. a. a. O.). Noch als Sklave hörte er Musonius (Epikt. Diss. I, 7, 32. 9, 29. III, 6, 10. 23, 29). In der Folge muss er frei geworden sein. Unter Domitian musste mit den übrigen Philosophen (s. o. 607, 2, Schl.) auch Epiktet Rom verlassen (Gell. N. A. XV, 11, 5. Lucian. Peregr. 18); er begab sich nach Nikopolis in Epirus (Gell. a. a. O. Suid.), wo ihn Arrian hörte (Epikt. Diss. II, 6, 20. I, praef.). Nach Suid. und Themist. or. V, 63 hätte er bis unter Mark Aurel's Regierung gelebt; diess ist aber chronologisch unmöglich. Selbst Spartian's Angabe (Hadr. 16), dass Hadrian *in summa familiaritate* mit ihm verkehrt habe, ist verdächtig, da Hadrian's Regierungsantritt (117 n. Chr.) von der Zeit, in welcher Epiktet den Musonius in Rom gehört

sophen, welche sein Bewunderer Arrianus [1]) aufgezeichnet hat [2]), wird die Aufgabe der Philosophie gleichfalls durchaus auf ihre sittliche Wirkung beschränkt. Philosophiren heisst nach Epiktet:

haben kann, um mehr als 50 Jahre entfernt ist; doch kann es immerhin sein, dass seine letzten Lebensjahre noch auf Hadrian herabreichen. Er selbst erwähnt Diss. IV, 5, 17 vgl. III, 13, 9 Trajan's. Von dem Ansehen, in dem Epiktet bei Zeitgenossen und Späteren stand, zeugt u. A. Gellius, welcher ihn II, 18, 10 *philosophus nobilis*, XVII, 19, 4 *maximus philosophorum* nennt, und M. Aurel. (πρ. ἑαυτ. I, 7), der seinem Lehrer Rusticus noch im Alter dafür dankt, dass er ihn mit Epiktet's Denkwürdigkeiten bekannt gemacht habe. Weiter vgl. m. Lucian. adv. Ind. 13 (welcher von einem Bewunderer Epiktet's erzählt, der seinen irdenen Leuchter um 3000 Drachmen erstand). Simpl. in Enchir. Praef. S. 6 f. und viele Andere.

1) Flavius Arrianus (den Namen Flavius bezeugt Dio Cass. LXIX, 15) war in dem bithynischen Nikomedien geboren und aufgewachsen, wo er auch Priester der Demeter und Kore war (Arrian. b. Phot. Cod. 93). Unter Trajan treffen wir ihn bei Epiktet in Nikopolis (vor. u. folg. Anm., vgl. Lucian. Alex. 2 u. A.); unter Hadrian, um 133 n. Chr., hält er als Präfekt von Kappadocien die feindseligen Albaner im Zaum (Dio Cass. a. a. O.). In der Folge stieg er bis zum Consulat auf (Phot. cod. 58. Suid.); ἀνὴρ Ῥωμαίων ἐν τοῖς πρώτοις nennt ihn auch Lucian. Alex. 2. Schon hieraus sieht man, dass er, obwohl einer nikomedischen Familie angehörig (Phot. cod. 58), das römische Bürgerrecht besass, mag nun er selbst oder einer seiner Vorfahren (etwa von einem der flavischen Kaiser) dasselbe erhalten haben. Auch athenischer Bürger war er, und wurde nach dem Manne, dem er als Schriftsteller und Feldherr nacheiferte, Ξενοφῶν oder νέος Ξεν. genannt (Arrian. De venat. 1, 4. 5, 6. Phot. a. a. O. Suid.). Nach Phot. a. a. O. und Suid. hätte er bis unter Mark Aurel gelebt. Ueber seine Schriften vgl. Fabric. Biblioth. V, 91 ff. Harl. Müller Fragm. Hist. gr. III, 586. Der Arrian, dessen Meteorologie öfters angeführt wird, ist nicht der Stoiker; vgl. Ideler Arist. Meteor. I, 138.

2) Es sind diess die Διατριβαὶ und das Ἐγχειρίδιον. Die ersteren schrieb Arrian, wie er im Vorwort bemerkt, nach Epiktet's Vorträgen, zunächst zu eigenem Gebrauch, möglichst wortgetreu nieder und veröffentlichte sie erst, als ohne sein Zuthun Abschriften davon genommen worden waren. Das „Handbuch" stellte er später, zum Theil aus den Dissertationen, zusammen (Simpl. in Epict. Man. praef. Anf. nach einem Brief Arrian's an Massalenus). Auch über das Leben und das Ende Epiktet's hatte er geschrieben (Simpl. a. a. O.). Die letztere Schrift ist wohl mit den 12 Büchern Ὁμιλίαι Ἐπικτήτου, welche Phot. Cod. 58 nennt, identisch, von den 8 Büchern der Διατριβαὶ, die derselbe angiebt, haben wir noch vier und aus den übrigen zahlreiche Bruchstücke, meist bei Stobäus. Ich führe Arrian's Schriften über Epiktet einfach unter Epiktet's Namen an. Dass er selbst Vieles geschrieben habe (Suid.), ist offenbar falsch.

lernen, was zu begehren oder zu meiden ist [1]). Der Anfang der Philosophie ist das Bewusstsein der eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit: wer gut werden soll, der muss erst überzeugt sein, dass er schlecht sei [2]). Der Philosoph ist ein Arzt, zu dem nicht die Gesunden kommen, sondern die Kranken [3]); er soll seine Schüler nicht blos belehren, sondern er soll ihnen helfen, er soll sie heilen; was nützt es da, seine Gelehrsamkeit vor ihnen zu zeigen, Lehrsätze, und wenn sie noch so wahr sind, zu entwickeln, durch Proben des Scharfsinns sie zum Beifall fortzureissen? Das Wichtigste und Nothwendigste ist vielmehr, dass er ihnen in's Gewissen rede, dass er sie zum Gefühl ihres Elends und ihrer Unwissenheit bringe, dass er den ernsten Entschluss zur Besserung in ihnen hervorrufe, dass er sie nicht in ihren Meinungen, sondern in ihrem Verhalten, zu Philosophen mache [4]), dass er mit Einem

1) Diss. III, 14, 10: καὶ σχεδὸν τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτ' ἔστι, ζητεῖν πῶς ἐνδέχεται ἀπαραποδίστως ὀρέξει χρῆσθαι καὶ ἐκκλίσει.

2) Diss. II, 11, 1: ἀρχὴ φιλοσοφίας παρά γε τοῖς ὡς δεῖ καὶ κατὰ τὴν θύραν [nicht: θήραν] ἁπτομένοις αὐτῆς συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα. Fr. 3 (Stob. Floril. 1, 48): εἰ βούλει ἀγαθὸς εἶναι, πίστευσον ὅτι κακὸς εἶ. Vgl. Seneca, oben S. 644, 3.

3) Diss. III, 23, 30: ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελθεῖν, ἀλλ' ἀλγήσαντας. ἔρχεσθε γὰρ οὐχ ὑγιεῖς u. s. w. Vgl. Fr. 17 (Stob. Flor. IV, 94) und Musonius, oben S. 655, 2. 657, 1.

4) Diss. III, 23, 31 fährt Epikt. fort: Ihr kommt nicht als Gesunde, ἀλλ' ὁ μὲν ὦμον ἐκβεβληκὼς, ὁ δ' ἀπόστημα ἔχων, ὁ δὲ σύριγγα ἔχων, ὁ δὲ κεφαλαλγῶν. εἶτ' ἐγὼ καθίσας ὑμῖν λέγω νοημάτια καὶ ἐπιφωνημάτια, ἵν' ὑμεῖς ἐπαινέσαντές με ἐξέλθητε, ὁ μὲν τὸν ὦμον ἐκφέρων οἷον εἰςήνεγκεν, ὁ δὲ τὴν κεφαλὴν ὡςαύτως ἔχουσαν; u. s. w. Und desshalb sollen die jungen Leute weite Reisen machen, Eltern und Angehörige verlassen, ihr Vermögen aufwenden, um deinen schönen Redensarten Beifall zuzurufen? (Ebenso III, 21, 8.) τοῦτο Σωκράτης ἐποίει; τοῦτο Ζήνων; τοῦτο Κλεάνθης; Aehnlich, um andere Aeusserungen zu übergehen, II, 19. Epiktet lässt sich hier fragen, was er vom κυριεύων (s. Bd. II, a. 192, 4) halte? und er antwortet, er habe sich noch keine Ansicht darüber gebildet, aber er wisse, dass sehr viel darüber geschrieben sei. Ob er Antipater's Schrift darüber gelesen habe? Nein, und er wolle sie auch nicht lesen; was denn der Leser davon habe? Φλυαρότερος ἔσται καὶ ἀκαιρότερος, ἢ νῦν ἐστι. Solche Dinge seien gerade so viel werth, als die Gelehrsamkeit der Grammatiker über Helena und die Insel der Kalypso. Aber auch mit den ethischen Lehren verhalte es sich in der Regel nicht anders. Man erzähle einander die Grundsätze eines Chrysippus und Kleanthes, wie man sich eine Geschichte aus Hellanikus erzähle; wenn man aber einen dieser Philosophenschüler

Wort jenen tiefen sittlichen Eindruck auf sie hervorbringe, den Epiktet selbst von Musonius erfahren hatte, und den ebenso seine Schüler von ihm erfuhren [1]).

Auf diesem Standpunkt konnte natürlich auch Epiktet dem theoretischen Wissen als solchem nur einen sehr untergeordneten Werth beilegen; und es musste diess vor Allem von dem Theile der Philosophie gelten, welcher mit der Ethik anerkanntermaassen in dem entferntesten Zusammenhang stand, von der Logik. Die Hauptsache in der Philosophie ist die Anwendung ihrer Lehren; dieser zunächst steht der Beweis derselben; erst in dritter Reihe kommt die Lehre vom Beweis, die wissenschaftliche Methodik, denn diese ist nur um der Beweise, und die Beweise sind nur um der Anwendung willen nöthig [2]). So nützlich und unentbehrlich da-

während eines Schiffbruchs oder eines Verhörs vor dem Kaiser daran erinnern wollte, dass Tod und Verbannung kein Uebel seien, würde er es für eine empörende Verhöhnung halten. Was denn aber eine solche Philosophie nütze? Die That müsse zeigen, zu welcher Schule Einer gehöre. Aber da erweisen sich die meisten, welche sich Stoiker nennen, vielmehr als Epikureer, oder höchstens als Peripatetiker der schlaffsten Art. Στωϊκὸν δὲ δείξατέ μοι, εἴ τινα ἔχετε δείξατέ μοι τινὰ νοσοῦντα καὶ εὐτυχοῦντα, κινδυνεύοντα καὶ εὐτυχοῦντα u. s. w. ψυχὴν δειξάτω τις ὑμῶν ἀνθρώπου θέλοντος ὁμογνωμονῆσαι τῷ θεῷ ... μὴ ὀργισθῆναι, μὴ φθονῆσαι ... θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι ... δείξατε. ἀλλ' οὐκ ἔχετε. τί οὖν αὐτοῖς ἐμπαίζετε; u. s. w. καὶ νῦν ἐγὼ μὲν παιδευτής εἰμι ὑμέτερος· ὑμεῖς δὲ παρ' ἐμοὶ παιδεύεσθε. Meine Absicht ist, ἀποτελέσαι ὑμᾶς ἀκωλύτους, ἀναναγκάστους, ἀπαραποδίστους, ἐλευθέρους, εὐροοῦντας, εὐδαιμονοῦντας, εἰς τὸν θεὸν ἀφορῶντας ἐν παντὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ. Eure Absicht ist, diess zu lernen. διὰ τί οὖν οὐκ ἀνύεται; εἴπατέ μοι τὴν αἰτίαν. Es kann nur an euch oder an mir liegen, oder auch an beiden. τί οὖν; θέλετε ἀρξώμεθά ποτε τοιαύτην ἐπιβολὴν κομίζειν ἐνταῦθα· τὰ μέχρι νῦν ἀφῶμεν· ἀρξώμεθα μόνον, πιστεύσατέ μοι καὶ ὄψεσθε. Ein weiteres Beispiel von der Art, wie Epiktet seine Schüler ermahnte, giebt Diss. I, 9, 10—21.

1) Ueber Musonius vgl. S. 657; über Epiktet Arrian. Diss. Praef. 5 f: ἐπεὶ καὶ λέγων αὐτὸς οὐδενὸς ἄλλου δῆλος ἦν ἐφιέμενος, ὅτι μὴ κινῆσαι τὰς γνώμας τῶν ἀκουόντων πρὸς τὰ βέλτιστα. Sollten seine Reden in Arrian's Aufzeichnung diess nicht leisten: ἀλλ' ἐκεῖνο ἴστωσαν οἱ ἐντυγχάνοντες, ὅτι, αὐτὸς ὁπότε ἔλεγεν αὐτοὺς, ἀνάγκη ἦν τοῦτο πάσχειν τὸν ἀκροώμενον αὐτοῦ, ὅπερ ἐκεῖνος αὐτὸν παθεῖν ἠβούλετο.

2) Man. c. 52. Anderswo (Diss. III, 2. II, 17, 15 f. 29 f. s. o. 190, 1) unterscheidet Epiktet drei Aufgaben der Philosophie: das Erste und Nothwendigste ist, dass sie uns von Affekten frei macht, das Zweite, dass sie uns unsere Pflichten kennen lehrt, das Dritte, dass sie unsere Ueberzeugungen

her die Logik auch sein mag, um uns vor Täuschungen zu bewahren, und so nothwendig immerhin Genauigkeit und Gründlichkeit auch in ihr ist [1]), so wenig ist sie doch Selbstzweck: nicht darauf kommt es an, dass wir den Chrysippus zu erklären und dialektische Schwierigkeiten zu lösen wissen, sondern darauf, dass wir den Willen der Natur kennen und befolgen, dass wir in unserem Thun und Lassen das Richtige treffen [2]): der alleinige unbedingte Zweck ist die Tugend, ein Werkzeug in ihrem Dienste die Dialektik [3]); die Kunst der Rede ohnedem nur ein untergeordnetes Hülfsmittel, welches mit der Philosophie als solcher gar nichts zu schaffen hat [4]). Diesen Grundsätzen gemäss scheint sich auch Epiktet mit dialektischen Fragen nicht viel beschäftigt zu haben; wenigstens enthalten die schriftlichen Denkmale seiner Lehre keine einzige logische oder dialektische Erörterung. Selbst die Zurückweisung der Skepsis macht ihm geringen Kummer: er erklärt es für die grösste Verstocktheit, augenscheinliche Dinge zu läugnen; er meint, er habe nicht Zeit, sich mit solchen Einwendungen herumzuschlagen, er für seine Person habe noch nie einen Besen ergriffen, wenn er ein Brod nehmen wollte; er findet, dass es die Skeptiker ebenso machen, dass sie gleichfalls den Bissen in den Mund stecken, und nicht in die Augen [5]); er hält ihnen höchstens den alten Einwurf entgegen, dass sie die Möglichkeit des Wissens nicht läugnen können, ohne seine Unmöglichkeit zu behaupten [6]). Von der eigentlichen Bedeutung der Skepsis und von der Nothwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Widerlegung hat er keine Ahnung. Ebensowenig ist es ihm um naturwissenschaftliche Forschung zu thun, vielmehr stimmt er ausdrücklich dem Satze des Sokrates bei, dass die Untersuchung über die letzten Bestand-

durch unumstössliche Beweise befestigt; und er dringt darauf, dass man sich mit diesem letzten Punkt nicht eher befasse, als bis man mit den zwei ersten im Reinen sei.

1) Diss. I, 7. c. 17. II, 25.

2) Diss. I, 4, 5 ff. II, 17, 27 ff. III, 2. c. 21, 1 ff. II, 19 (s. vor. Anm.) c. 18, 17 f. Man. 46.

3) Diss. I, 7, 1. Man. 52.

4) Diss. I, 8, 4 ff. II, 23.

5) I, 5. 27, 15 ff. II, 20, 28.

6) II, 20, 1 ff.

theile und Gründe der Dinge unser Vermögen übersteige, und keinenfalls einen praktischen Werth hätte [1]. Setzt er daher auch im Allgemeinen die stoische Weltansicht voraus, so hat er doch nicht allein keine eigenen Untersuchungen in diesem Gebiete angestellt, sondern auch in der Lehre seiner Schule sind es nur wenige Punkte, nur die allgemeinen Grundlagen der stoischen Weltanschauung, und insbesondere die theologischen Bestimmungen, die seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Er ist erfüllt von dem Gedanken an die Gottheit, die unsere Reden und Gesinnungen kennt, von der alles Gute herkommt, in deren Dienst der Philosoph steht, ohne deren Auftrag er nicht an sein Werk gehen, die er unablässig vor Augen haben soll [2]. Er beweist das Walten der Vorsehung aus der Einheit, der Ordnung und dem Zusammenhang des Weltganzen [3]; er rühmt die väterliche Fürsorge Gottes für die Menschen, die sittliche Vollkommenheit, die ihn zum Vorbild für uns macht [4]. Er erkennt in der Welt das Werk der Gottheit, welche Alles auf's Beste eingerichtet, das Ganze fehlerlos und vollkommen, alle seine Theile dem Bedürfniss des Ganzen entsprechend gebildet, welche alle Menschen zur Glückseligkeit bestimmt, und mit den Bedingungen derselben ausgerüstet hat [5]; er feiert im Geist seiner Schule die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung, die uns auf jedem Schritte, wie er sagt, so augenscheinlich entgegentritt, dass unser ganzes Leben ein unablässiger Lobgesang auf die Gottheit sein sollte [6], und er verschmäht es nicht,

1) Fr. 75 (Stob. Flor. 80, 14): τί μοι μέλει, φησὶ, πότερον ἐξ ἀτόμων, ἢ ἐξ ὁμοιομερῶν, ἢ ἐκ πυρὸς καὶ γῆς συνέστηκε τὰ ὄντα; οὐ γὰρ ἀρκεῖ μαθεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ u. s. w. τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς χαίρειν ἐᾶν; ἅτινα τυχὸν μὲν ἀκατάληπτά ἐστιν ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ· εἰ δὲ καὶ τὰ μάλιστα θείη τις εἶναι καταληπτὰ, ἀλλ' οὖν τί ὄφελος καταληφθέντων; u. s. f. Diese Erörterung giebt sich selbst allerdings durch das φησὶ, welches auch nachher wiederholt wird, zunächst als Erläuterung der sokratischen Ansicht; aber doch lässt sich nicht verkennen, dass Epiktet selbst diesen Standpunkt sich aneignet.

2) Ich werde hierauf in der dritten Abtheilung dieses Abschnitts noch einmal zurückkommen; vorläufig vgl. m. Diss. III, 22, 2. 23. 53. 21, 18. II, 14, 11. 18, 19. 19, 29. I, 16.

3) Diss. I, 14. 16. Man. 31, 1.

4) Diss. I, 6, 40. 9, 7. II, 14, 11 ff.

5) Diss. IV, 7, 6. III, 24, 2 f.

6) Diss. I, 16.

diese Zweckmässigkeit, mit ihr, selbst in dem Kleinsten und Aeusserlichsten aufzuzeigen [1]); er lässt sich in seinem Glauben auch durch die scheinbaren Uebel und Ungerechtigkeiten in der Welt nicht stören, da er von der Stoa auch diese mit der Vollkommenheit Gottes und seiner Werke vereinigen gelernt hat [2]). Dieser Vorsehungsglaube wird aber von Epiktet ächt stoisch zunächst immer auf das Weltganze bezogen, auf das Einzelne dagegen nur wiefern es durch den Zusammenhang des Ganzen bestimmt ist: wenn er uns zur Ergebung in den Willen der Gottheit ermahnt, so fällt diess in seinem Sinne mit der Forderung, dass man sich in die Naturordnung finde, zusammen [3]); die Dinge, sagt er mit Musonius, können nicht anders geschehen, als sie geschehen, dem Wechsel, dem Gestirne und Elemente unterliegen, können wir uns nicht entziehen [4]), gegen die Weltordnung, der Alles dient und gehorcht, dürfen wir uns nicht auflehnen [5]). So erwähnt er auch ausdrücklich der Lehre, in welcher es sich am Stärksten ausspricht, dass nichts Einzelnes mehr sei, als ein verschwindendes Moment im Flusse des Ganzen, der Lehre von der Weltverbrennung [6]). Und wie sich Epiktet's religiöse Ueberzeugung nach dieser Seite an die Physik anschliesst, so schliesst sie sich andererseits, nach stoischer Sitte, an die Volksreligion an. Der stoische Pantheismus nimmt auch bei ihm den Polytheismus in sich auf: von dem göttlichen Urwesen sind die abgeleiteten Götterwesen zu unterscheiden [7]), und wenn Alles von göttlichen Kräf-

1) Vgl. Diss. I, 16, 9 ff. und oben S. 159, 1, Schl.

2) M. s. hierüber S. 161, 4. 164, 2. 671, 5.

3) Diss. I, 12, 15 f. 28 f. II, 5, 24 ff. 6, 9 ff.

4) In dem schon S. 169, 1. 653, 3 erwähnten Bruchstück, welches anfängt: ὅτι τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται· καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως γίγνεσθαι τὰ γιγνόμενα, ἢ ὡς νῦν ἔχει.

5) Fr. 136 (Stob. Flor. 108, 66): πάντα ὑπακούει τῷ κόσμῳ καὶ ὑπηρετεῖ, Erde, Meer, Gestirne, Pflanzen, Thiere, unser eigener Leib. Unser Urtheil allein darf sich ihm nicht widersetzen. καὶ γὰρ ἰσχυρός ἐστι καὶ κρείσσων, καὶ ἄμεινον ὑπὲρ ἡμῶν βεβούλευται, μετὰ τῶν ὅλων καὶ ἡμᾶς συνδιοικῶν. Auch für Epiktet fällt also, wie für seine ganze Schule, Gott mit der Welt zusammen.

6) Diss. III, 13, 4 ff., wo ähnlich, wie in der S. 131, 2 angeführten Stelle Seneca's, der Zustand des Zeus nach der Weltverbrennung geschildert wird.

7) Daher Diss. IV, 12, 11: ἐγὼ δ' ἔχω τίνι με δεῖ ἀρέσκειν, τίνι ὑποτετάχθαι, τίνι πείθεσθαι· τῷ θεῷ καὶ τοῖς μετ' ἐκεῖνον, II, 17, 25: τῷ Διῒ ... τοῖς ἄλλοις θεοῖς,

ten erfüllt ist, so ist auch Alles voll von Göttern und Dämonen [1]). Die Wohlthaten dieser Götter geniessen wir unablässig, in allem, was aus der Natur und was von anderen Menschen uns zufliesst; sie zu läugnen ist um so unverantwortlicher, je grösser der Schaden ist, den man damit bei so Vielen anrichtet [2]). Doch ist Epiktet's Verhältniss zur Volksreligion im Ganzen ein sehr freies: er berührt die Volksgötter verhältnissmässig nur selten und flüchtig, ohne sich auf die allegorische Mythendeutung seiner Schule weiter einzulassen, und redet statt dessen gewöhnlich nur im Allgemeinen von den Göttern oder der Gottheit oder auch von Zeus; er hat zwar mit Sokrates den Grundsatz, die Götter dem Herkommen gemäss nach Kräften zu verehren [3]), aber er weiss dabei recht wohl, dass der wahre Gottesdienst in Erkenntniss und Tugend besteht [4]); die Fabeln über die Unterwelt, die Anbetung verderblicher Wesen tadelt er [5]); und wenn er den Weissagungsglauben nicht antastet, so verlangt er doch, dass man die Weissagung entbehren könne, dass man ohne Furcht und Begierde, mit dem Erfolge zum voraus einverstanden, von ihr Gebrauch mache, dass man nicht erst die Wahrsager frage, wo es sich um Erfüllung einer Pflicht handelt [6]).

Vom höchsten Werth ist Epiktet der Glaube an die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes: der Mensch soll sich seiner höheren Natur bewusst werden, er soll sich als einen Sohn Gottes, als einen Theil und Ausfluss der Gottheit betrachten, um aus diesem Gedanken das Gefühl seiner Würde und seiner sittlichen Verpflichtung, die Unabhängigkeit von allem Aeussern, die brüderliche Liebe zu seinen Mitmenschen und das Bewusstsein seines

und III, 13, 4 ff. neben Zeus auch Here, Athene, Apollo, überhaupt die Götter, welche die Weltverbrennung nicht überdauern.

1) Diss. III, 13, 15: πάντα θεῶν μεστὰ καὶ δαιμόνων.

2) A. a. O. III, 13, 32 ff. (vgl. S. 290, 4), wo als Beispiel der Götter, deren Läugnung Epikt. tadelt, ausdrücklich Demeter, Kore und Pluton genannt werden; unverkennbar behält sich aber der Stoiker dabei die herkömmliche Umdeutung dieser Götter in den φυσικὸς λόγος vor.

3) Man. 31, 5.

4) Man. 31, 1 vgl. Diss. II, 18, 19; s. o. 290, 1.

5) Diss. III, 13, 15. I, 19, 6. 22, 16.

6) Diss. II, 7. Man. 32.

Weltbürgerthums zu schöpfen [1]); und in demselben Sinne verwendet Epiktet, nach der Art seiner Schule, auch die Vorstellung vom Dämon, indem er unter diesem eben nur das Göttliche im Menschen versteht [2]). Dagegen suchen wir genauere anthropologische Untersuchungen vergebens bei ihm: selbst eine Frage, wie die nach der Unsterblichkeit, wird nur flüchtig berührt, und wenn auch aus seinen Aeusserungen darüber hervorgeht, dass er, vom stoischen Dogma abweichend, auf eine persönliche Fortdauer nach dem Tode verzichtet hat, so finden sich doch auch wieder Aussprüche, die folgerichtig auf die entgegengesetzte Annahme führen würden [3]). Ebensowenig wird die Frage der Willensfreiheit

1) Diss. I, 3. c. 9. c. 12, 26 f. c. 13, 3. c. 14, 5 ff. II, 8, 11 ff. IV, 7, 7 f. vgl. S. 184, 2.

2) Diss. I, 14, 12 ff. vgl. S. 297, 3.

3) Epiktet's Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tode ist nicht ganz leicht anzugeben. Einerseits behandelt er nämlich (worauf ich auch an einem späteren Orte noch zurückkommen werde) die Seele als ein Wesen, welches dem Leibe von Hause aus fremd, sich sehnt, ihn zu verlassen, und zu seinem Ursprung zurückzukehren. So Fr. 176 (b. M. Aurel. IV, 41): ψυχάριον εἶ, βαστάζον νεκρόν, vgl. Diss. II, 19, 27: ἐν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ, ebd. I, 19, 9, namentlich aber Diss. I, 9, 10 ff. Er habe sich gedacht, sagt er hier seinen Schülern, sie würden, ἐπιγνόντες τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς συγγένειαν, καὶ ὅτι δεσμά τινα ταῦτα προςηρτήμεθα, τὸ σῶμα καὶ τὴν κτῆσιν αὐτοῦ ..., diese Last abschütteln wollen, καὶ ἀπελθεῖν πρὸς τοὺς συγγενεῖς, sie würden ihm sagen: οὐκέτι ἀνεχόμεθα μετὰ τοῦ σωματίου τούτου δεδεμένοι ... οὐκ ... συγγενεῖς τινες τοῦ θεοῦ ἐσμεν κἀκεῖθεν ἐληλύθαμεν; ἄφες ἡμᾶς ἀπελθεῖν ὅθεν ἐληλύθαμεν· ἄφες λυθῆναί ποτε τῶν δεσμῶν τούτων· er seinerseits würde sie zu ermahnen haben, dass sie den Ruf der Gottheit abwarten; wenn dieser an sie ergehe, würde er ihnen zu sagen haben, τότ' ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν. Nach diesen Aeusserungen müsste man annehmen, Epiktet lasse die Seele mit Plato und der Mehrzahl der Stoiker nach dem Tode in ein besseres Leben bei der Gottheit übergehen. Andere Stellen jedoch machen es zweifelhaft, ob er dabei an eine persönliche Fortdauer gedacht hat. Diss. III, 13, 14 sagt er: wenn die Gottheit dem Menschen seinen Lebensunterhalt nicht mehr gewähre, so habe man diess so anzusehen, als ob sie die Thüre öffnete, und ihm zuriefe, zu kommen; und auf die Frage: wohin denn? lautet die Antwort: εἰς οὐδὲν δεινόν. ἀλλ' ὅθεν ἐγένου, εἰς τὰ φίλα καὶ συγγενῆ, εἰς τὰ στοιχεῖα. ὅσον ἦν ἐν σοὶ πυρὸς, εἰς πῦρ ἄπεισιν· ὅσον ἦν γηδίου, εἰς γήδιον· ὅσον πνευματίου, εἰς πνευμάτιον· ὅσον ὑδατίου, εἰς ὑδάτιον. Was aus der Seele wird, erfahren wir nicht; da aber bei der Voraussetzung ihrer persönlichen Fortdauer diess gerade vor Allem gesagt sein müsste, so kann man nur schliessen, Epiktet lasse sie gleichfalls in die Elemente, Feuer und Luft, übergehen; als Pneuma, auch als Feuer, wird ja die Seele von den Stoikern allgemein beschrieben, und Epiktet wird

genauer erörtert; indessen hat die Annahme, dass sich Epiktet von dem Determinismus seiner Schule nicht entfernte [1]), um so mehr für sich, da er wiederholt einschärft, alle Verfehlungen seien unfreiwillig, eine blosse Folge der unrichtigen Vorstellungen, denn es sei unmöglich, nicht zu begehren, was man für ein Gut hält [2]). Wie dieser Determinismus mit den sittlichen Bedürfnissen und Ermahnungen zu vereinigen ist, wird von unserem Philosophen nirgends angedeutet.

Auch in der Ethik dürfen wir aber von Epiktet keine tiefergehenden Untersuchungen erwarten. Wer sich in der Philosophie auf das praktisch Nutzbare beschränken, die theoretische Forschung dagegen nur nebenher als Hülfsmittel für jenes betreiben will, dem fehlt es nothwendig auch für die Sittenlehre an der eigentlich wissenschaftlichen Grundlage und Behandlungsweise: es bleibt ihm daher nur übrig, sie in letzter Beziehung auf das unmittelbare Bewusstsein zu gründen. So versichert denn auch Epiktet mit seinem Lehrer Musonius, die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze seien allen Menschen angeboren, und darüber seien auch alle einverstanden, aller Streit beziehe sich blos auf ihre Anwendung in gegebenen Fällen; die Philosophie solle diese natürlichen Begriffe nur entwickeln, und uns dazu anleiten, dass wir das Einzelne richtig darunter befassen, dass wir z. B. unter den Begriff des Guts nicht die Lust oder den Reichthum stellen u. s. w. Dabei wird zwar anerkannt, dass jene angeborenen

sich hierin von seiner Schule nicht getrennt haben; die Sehkraft, nach stoischer Lehre ein Ausfluss des ἡγεμονικὸν, wird Diss. II, 23, 3 ausdrücklich als ein den Augen inwohnendes Pneuma bezeichnet. Die gleiche Ansicht ergiebt sich aus Diss. III, 24, 93: τοῦτο θάνατος, μεταβολὴ μείζων, οὐκ ἐκ τοῦ νῦν ὄντος εἰς τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν. οὐκέτι οὖν ἔσομαι; οὐκ· ἔσῃ, ἀλλ' ἄλλο τι, οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει. Hier wird wohl eine Fortdauer des Menschen behauptet, aber dieselbe ist keine persönliche, sondern nur eine Fortdauer seiner Substanz, er wird ἄλλο τι, ein anderes Individuum.

1) Es erhellt diess auch daraus, dass Epiktet den Vorzug des Menschen vor den Thieren nicht in den freien Willen setzt, sondern in das Bewusstsein (die δύναμις παρακολουθητικὴ); Diss. I, 6, 12 ff. II, 8, 4 ff.

2) I, 18, 1—7. 28, 1—10. II, 26. III, 3, 2, III, 7, 15. Mit dem Obigen streitet es nicht, wenn Epiktet auch wieder sagt (Fr. 180 bei Gell. XIX, 1; s. o. 74, 1), die Zustimmung sei Sache unsers freien Willens, denn das Gleiche behaupteten die Stoiker überhaupt trotz ihres Determinismus.

Begriffe für sich allein nicht ausreichen, dass in der Anwendung derselben die täuschende Meinung sich einmische; aber da über die allgemeinen Grundsätze selbst, wie Epiktet glaubt, kein Streit ist, so hofft er den Zwiespalt der sittlichen Vorstellungen in der einfachen sokratischen Weise, von dem allgemein Anerkannten ausgehend, durch kurze dialektische Erörterung zu lösen [2]; die schulmässigen Beweisführungen, die systematische Behandlung der Ethik erscheinen ihm zwar nicht werthlos, sofern sie immerhin unsere Ueberzeugung befestigen, aber auch nicht unentbehrlich [3].

Wollen wir etwas näher auf den Inhalt von Epiktet's Sittenlehre eingehen, so können wir als den Grundzug derselben das Bestreben bezeichnen, den Menschen durch Beschränkung auf sein sittliches Wesen frei und glücklich zu machen, woraus dann die doppelte Forderung hervorgeht, alle äusseren Erfolge mit unbedingter Ergebung zu ertragen, und allen auf das Aeussere gerichteten Begierden und Wünschen zu entsagen. Das ist nach Epiktet der Anfang und die Summe aller Weisheit, dass wir zu unterscheiden wissen, was in unserer Gewalt ist, und was nicht in unserer Gewalt ist [4], der ist ein geborener Philosoph welcher schlechthin nichts anderes begehrt, als frei zu leben, und sich vor keinem Begegniss zu fürchten [5]. In unserer Gewalt ist aber nur Eines, unser Wille, oder was dasselbe ist, nur der Gebrauch unserer Vorstellungen, alles Uebrige dagegen, wie es auch heissen möge, ist für uns ein Aeusseres, ein solches, das nicht in unserer Gewalt ist [6]. Nur jenes darf daher einen Werth für uns haben, nur in ihm dürfen wir Güter und Uebel, Glück und Unglück suchen [7], und wir können es auch, denn alles Aeussere betrifft nicht unser Selbst [8], unsern Willen dage-

1) I, 22, 1 f. 9. II, 11. c. 17, 1—13.

2) A. d. a. O., besonders II, 11, und II, 12, 5 f.

3) Vgl. S. 663, 2.

4) Man. 1, 1. 48, 1. Diss. I, 1, 21. 22, 9 f. Vgl. was S. 658, 1 aus Epiktet's Munde von Musonius angeführt ist.

5) Diss. II, 17, 29 vgl. I, 4, 18.

6) Vgl. Anm. 4 und Man. 6. Diss. I, 25, 1. 12, 34. II, 5, 4 f. III, 3, 1. 14 ff. IV, 1, 100 u. A.

7) Vor. Anm. und Man. 19. Diss. III, 22, 38 ff. II, 1, 4. I, 20, 7 u. A.

8) I, 1, 21 ff. c. 18, 17. 29, 24. II, 5, 4. Man. c. 9 u. A.

gen, unser eigentliches Wesen, kann nichts in der Welt, ja nicht die Gottheit könnte ihn zwingen [1]; nur auf dem Willen beruht aber unsere Glückseligkeit, nicht die äusseren Dinge als solche machen uns glücklich oder unglücklich, sondern allein unsere Vorstellungen von den Dingen, und nicht darauf kommt es an, wie sich unsere äussere Lage gestaltet, sondern nur darauf, wie wir unsere Vorstellungen zu beherrschen und zu gebrauchen wissen [2]. So lange wir etwas ausser uns begehren oder meiden, hängen wir vom Glück ab; haben wir dagegen erkannt, was unser ist, und was nicht, beschränken wir uns mit unseren Wünschen auf unsere eigene vernünftige Natur, richten wir unser Streben und Widerstreben [3] auf nichts, was nicht von uns selbst abhängt, dann sind wir frei und glückselig und kein Schicksal kann uns etwas anhaben: mag geschehen, was da will, so trifft es doch nie uns und das, wovon unser Wohl abhängt [4]. Und je vollständiger wir uns so in unserer Gesinnung von dem Aeusseren unabhängig gemacht haben, um so weniger werden wir uns auch der Einsicht verschliessen, dass alles, was geschieht, im Zusammenhang der Dinge nothwendig, und insofern an seinem Orte naturgemäss ist, wir werden erkennen, dass sich an jedes Begegniss eine sittliche Thätigkeit anknüpfen und auch das Unglück als Bildungsmittel verwenden lässt; wir werden uns aus diesem Grunde in unser Schicksal unbedingt ergeben, das, was die Gottheit will, für besser halten, als was wir wollen, und gerade darin uns frei fühlen, dass wir mit Allem, so wie es ist und geschieht, zufrieden sind: der Weltlauf wird unseren Wünschen entsprechen, weil wir ihn unverkürzt in unseren Willen aufgenommen haben [5].

1) I, 1, 23. 17, 27. II, 23, 19. III, 3, 10.

2) Man. 5. 16. 20. Diss. I, 1, 7 ff. II, 1, 4. c. 16, 24. III, 3, 18. 26, 34 f. u. A.

3) Hierüber s. m. S. 206, 2.

4) Man. 1. 2. 19. Diss. I, 1, 7 ff. 21 ff. c. 18, 17. 19, 7. 22, 10 ff. 25, 1 ff. II, 1, 4. 5, 4. 23, 16 ff. III, 22, 38. IV, 4, 23 u. ö. Gell. N. A. XVII, 19, 5, wo aus Epiktet angeführt ist, die schlimmsten Fehler seien die Unduldsamkeit gegen fremde Fehler und die Unenthaltsamkeit gegenüber von Dingen und Genüssen; die Kunst, glückselig und ohne Fehler zu leben, sei in den zwei Worten ἀνέχου und ἀπέχου beschlossen.

5) S. o. 282, 1. 283, 1. Man. 8. 10. 53. Diss. I, 6, 37 ff. 12, 4 ff. 24, 1. II, 5, 24 ff. 6, 10. 10, 4 f. 16, 42. III, 20. IV, 1, 99. 131. 7, 20 u. A. Mit diesem Grundsatz hängt auch zusammen, dass Epiktet den Selbstmord,

Auch die schwersten Erfahrungen werden den Weisen in dieser Stimmung nicht irre machen: nicht allein sein Vermögen, seinen Leib, seine Gesundheit und sein Leben, auch seine Freunde, seine Angehörigen, sein Vaterland wird er als etwas betrachten, das ihm nur geliehen, nicht geschenkt ist, dessen Verlust sein inneres Wesen nicht berührt [1]); und ebensowenig wird er sich durch fremde Fehler in seiner Gemüthsruhe stören lassen, er wird nicht erwarten, dass seine Angehörigen fehlerfrei seien [2]), er wird nicht verlangen, dass ihm selbst kein Unrecht widerfahre, er wird selbst den grössten Verbrecher nur für einen Unglücklichen und Verblendeten halten, dem er nicht zürnen darf [3]), denn er findet alles das, worüber die Meisten ausser sich kommen, in der Natur der Dinge gegründet. So gewinnt der Mensch hier seine Freiheit, indem er sich mit seinem Wollen und Streben schlechthin auf sich selbst zurückzieht, alle äusseren Erfolge dagegen als ein unvermeidliches Schicksal mit vollkommener Ergebung sich aneignet.

Man wird nicht läugnen können, dass diese Grundsätze im Ganzen die stoischen sind, aber man wird auch nicht übersehen, dass durch die Moral Epiktet's nicht ganz derselbe Geist hindurchgeht, wie durch die des ursprünglichen Stoicismus. Einerseits neigt sich unser Philosoph dem Cynismus zu, wenn er die theoretische Wissenschaft, wie wir gesehen haben, geringschätzt; wenn er die Gleichgültigkeit gegen das Aeussere und die Ergebung in den Weltlauf so weit treibt, dass der Unterschied des Naturgemässen und Naturwidrigen, des Wünschenswerthen und des Verwerflichen, diese Hauptunterscheidungslehre der stoischen Moral gegen die cynische, seine Bedeutung für ihn fast verliert [4]); wenn

welchen er mit seiner Schule als letzte Zuflucht offen hält, doch nur dann gestatten will, wenn ihn die Umstände unzweideutig fordern. M. s. Diss. I, 24, 20. 9, 16. II, 15, 4 ff. 6, 22. III, 24, 95 ff.

1) Man. 1, 1. c. 3. c. 11. c. 14. Diss. I, 15. 22, 10. III, 3, 5 u. A.

2) Man. 12, 1. 14 — noch weniger kann natürlich Mitleid über äusseres Unglück Anderer zugegeben werden, wenn Epiktet auch human und inconsequent genug ist, den Ausdruck des Mitgefühls dennoch zu gestatten; Man. 16.

3) Diss. I, 18. c. 28.

4) Jene Unterscheidung, bemerkt er in dieser Beziehung II, 5, 24 f., gelte nur, wiefern der Mensch für sich und abgesehen von seiner Stelle im Naturzusammenhang betrachtet werde. τί εἶ; ἄνθρωπος. εἰ μὲν ὡς ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρως, πλουτεῖν, ὑγιαίνειν· εἰ δ' ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς

er es erhaben findet, selbst diejenigen äusseren Güter, welche uns das Schicksal ohne unser Zuthun darbietet, zu verschmähen [1]; wenn er in der Erhebung über die Gemüthsbewegungen bis zur Unempfindlichkeit fortgehen will [2]; wenn er uns das Mitleid und die Theilnahme für die Unsrigen wenigstens in Betreff ihrer äusseren Lage untersagt [3]; wenn er glaubt, der vollendete Weise werde sich der Ehe und der Kinderzeugung in dem gewöhnlichen Zustand der menschlichen Gesellschaft enthalten, da sie ihn seinem höheren Beruf entziehen, ihn von anderen Menschen und ihren Bedürfnissen abhängig machen, und für einen Lehrer der Mensch-

καὶ μέρος ὅλου τινὸς, δι' ἐκεῖνο τὸ ὅλον νῦν μέν σοι νοσῆσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ κινδυνεῦσαι, νῦν δ' ἀπορηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτε ἀποθανεῖν. τί οὖν ἀγανακτεῖς; ἀδύνατον γὰρ ἐν τοιούτῳ σώματι, ἐν τούτῳ τῷ περιέχοντι, τούτοις τοῖς συζῶσι, μὴ συμπίπτειν ἄλλοις ἄλλα τοιαῦτα. σὸν οὖν ἔργον, ἐλθόντα εἰπεῖν ἃ δεῖ, διαθέσθαι ταῦτα ὡς ἐπιβάλλει. Was dem Menschen für ein Loos zufalle (war schon s. 3 vgl. c. 6, 1 gesagt), sei gleichgültig; τῷ πεσόντι δ' ἐπιμελῶς καὶ τεχνικῶς χρῆσθαι, τοῦτο ἤδη ἐμὸν ἔργον ἐστίν. Mit ähnlichen Bemerkungen war Epiktet allerdings bis zu einem gewissen Grade schon Chrysippus vorangegangen, von dem er Diss. II, 6, 9 die Worte anführt: μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ᾖ τὰ ἑξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφυεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς τῶν τοιούτων ἐκλεκτικὸν ἐποίησεν. εἰ δέ γε ᾔδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὥρμων ἂν ἐπ' αὐτό. καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὥρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι. Es konnte überhaupt in einem so streng deterministischen System, wie das stoische, dem Gegensatz des Naturwidrigen und Naturgemässen folgerichtig immer nur eine relative Geltung eingeräumt werden: vom Standpunkt des Ganzen aus erscheint hier alles, was geschieht, als naturgemäss, weil als nothwendig. Aber so wenig sich die älteren Stoiker durch ihren Determinismus vom Handeln abhalten liessen, ebensowenig liessen sie sich auch durch denselben in der Ueberzeugung von dem verschiedenen Werthverhältniss der Dinge irre machen, ohne die keine Auswahl unter denselben, und mithin auch kein Handeln möglich wäre (vgl. S. 238, 1). Wenn diese Folgerung bei Epiktet stärker hervortritt, so dass er sich der Adiaphorie Aristo's und der Cyniker annähert, so kommt darin nur der ganze Charakter seiner ethischen Lebensansicht zum Vorschein, in welcher die stoische Zurückziehung von der Aussenwelt zur Gleichgültigkeit gegen dieselbe, die Ergebung in das Schicksal zu thatlosem Dulden gesteigert, oder doch auf dem Wege dazu begriffen ist.

1) Man. 15.

2) Diss. III, 12, 10: übe dich, Beleidigungen zu ertragen; εἶθ' οὕτω προβήσῃ, ἵνα, κἂν πλήξῃ σέ τις, εἴπῃς αὐτὸς πρὸς αὑτὸν ὅτι· δόξον ἀνδριάντας περιειληφέναι.

3) S. o. 672, 2.

heit, seiner geistigen Nachkommenschaft gegenüber, keinen Werth haben [1]; wenn er uns ebenso von der Betheiligung am Staatsleben abräth, weil ihm jedes menschliche Gemeinwesen im Vergleich mit dem grossen Weltstaat zu gering ist [2]; wenn er sein philosophisches Ideal ausdrücklich unter dem Namen und in der Gestalt des Cynismus ausführt [3]. Auf der andern Seite herrscht aber bei Epiktet unstreitig eine weichere und mildere Stimmung, als in der älteren Stoa; der Philosoph stellt sich der unphilosophischen Welt nicht mit jenem stolzen Selbstvertrauen entgegen, das sie zum Kampf herausfordert, sondern die Ergebung in das Unvermeidliche ist sein erster Grundsatz; er tritt nicht als der zürnende Sittenprediger auf, welcher die Verkehrtheit der Menschen in dem schneidenden Tone der bekannten stoischen Sätze über die Thoren bestraft, sondern als der liebevolle Arzt, der ihre Uebel zwar heilen möchte, der sie aber weniger darum anklagt, als bemitleidet, der selbst dem grössten Unrecht nicht zürnt, sondern es lieber als unfreiwilligen Irrthum entschuldigt [4]; und wenn unserer Verbin-

1) III, 22, 67 ff. vgl. S. 275. Epiktet selbst war unverheirathet (Lucian. Demon. 55 vgl. Simpl. in Epict. Enchir. c. 33, 7. S. 272). III, 7, 19. I, 23, 4 f. hält er dann freilich auch wieder den Epikureern entgegen, ihre Verwerfung der Ehe und des Staatslebens untergrabe die menschliche Gesellschaft, und bei Lucian a. a. O. ermahnt er den Cyniker Demonax, eine Familie zu begründen, πρέπειν γὰρ καὶ τοῦτο φιλοσόφῳ ἀνδρὶ ἕτερον ἀνθ' αὐτοῦ καταλιπεῖν τῇ φύσει (worauf dieser ihm antwortet: „nun gut, so gieb mir eine von deinen Töchtern"). Es ist diess aber nur der gleiche Widerspruch, den wir überhaupt in der stoischen Behandlung dieser Fragen wahrnehmen konnten. Der Grundsatz des naturgemässen Lebens und das Bedürfniss der menschlichen Gesellschaft verlangt das Familienleben, die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit des Weisen verbietet es. Bei Epiktet ist aber offenbar der letztere Gesichtspunkt im Uebergewicht, und es entsteht so eine ähnliche Ansicht, wie sie um dieselbe Zeit und später in der katholischen Kirche herrschend war: die Ehe wird empfohlen, aber die Ehelosigkeit gilt für das Bessere und Höhere, und wird allen denen angerathen, die sich als Lehrer in den Dienst der Gottheit stellen.

2) Vgl. S. 275, 4.

3) III, 22. IV, 8, 30. I, 24, 6.

4) M. s. hierüber, ausser S. 662, 3, die Stellen, welche S. 669, 2 angeführt sind, z. B. I, 18, 3: τί ἔτι τοῖς πολλοῖς χαλεπαίνομεν; κλέπται, φησίν, εἰσὶ καὶ λωποδύται. τί ἐστι τὸ κλέπται καὶ λωποδύται; πεπλάνηνται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. χαλεπαίνειν οὖν δεῖ αὐτοῖς ἢ ἐλεεῖν αὐτούς; Es gebe ja kein grösseres Unglück, als über die wichtigsten Fragen im Irrthum zu sein, nicht die rechte

dung mit anderen Menschen und der daraus entspringenden Pflichten gedacht wird, so stellen sich Epiktet auch diese Verhältnisse vorzugsweise von der Seite des Gemüths, als Sache der liebreichen Gesinnung dar: wir sollen unseren Verpflichtungen gegen die Götter, gegen unsere Angehörigen, gegen unsere Mitbürger nachkommen, denn wir dürfen nicht gefühllos sein, als ob wir von Stein wären [1]); wir sollen alle Menschen, und wenn sie auch unsere Sklaven wären, als Brüder behandeln, denn sie alle stammen gleichsehr von Gott ab [2]); wir sollen selbst denen, welche uns misshandeln, die Liebe eines Vaters oder eines Bruders nicht versagen [3]). Wie diese Sinnesweise mit Epiktet's religiöser Stimmung zusammenhängt, und wie sich von hier aus auch in dem theoretischen Theile der Philosophie eine Abweichung vom älteren Stoicismus vorbereitet, wird später noch zu berühren sein.

Epiktet's grösster Verehrer war nun Marcus Aurelius Antoninus [4]), und auch in seiner Auffassung des Stoicismus und

Willensbeschaffenheit zu haben; warum man denen zürne, die dieses Unglück betroffen habe, man solle sie doch lieber bemitleiden. Und schliesslich zürne man ihnen doch nur, weil man sich von der Anhänglichkeit an die Dinge nicht losmachen könne, deren sie uns berauben; μὴ θαύμαζέ σου τὰ ἱμάτια καὶ τῷ κλέπτῃ οὐ χαλεπανεῖς· μὴ θαύμαζε τὸ κάλλος τῆς γυναικὸς καὶ τῷ μοιχῷ οὐ χαλεπανεῖς . . . μέχρι δ' ἂν ταῦτα θαυμάζῃς, σεαυτῷ χαλέπαινε μᾶλλον ἢ ἐκείνοις.

1) Diss. III, 2, 4: das Erste ist die Affektlosigkeit, das Zweite die Pflichterfüllung: οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα u. s. w.

2) I, 13, wo Epiktet dem Herrn, der gegen seine Sklaven heftig ist, zuruft: ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονε καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς; ... οὐ μεμνήσῃ τίς εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων; ... ὁρᾷς ποῦ βλέπεις; ὅτι εἰς τοὺς ταλαιπώρους τούτους νόμους τοὺς τῶν νεκρῶν; εἰς δὲ τοὺς τῶν θεῶν οὐ βλέπεις; Vgl. hiezu, was S. 279, 2 aus Seneca, 280, 4. 6 aus Epiktet angeführt ist.

3) III, 22, 54: δαίρεσθαι δεῖ αὐτὸν (der Cyniker, der wahre Weise) ὡς ὄνον καὶ δαιρόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δαίροντας, ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν. Vgl. Fr. 70 b. Stob. Floril. 20, 61, und über andere Stoiker, welche sich in dem gleichen Sinn äussern, S. 278, 4.

4) M. Annius Verus (denn so hiess er ursprünglich) wurde den 25. April 121 v. Chr. zu Rom geboren (Capitolin. Ant. Philos. 1), wo seine Familie, mit seinem Urgrossvater aus Spanien eingewandert, zu hohem Rang emporgestiegen war (a. a. O.). Seiner sorgfältigen Erziehung kam seine eigene Lernbegierde entgegen; sehr frühe zog ihn die Philosophie an, und schon im zwölften Jahre nahm er die Philosophentracht an, und unterzog sich Entbehrungen,

in seiner ganzen Denkweise steht er ihm sehr nahe. Mit jenem setzt er im Allgemeinen die stoische Lehre voraus, aber ihm selbst liegen doch nur die Bestimmungen derselben am Herzen, welche zu dem sittlichen und religiösen Leben in näherer Beziehung ste-

deren Uebermaass er nur auf Bitten seiner Mutter beschränkte (ebd. c. 2); seine Lehrer überhäufte er noch als Kaiser mit Beweisen der Dankbarkeit und Verehrung (ebd. c. 3. vgl. Ant. Pi. 10. Philostr. v. Soph. II, 9 und Dio Cass. LXXI, 1, welche über Sextus das Gleiche erzählen, wie Cap. über Apollonius; vgl. S. 614). Von Philosophen hörte er, ausser den S. 614 genannten Stoikern, die Platoniker Sextus (aus Chäronea, Enkel Plutarch's, M. Aurel I, 9. Capitol. 3. Dio und Philostr. a. d. a. O. Eutrop. VIII, 12. Suid. Μάρκ.) und Alexander (M. Aurel I, 12. Philostr. v. soph. II, 5, 2 f.), doch diesen wohl erst später, und den Peripatetiker Claudius Severus (Capitol. 3); unter den früheren Philosophen machte keiner auf ihn einen tieferen Eindruck, als Epiktet, wie diess schon S. 660, 4 g. E. nach M. Aur. I, 7 bemerkt ist. Auf Hadrian's Anordnung (über dessen Vorliebe für ihn Capitol. 1. 4. Dio Cass. LXIX, 15) von Antoninus Pius adoptirt, nahm er den Namen M. Aurelius an, nachdem er vorher eine Zeit lang den seines mütterlichen Grossvaters Catilius geführt hatte; bei seiner Thronbesteigung fügte er ihm noch den Beinamen Antoninus bei (Capitol. 1. 5. 7. Dio Cass. a. a. O.). Sein späteres Leben gehört der römischen Kaisergeschichte an, welche uns auf dem Throne der Cäsaren wohl manche kräftigere Fürsten, aber keinen edleren und reineren Charakter, keinen Mann von milderer Gesinnung, strengerer Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue zeigt. Indem ich daher auf Dio Cassius (B. LXXI), Capitolinus (Ant. Philos.; Ant. Pi.; Ver. Imp.) und Vulcatius (Avid. Cass.), und auf die bekannten Bearbeitungen dieses Theils der römischen Geschichte verweise, will ich hier das seltene Verhältniss, in dem M. Aurel als Cäsar und thatsächlicher Mitregent mit seinem gleich vortrefflichen Adoptiv- und Schwiegervater (138—161) stand, und dem er selbst I, 16. VI, 30 seiner Selbstgespräche ein so schönes Denkmal gesetzt hat, sowie seine eigene, von grossen öffentlichen Unglücksfällen (Hungersnoth und Pest in Rom 16⁵/₆), schweren Kriegen (mit den Parthern 162 ff., den Markmannen 166 ff. 178 ff.), gefährlichen Aufständen (die Bukolen in Aegypten um 170; Avidius Cassius in Syrien 175) heimgesuchte, durch die Schlaffheit seines Mitregenten Verus (gest. 172), die Sittenlosigkeit seiner Gemahlin Faustina, die Bösartigkeit und die Ausschweifungen seines Sohnes Commodus verbitterte Regierung nur kurz berühren. Den 17. März 180 starb M. Aurel, während des Feldzugs gegen die Markmannen, in Wien. Ein Denkmal seiner Sinnesweise und seiner Philosophie sind die aphoristischen Aufzeichnungen, meist aus seinen späteren Jahren, welche in den Handschriften den Titel εἰς ἑαυτὸν oder καθ' ἑαυτὸν führen, aber auch unter anderen Bezeichnungen angeführt werden (Bach S. 6 f.). Neuere Monographieen über ihn von N. Bach De M. Aur. Antonino, Lpz. 1826. Dörgens, s. o. 616, 5.

hen. Zum Dialektiker und Physiker fühlt er sich nicht berufen [1]), und wenn er auch den Werth dieser Wissenschaften im Allgemeinen einräumt [2]), ist er doch der Meinung, seine eigentliche Bestimmung könne man ohne vieles Wissen erreichen [3]), nicht darauf komme es an, dass man Alles über und unter der Erde ergrüble, sondern dass man mit dem Dämon im Innern verkehre und ihm in Lauterkeit diene [4]); je grösser die Schwierigkeiten seien, welche sich der Erforschung des Wirklichen entgegenstellen, um so mehr solle man sich an das halten, was in dem Wechsel der Dinge und der Ansichten uns allein Beruhigung verschaffen könne, an die Ueberzeugung, dass uns nichts widerfährt, was nicht der Natur des Weltganzen gemäss wäre, und dass Niemand uns zwingen kann, gegen unser Gewissen zu handeln [5]). Nur diese praktischen Ueberzeugungen sind es daher, um die es ihm bei seiner Beschäftigung mit der Philosophie zu thun ist. Die Philosophie soll uns im Fluss der Erscheinung einen festen Halt, gegen die Eitelkeit alles Endlichen einen Schutz gewähren. Was ist das menschliche Leben? fragt er: ein Traum und ein Dunst, ein

1) VII, 67: καὶ μὴ, ὅτι ἀπήλπικας διαλεκτικὸς καὶ φυσικὸς ἔσεσθαι, διὰ τοῦτο ἀπογνῷς, καὶ ἐλεύθερος καὶ αἰδήμων καὶ κοινωνικὸς καὶ εὐπειθὴς θεῷ.

2) So sagt er VIII, 13, der stoischen Dreitheilung der Philosophie entsprechend: διηνεκῶς καὶ ἐπὶ πάσης, εἰ οἷόν τε, φαντασίας φυσιολογεῖν, παθολογεῖν, διαλεκτικεύεσθαι.

3) S. vorl. Anm.; vgl. I, 17, wo er es unter den Wohlthaten der Götter aufführt, dass er in der Rede- und Dichtkunst und ähnlichen Studien, die ihn andernfalls vielleicht festgehalten haben würden, keine grösseren Fortschritte gemacht habe, und dass er (ebd. g. E.), als er sich der Philosophie zuwandte, es vermied, ἀποκαθίσαι ἐπὶ τοὺς συγγραφεῖς, ἢ συλλογισμοὺς ἀναλύειν, ἢ περὶ τὰ μετεωρολογικὰ καταγίνεσθαι.

4) II, 13 vgl. II, 2. 3: ἄφες τὰ βιβλία … τὴν δὲ τῶν βιβλίων δόξαν ῥίψον.

5) V, 10: τὰ μὲν πράγματα ἐν τοιαύτῃ τρόπον τινὰ ἐγκαλύψει ἐστὶν, ὥστε φιλοσόφοις οὐκ ὀλίγοις, οὐδὲ τοῖς τυχοῦσιν, ἔδοξε παντάπασιν ἀκατάληπτα εἶναι. πλὴν αὐτοῖς γε τοῖς Στωϊκοῖς δυςκατάληπτα δοκεῖ· καὶ πᾶσα ἡ ἡμετέρα συγκατάθεσις μεταπτωτή· ποῦ γὰρ ὁ ἀμετάπτωτος; Gehen wir weiter zu den äusseren Dingen fort, so sind sie alle vergänglich und werthlos; fassen wir die Menschen in's Auge, so sind auch die Besten kaum zu ertragen. ἐν τοιούτῳ οὖν ζόφῳ καὶ ῥύπῳ καὶ τοσαύτῃ ῥύσει … τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἐκτιμηθῆναι, ἢ τὸ ὅλως σπουδασθῆναι δυνάμενον, οὐδ' ἐπινοῶ. Es bleibt nur übrig, seine natürliche Auflösung in Ruhe abzuwarten, bis dahin aber τούτοις μόνοις προςαναπαύεσθαι· ἑνὶ μὲν τῷ, ὅτι οὐδὲν συμβήσεταί μοι, ὃ οὐχὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν ἐστίν· ἑτέρῳ δὲ, ὅτι ἔξεστί μοι μηδὲν πράσσειν παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα. οὐδεὶς γὰρ ὁ ἀναγκάσων τοῦτον παραβῆναι.

Streit und eine Wanderschaft in der Fremde. Nur Eines vermag uns durch dasselbe zu geleiten, die Philosophie. Diese aber besteht darin, dass wir den Dämon in unserem Innern rein und lauter bewahren, erhaben über Lust und Schmerz, unabhängig von fremdem Thun und Lassen; dass wir alles, was uns begegnet, als göttliche Schickung annehmen, und das natürliche Ende unseres Daseins heiteren Muthes erwarten [1]. Die Aufgabe der Philosophie liegt also in der Bildung des Charakters und der Beruhigung des Gemüths; nur nach ihrem Verhältniss zu dieser Aufgabe ist der Werth aller wissenschaftlichen Untersuchungen und Lehrsätze zu beurtheilen.

Für diesen Zweck sind nun unserem Philosophen aus dem theoretischen Theile des stoischen Systems hauptsächlich drei Punkte von Wichtigkeit. Einmal die Lehre von dem Fluss aller Dinge, von der Hinfälligkeit alles Daseins, von dem Kreislauf des Werdens und Vergehens, in dem nichts Einzelnes Bestand hat [2], aber Alles im Lauf der Zeiten wiederkehrt [3]; von der unablässigen Umwandlung, welcher selbst die Elemente unterliegen [4], von dem Wechsel, der auch das Weltganze seiner dereinstigen Auflösung entgegenführt [5]. An diese Lehren knüpft sich ihm die Betrachtung, was für ein unbedeutender Theil des Ganzen, was für eine verschwindende Erscheinung im Strome des Weltlebens jeder Einzelne ist [6], wie verkehrt es ist, sein Herz an das Vergängliche zu hängen, es als ein Gut zu begehren oder als ein

1) II, 17: τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή· ἡ δὲ οὐσία ῥέουσα u. s. w. συνελόντι δὲ εἰπεῖν, πάντα, τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμὸς, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος· ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία· ἡ ὑστεροφημία δὲ λήθη. τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἓν καὶ μόνον, φιλοσοφία. τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ u. s. w. ἔτι δὲ τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα δεχόμενον, ὡς ἐκεῖθέν ποθεν ἐρχόμενα, ὅθεν αὐτὸς ἦλθεν· ἐπὶ πᾶσι δὲ τὸν θάνατον ἵλεῳ τῇ γνώμῃ περιμένοντα, ὡς οὐδὲν ἄλλο, ἢ λύσιν τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῷον συγκρίνεται. Aehnliche Aeusserungen über die Eitelkeit und Flüchtigkeit des Lebens und die Werthlosigkeit alles Aeussern II, 12. 15. IV, 3, Schl. (ὁ κόσμος ἀλλοίωσις· ὁ βίος ὑπόληψις). IV, 48. V, 33. VI, 36 u. ö.

2) IV, 36. 43. V, 13. 23. VIII, 6. IX, 19. 28 u. ö.

3) II, 14. VIII, 6.

4) II, 17, Schl. IV, 46.

5) V, 13. 32.

6) V, 24. IX, 32.

Uebel zu fürchten [1]), wie wenig wir uns beschweren dürfen, wenn auch wir keine Ausnahme von dem Gesetz machen, das für alle Theile der Welt gilt und gelten muss, auch wir unserer Auflösung entgegengehen [2]). Je lebhafter aber das Bewusstsein von der Wandelbarkeit alles Endlichen in ihm ist, um so grössere Bedeutung hat für ihn andererseits die Ueberzeugung, dass dieser Wechsel von einem höheren Gesetze beherrscht werde und den Zwecken der höchsten Vernunft diene; und so schliessen sich hier jene Sätze über die Gottheit und die Vorsehung, über die Einheit und Vollkommenheit der Welt an, auf die Mark Aurel so oft zurückkommt. Der Glaube an Götter ist dem Menschen so unentbehrlich, dass es sich nicht verlohnte in einer Welt ohne Götter zu leben [3]); und ebensowenig können wir daran zweifeln, dass ihre Vorsehung Alles umfasst, Alles auf's Vollkommenste und Wohlthätigste eingerichtet hat [4]), mag sich nun diese Fürsorge auf den Einzelnen unmittelbar als solchen, oder mag sie sich nur durch Vermittlung des Naturzusammenhangs auf ihn beziehen [5]). Derselbe göttliche Geist geht durch Alles hindurch: wie der Stoff der Welt Einer ist,

1) IV, 42. V, 23. VI, 15. IX, 28.

2) II, 17, Schl. VIII, 18. X, 7. 31. XII, 21.

3) II, 11. Fragt man aber, woher wir vom Dasein der Götter wissen, die wir doch nicht sehen, so antwortet M. A. (XII, 28): wir glauben an sie, weil wir die Wirkung ihrer Macht erfahren; was aber das Nichtsehen betreffe, so sei diess theils nicht richtig, denn sie (d. h. ein Theil von ihnen, die Gestirne) seien auch sichtbar, theils glauben wir ja an unsere Seele gleichfalls ohne sie zu sehen; vgl. Xenoph. Mem. IV, 3, 14.

4) II, 3: τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά. XII, 5: πάντα καλῶς καὶ φιλανθρώπως διατάξαντες οἱ θεοί. II, 4. 11. VI, 44 u. A.

5) Zwischen diesen beiden Annahmen will uns M. Aurel die Wahl lassen, wogegen er die dritte, dass die Götter sich um nichts bekümmern, als eine frevelhafte und alle Religion vernichtende beseitigt, wiewohl er auch für diesen Fall daran festhält, dass selbst dann der Mensch immer noch selbst für sich und sein wahres Wohl sorgen könnte; VI, 44 s. o. 150, 3. Ebenso IX, 28: ἤτοι ἐφ' ἕκαστον ὁρμᾷ ἡ τοῦ ὅλου διάνοια, dann gieb dich damit zufrieden; ἢ ἅπαξ ὥρμησε, τὰ δὲ λοιπὰ κατ' ἐπακολούθησιν ... τὸ δὲ ὅλον, εἴτε θεὸς, εὖ ἔχει πάντα· εἴτε τὸ εἰκῆ, μὴ καὶ σὺ εἰκῆ. Daher III, 11: διὸ δεῖ ἐφ' ἑκάστου λέγειν, τοῦτο μὲν παρὰ θεοῦ ἥκει· τοῦτο δὲ κατὰ τὴν σύλληξιν καὶ τὴν συμμηρυομένην σύγκλωσιν u. s. w. Die gleiche Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer göttlicher Ursächlichkeit, Gott und Verhängniss, begegnete uns schon S. 316, 1. 130, 3 f.

so ist es auch ihre Seele [1]; es ist Eine vernünftig wirkende Kraft, welche alle Dinge durchdringt, alle Keimformen in sich trägt, und Alles in festbestimmter Abfolge hervorbringt [2]. Die Welt bildet daher ein wohlgeordnetes lebendiges Ganzes, dessen Theile durch ein inneres Band in Uebereinstimmung und Zusammenhang erhalten werden [3]; und Alles darin ist auf's Schönste und Zweckmässigste eingerichtet, das Schlechtere um des Besseren, das Vernunftlose um des Vernünftigen willen gemacht [4]. Auch das, was uns lästig und zwecklos erscheint, hat für den Haushalt des Ganzen seinen guten Zweck, auch die Uebel, welche mit der göttlichen Güte und Weisheit zu streiten scheinen, sind theils nur die unvermeidliche Rückseite des Guten, theils nur ein solches, von dem das innere Wesen und die wahre Glückseligkeit des Menschen nicht berührt wird [5]. Und nicht zufrieden, in dem gewöhnlichen Verlaufe der Dinge die Spuren der göttlichen Vorsehung zu erkennen, will Antonin, im Geist seiner Schule, auch die ausserordentlichen Offenbarungen der Gottheit in Träumen und Weissagungen [6], über die er selbst Erfahrungen gemacht zu haben glaubte [7], nicht läugnen; über das Verhältniss dieser Offenbarungen zum Naturzusammenhang [8] jedoch spricht er sich so wenig, als über das seiner Götter zu den Volksgöttern [9], näher aus, und

1) XII, 30. IX, 8. IV, 40; s. o. 184, 2. 127, m.

2) S. o. 146, 2. 3. V, 32: τὸν διὰ τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν.

3) IV, 40 s. o. 127, m. Weiteres S. 155, 2. 156, 1.

4) S. o. 157, 1. V, 16. 30 u. A.

5) Vgl. S. 160, 3. 161, 2. 162, 3. 164, 1 f. II, 11: τοῖς μὲν κατ' ἀλήθειαν κακοῖς ἵνα μὴ περιπίπτῃ ὁ ἄνθρωπος, ἐπ' αὐτῷ τὸ πᾶν ἔθεντο· τῶν δὲ λοιπῶν εἴ τι κακὸν ἦν καὶ τοῦτο ἂν προεῖδοντο, ἵνα ἐπῇ πάντῃ τὸ μὴ περιπίπτειν αὐτῷ· ὃ δὲ χείρω μὴ ποιεῖ ἄνθρωπον, πῶς ἂν τοῦτο βίον ἀνθρώπου χείρω ποιήσειεν; XII, 5 u. a. St.

6) IX, 27: auch den Schlechten muss man freundlich sein; καὶ οἱ θεοὶ δὲ παντοίως αὐτοῖς βοηθοῦσι, δι' ὀνείρων, διὰ μαντειῶν.

7) I, 17, g. E., wo der βοηθήματα δι' ὀνείρων erwähnt wird, die ihm selbst, unter Anderem gegen Blutspeien und Schwindel, zutheilgeworden seien.

8) Welches die älteren Stoiker so viel beschäftigt hatte (s. o. S. 316 f.).

9) M. Aurel redet immer nur im Allgemeinen von den θεοὶ oder dem θεὸς, für den er auch oft „Zeus" setzt; in Betreff der Volksgötter folgte er ohne Zweifel, wie Epiktet, den allgemeinen Annahmen seiner Schule, hielt aber ebendesswegen um so mehr an dem bestehenden öffentlichen Kultus fest, der für ihn als Oberhaupt des römischen Staats ohnedem eine politische Noth-

in anderen Stücken will er von dem Aberglauben seiner Zeit nichts wissen [1]. — Für die ursprünglichste Offenbarung der Gottheit gilt ihm aber der menschliche Geist selbst, als ein Theil und Ausfluss der Gottheit, der Dämon in unserem Innern, von dem allein unser Glück und unsere Unseligkeit abhängt; und diese Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen ist der dritte von den Punkten, welche als maassgebend für seine Weltanschauung hervortreten [2]; wogegen er von der stoischen Lehre über die Fortdauer nach dem Tode durch die Annahme abweicht, dass die Seelen einige Zeit nach der Trennung vom Körper in ähnlicher Weise in die Weltseele oder die Gottheit zurückkehren, wie der Leib in die Elemente [3].

Der Schwerpunkt seiner Philosophie liegt aber für Antoninus, wie bemerkt, in dem sittlichen Leben des Menschen, und hier ge-

wendigkeit war, und so begreift es sich, wenn ihm das Christenthum als Auflehnung gegen die Staatsgesetze, die Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer als ein grundloser Trotz (ψιλὴ παράταξις XI, 3) erschien, der durch Strenge zu brechen sei: unter seiner Regierung fanden bekanntlich heftige Christenverfolgungen statt.

1) I, 6 rühmt er an Diognet, ihm verdanke er τὸ ἀπιστητικὸν τοῖς ὑπὸ τῶν τερατευομένων καὶ γοήτων περὶ ἐπῳδῶν καὶ περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς καὶ τῶν τοιούτων λεγομένοις.

2) M. vgl. über diese Bestimmung, auf die er sehr oft zurückkommt, was S. 184, 2. 297, 3 angeführt ist.

3) Einige Stellen, woraus sich diese Ansicht bei M. Aurel ergiebt, sind schon S. 186 nachgewiesen. Die entscheidendste ist IV, 21: wie die Leiber, welche begraben werden, zwar noch eine Zeit lang dauern, dann aber verwesen, οὕτως αἱ εἰς τὸν αἰθέρα μεθιστάμεναι ψυχαὶ, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι, μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται, εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον χώραν ταῖς προςσυνοικιζομέναις παρέχουσι. Auf den gleichen Vorgang bezieht sich IV, 14: ἐνυπέστης [= ἐν τῷ ὅλῳ ὑπέστης] ὡς μέρος. ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν. V, 13: ἐξ αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ συνέστηκα· οὐδέτερον δὲ τούτων εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεται ὥσπερ οὐδὲ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπέστη u. s. w. Weiter vgl. XII, 5: wie es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit vertrage, dass auch die frömmsten Leute sterben, um nicht wiederzukehren (ἐπειδὰν ἅπαξ ἀποθάνωσι μηκέτι αὖθις γίνεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸ παντελὲς ἀπεσβηκέναι)? worauf nicht etwa geantwortet wird, diese Voraussetzung sei falsch, sondern vielmehr umgekehrt: τοῦτο δὲ εἴπερ καὶ οὕτως ἔχει, εὖ ἴσθι, ὅτι, εἰ ὡς [?] ἑτέρως ἔχειν ἔδει, ἐποίησαν ἄν. Ferner II, 17, Schl. V, 33. VIII, 18. IX, 32. X, 7. 31. XI, 3. XII, 1. 21. 31.

rade tritt auch seine Verwandtschaft mit Epiktet am Stärksten hervor; doch brachte es schon der Gegensatz ihrer Nationalität und ihrer Lebensstellung mit sich, dass der römische Kaiser in seiner Weltansicht einen kräftigeren Charakter zeigt, und die Pflichten des Einzelnen gegen die menschliche Gesellschaft nachdrücklicher festhält, als der phrygische Freigelassene. Im Uebrigen erscheinen auch bei ihm als die ethischen Grundbestimmungen die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, die Ergebung in den Willen der Gottheit, die innigste und schrankenloseste Menschenliebe [1]). Was kümmerst du dich um Fremdes, ruft er dem Menschen zu, ziehe dich in dich selbst zurück, nur in deinem Innern findest du Ruhe und Wohlsein; besinne dich auf dich selbst, pflege den Dämon in dir, löse dein wahres Selbst von allem dem ab, was ihm nur äusserlich anhängt; bedenke, dass nichts Aeusseres deine Seele berühren kann, dass es nur deine Vorstellungen sind, welche dich belästigen, dass nichts dir schadet, wenn du nicht meinst, es schade dir; erwäge, dass Alles wandelbar und nichtig ist, dass nur in deinem Innern eine unversiegbare Quelle des Glücks strömt, dass die leidenschaftslose Vernunft die einzige Burg ist, in welche sich der Mensch flüchten muss, wenn er unüberwindlich werden will [2]). Seine vernünftige Thätigkeit ist ja das einzige, worin ein vernunftbegabtes Wesen sein Glück und seine Güter zu suchen hat [3]); alles Andere dagegen, alles, was mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhang steht, ist we-

1) M. Aurel selbst hebt öfters diese Stücke, bald alle drei, bald zwei davon, als die Hauptsache hervor. So in den S. 677, 5. 678, 1 angeführten Stellen die Reinheit und Freiheit des inneren Lebens und die Ergebung in den Weltlauf, III, 4 neben ihnen die Erinnerung an die Verwandtschaft aller Menschen und die Pflicht der Fürsorge für alle. Das Gleiche liegt der Sache nach in der Aeusserung V, 33: das Wesentliche sei, θεοὺς μὲν σέβειν καὶ εὐφημεῖν, ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν, καὶ ἀνέχεσθαι αὐτῶν καὶ ἀπέχεσθαι (vgl. hiezu S. 671, 4)· ὅσα δὲ ἐκτὸς ὅρων τοῦ κρεαδίου καὶ τοῦ πνευματίου, ταῦτα μεμνῆσθαι μήτε σὰ ὄντα, μήτε ἐπὶ σοί. Da er aber nicht auf systematische Aufzählung ausgeht, kann man in dieser Beziehung keine durchgängige Gleichmässigkeit bei ihm erwarten.

2) II, 13. III, 4. 12. IV, 3. 7. 8. 18. V, 19. 34. VII, 28. 59. VIII, 48. XII, 3 u. ö.

3) S. o. 193, 5. 194, 1. 195, 4.

der ein Gut noch ein Uebel [1]. Wer sich auf sein inneres Wesen beschränkt, und sich von allem Aeusseren losgemacht hat, in dem ist jeder Wunsch und jede Begierde erloschen, er ist in jedem Augenblick mit der Gegenwart zufrieden, er schickt sich mit unbedingter Ergebung in den Weltlauf, er glaubt, dass nichts geschehe, als der Wille der Gottheit, dass das, was dem Ganzen frommt und in seiner Natur liegt, auch für ihn selbst das Beste sei, dass dem Menschen nichts begegnen könne, was er nicht zum Stoff für eine vernünftige Thätigkeit machen könnte [2]; er kennt aber auch andererseits für sich selbst keine höhere Aufgabe, als die, dem Gesetz des Ganzen zu folgen, den Gott in seinem Busen durch strenge Sittlichkeit zu ehren, in jedem Augenblick als Mann (und als Römer, fügt der kaiserliche Philosoph bei) seine Stelle auszufüllen [3], und dem Ende seines Lebens, ob es nun früher oder später eintrete, mit der ruhigen Heiterkeit entgegenzusehen, welche sich einfach in dem Gedanken an das Naturgemässe befriedigt [4]. Wie könnte sich aber der Mensch als Theil der Welt fühlen, und dem Weltgesetz unterordnen, ohne sich zugleich auch als Glied der Menschheit zu betrachten, und in dem Wirken für die Menschheit seine schönste Aufgabe zu finden [5], und wie könnte er dieses, wenn er nicht auch seinem engeren Vaterland alle die Aufmerksamkeit zuwendet, welche seine Stellung von ihm fordert? [6] Nicht einmal die unwürdigen Mitglieder der menschlichen Gesellschaft will Antonin von seiner Liebe ausschliessen. Er erinnert uns, dass es dem Menschen gezieme, auch die Strauchelnden zu lieben, auch der Undankbaren und feindselig Gesinnten sich anzunehmen; er heisst uns bedenken, dass alle Menschen unsere Verwandte seien, dass in allen derselbe göttliche Geist lebe; dass man nicht erwarten könne, keine Schlechtigkeit in der

1) S. S. 199, 1. 200, 3. VIII, 10. IV, 39.

2) X, 1. III, 12. II, 3. 16. IV, 23. 49. VI, 45. X, 6. VIII, 7. 35 u. ö. vgl. S. 164, 1. 2. Daher der Grundsatz (X, 40 vgl. V, 7), dass man die Gottheit um keinen äusseren Erfolg, sondern nur um die Gesinnung bitten solle, welche nichts Aeusseres weder begehrt noch fürchtet.

3) II, 5. 6. 13. 16. 17. III, 5. 16. u. A.

4) II, 12. 14. 17. III, 3. IX, 3. XI, 3 vgl. S. 679, 2.

5) Das Nähere hierüber wurde schon S. 265 f. 280 beigebracht.

6) Vgl. S. 276, 2. 3.

Welt zu finden, dass aber auch die Fehlenden doch nur unfreiwillig und nur desshalb fehlen, weil sie ihr wahres Bestes nicht erkennen; dass der, welcher Unrecht thut, nur sich selbst beschädige, unser eigenes Wesen dagegen durch keine Handlung eines Andern Schaden leiden könne; er verlangt daher, dass wir uns durch nichts im Gutesthun irre machen lassen, dass wir die Menschen entweder belehren oder ertragen, und ihre Fehler, statt darüber zu zürnen oder zu erstaunen, nur bemitleiden und verzeihen [1]. Es ist bekannt, in welchem Umfang Antonin selbst dieser Vorschrift nachzukommen gewusst hat. Aus seinem Leben wie aus seinen Worten tritt uns ein Adel der Seele, eine Reinheit der Gesinnung, eine Gewissenhaftigkeit [2], eine Pflichttreue, eine Milde, eine Frömmigkeit und Menschenliebe entgegen, die wir in jenem Jahrhundert und auf dem römischen Kaiserthron doppelt bewundern müssen. Dass sie selbst in den Zeiten des tiefsten Sittenverfalls noch einen Musonius, einen Epiktet, einen Mark Aurel bilden konnte, wird der stoischen Philosophie stets zum unvergänglichen Ruhme gereichen. Aber einen wissenschaftlichen Fortschritt hat sie durch diese Männer nicht gemacht; und wenn allerdings die Härte der stoischen Sittenlehre durch sie gemildert wurde, wenn die Gefühle des Wohlwollens und der opferwilligen Menschenliebe bei ihnen eine Stärke und Innigkeit erlangten, wie sie uns im älteren Stoicismus nicht begegnet, so kann uns doch selbst dieser Gewinn, so gross er an sich selbst ist, für den Mangel einer methodischeren und erschöpfenderen philosophischen Forschung nicht entschädigen [3].

9. Die Cyniker der Kaiserzeit.

Von diesem späteren Stoicismus unterscheidet sich nun der gleichzeitige Cynismus nur durch die Einseitigkeit und Rücksichts-

1) VII, 22: ἴδιον ἀνθρώπου τὸ φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας u. s. w. ebd. c. 26. II, 1. 16. III, 11, g. E. IV, 3. V, 25. VIII, 8. 14. 59. IX, 4. 42. XI, 18. XII, 12 u. ö.

2) Wie sie sich unter Anderem in den wiederholten Aeusserungen der Unzufriedenheit mit sich selbst (IV, 37. V, 5. X, 8), und der Aufforderung zu strenger Selbstprüfung V, 11 ausspricht.

3) Einiges Weitere, was Mark Aurel's Anthropologie und Theologie betrifft, wird im dritten Abschnitt noch besprochen werden.

losigkeit, mit der er die gleiche Richtung verfolgt hat. Der Stoicismus hatte sich ursprünglich aus dem Cynismus herausgebildet, indem der cynischen Lehre von der Unabhängigkeit des tugendhaften Willens die Grundlage einer umfassenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung gegeben, und sie selbst in Folge dessen mit den Anforderungen der Natur und des menschlichen Lebens in ein angemesseneres Verhältniss gesetzt ward. Wurde diese theoretische Begründung der Sittlichkeit vernachlässigt, so trat der Stoicismus wieder auf den Standpunkt des Cynismus zurück: der Einzelne war auch für seine sittliche Thätigkeit auf sich selbst und sein persönliches Tugendstreben beschränkt, statt die Regeln seines Verhaltens aus der Einsicht in die Natur der Dinge und des Menschen zu schöpfen, musste er sich an sein unmittelbares Bewusstsein, seinen persönlichen Takt und sittlichen Trieb halten, die Philosophie wurde aus einer Wissenschaft und einer auf Wissenschaft gegründeten Lebensrichtung zu einer blossen Charakterbestimmtheit, wenn nicht gar zu einer äusseren Form, und es war nicht zu vermeiden, dass sie in dieser einseitig subjektiven Fassung mit der allgemeinen Sitte und auch mit berechtigten sittlichen Anforderungen nicht selten in Streit gerieth. Wir konnten diese Hinneigung des Stoicismus zum Cynismus schon bei den späteren Stoikern, namentlich bei Musonius und Epiktet, bemerken, von welchen der Letztere ja auch ausdrücklich den wahren Philosophen als Cyniker beschreibt und bezeichnet. Auf demselben Wege treffen wir die Schule der Sextier, ohne dass sich doch diese, so viel uns bekannt ist, Cyniker genannt hätten. Bald nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung taucht aber auch der Name der Cyniker wieder auf, und es sammelt sich unter diesem Namen eine zahlreiche Schaar, theils von wirklichen, theils von blos angeblichen Philosophen, welche sich mit offener Geringschätzung aller rein wissenschaftlichen Thätigkeit die praktische Befreiung des Menschen von unnöthigen Bedürfnissen, eiteln Bestrebungen und störenden Gemüthsbewegungen zur einzigen Aufgabe setzen, und welche dabei noch weit mehr, als die Stoiker, in bestimmt ausgesprochenem, auch in Tracht und Lebensweise sich darstellendem Gegensatz gegen die Masse der Menschen und ihre Gewohnheiten, als berufsmässige Sittenprediger und moralische Aufseher über die Anderen auftreten. Dass sich unter diesem Aushängeschild eine

Menge unreiner Elemente versteckte, dass ein grosser, vielleicht der grössere Theil dieser antiken Bettelmönche durch Aufdringlichkeit, Unverschämtheit, Marktschreierei, durch ein pöbelhaftes und ungesittetes Betragen, durch Schmarotzen und trotz des Bettlerlebens auch durch Gewinnsucht den Namen der Philosophie in Verachtung brachte, ist nicht zu läugnen, und schon aus dem einzigen Lucian zu beweisen [1]; doch spricht eben dieser anderwärts [2] von dem ächten Cyniker mit hoher Achtung, und in seinem Demonax schildert er einen solchen in den glänzendsten Farben. Auch diese besseren Cyniker haben aber wenig wissenschaftliche Bedeutung.

Die Ersten, welche den Namen und die Lebensweise der Cyniker wieder annahmen, begegnen uns um die Mitte und vor der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts [3], und als der bedeu-

1) Z. B. *De morte Peregrini;* Piscat. 44 f. 48; Symp. 11 f. Fugit. 16. Aehnliche Klagen werden aber auch von Anderen erhoben. Schon Seneca warnt seinen Lucilius ep. 5, 1 vor der auffallenden Lebensweise derer, *qui non proficere sed conspici cupiunt*, vor dem *cultus asper*, dem *intonsum caput*, der *neglegentior barba*, dem *indictum argento odium*, dem *cubile humi positum, et quicquid aliud ambitio perversa via sequitur*, lauter Züge des neuen Cynismus, und auf denselben bezieht sich ohne Zweifel auch ep. 14, 14 (vgl. 103, 5): *non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se vitae novitate convertet.* Auch Epiktet III, 22, 50 unterscheidet scharf zwischen der inneren Freiheit und den übrigen sittlichen Eigenschaften des wahren Cynikers, und dem, was Manche an ihre Stelle setzen: πηρίδιον καὶ ξύλον καὶ γνάθοι μεγάλαι· καταφαγεῖν πᾶν ὃ ἐὰν δῷς, ἢ ἀποθησαυρίσαι, ἢ τοῖς ἀπαντῶσι λοιδορεῖν ἀκαίρως, ἢ καλὸν τὸν ὦμον δεικνύειν, und um dieselbe Zeit sagt Dio Chrysost. or. 34, S. 33 R., mit Beziehung auf seine Philosophentracht, er wisse wohl, dass man die, welche sich in derselben blicken lassen, Cyniker zu nennen und für μαινομένους τινὰς ἀνθρώπους καὶ ταλαιπώρους zu halten pflege. Aus diesen Stellen, denen ich hier nur noch Lucian Dial. mort. 1, 1. 2 und Galen dign. an. pecc. 3. Bd. V, 71 beifügen will, sieht man auch, worin die äusseren Merkmale des cynischen Lebens bestanden: in dem oft sehr zerlumpten Philosophenmantel, dem unverschnittenen Bart und Haar, dem Stab und Ranzen, und dem ganzen rauhen Bettlerleben, dessen Ideale ein Krates und Diogenes waren.

2) Im Cynicus.

3) Cicero behandelt den Cynismus noch durchaus als eine der Vergangenheit angehörige Erscheinung; doch scheint Off. I, 41, 148 *(Cynicorum vero ratio tota est ejicienda; est enim inimica verecundiae)* bereits gegen Lobredner des cynischen Lebens gerichtet zu sein. Etwas später nennt Brutus (Plut. Brut. 34) den M. Favonius, dessen S. 521 unter den Stoikern erwähnt wurde

tendste Mann dieser Schule in dem bezeichneten Zeitpunkt erscheint **Demetrius**, der Freund des Seneca und Thrasea Pätus [1].

mit Ausdrücken, welche den Cyniker bezeichnen, ἀπλοκύων und ψευδοκύων, doch kann man daraus noch nicht schliessen, dass es damals schon eine cynische Schule gab. Unter Augustus soll jener Menippus gelebt haben, der bei Lucian eine so grosse Rolle spielt (Schol. in Luc. Piscat. 26. IV, 97 Jac.), und derselbe soll auch der Lycier Menippus sein, dessen Abenteuer mit einer Lamie Philostr. Apoll. IV, 25 erzählt, indem er ihn zugleich einen Schüler des Cynikers Demetrius nennt. (Derselbe ebd. IV, 39. V, 43.) Von diesen Angaben ist aber nicht allein die zweite, auch abgesehen von der Lamie, schon desshalb offenbar falsch, weil Demetrius nicht unter Augustus gelebt hat, gesetzt auch dieser Cyniker habe einen Schüler Namens Menippus gehabt; sondern auch die erste, allgemein (auch Bd. II, a, 206, 2) angenommene, ist gewiss unrichtig. Der Menippus, welchem Lucian im Ikaromenippus und einem grossen Theil der Todtengespräche die Hauptrolle übertragen hat, ist unverkennbar der durch seine Satyren bekannte Cyniker des dritten Jahrhunderts v. Chr. (der auch schon eine Νέκυια geschrieben hatte; Diog. VI, 101), wie er denn auch von Lucian (bis Accus. 33) Μένιππός τις τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸς genannt und seines Selbstmords (Dial. mort. 10, 11) erwähnt wird. Der angebliche Zeitgenosse des Augustus scheint nur aus einer willkührlichen Combination dieses Menippus mit dem des Philostratus, welcher dann überdiess viel zu früh gesetzt wurde, entstanden zu sein. Die ersten geschichtlich nachweisbaren Cyniker sind die folg. Anm. zu nennenden.

1) Dieser Zeitgenosse Seneca's, welcher seiner oft erwähnt, war nach Sen. Benef. VII, 11 schon unter Caligula in Rom; der letztere bot ihm ein Geschenk von 200000 Sestertien an, welches er aber ausschlug. Ebendaselbst treffen wir ihn unter Nero (Sen. Benef. VII, 1, 3. 8, 2. ep. 67, 14. 91, 19); aus dieser Zeit stammen die Aeusserungen Seneca's über seine Armuth und seine Lebensweise v. be. 18, 3 *(hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos, quod, cum sibi interdixerit habere, interdixit et poscere)*, ep. 20, 9 *(ego certe aliter audio, quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus, quam in stramentis, incubantem)*, ep. 62, 3 (er lebe, *non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit)*, das Wort bei Epiktet Diss. I, 25, 22 und die Anekdote bei Lucian. Saltator. 63. Bei dem Tode des Thrasea Pätus (67 n. Chr.) war er als vertrauter Freund desselben zugegen (Tac. Ann. XVI, 34 f.); um so mehr war es ihm übelzunehmen, dass er nach Vespasian's Regierungsantritt die Vertheidigung des Egnatius Celer übernahm (Tac. Hist. IV, 40 vgl. Ann. XVI, 32). Wegen seiner beleidigenden Aeusserungen über Vespasian wurde er (71 n. Chr.) auf eine Insel verwiesen, seine fortgesetzten Schmähungen jedoch nicht weiter geahndet (Dio Cass. LXVI, 13. Sueton. Vesp. 13). Bei Lucian. adv. Ind. 19 erscheint er in Korinth; bei Philostr. Apoll. IV, 25. V, 19 begegnen wir ihm unter Nero in Korinth und Athen, später wird er von Apollonius von Tyana dem Titus empfohlen (VI, 31), und ist noch unter Domitian in der Gesellschaft dieses Wunderthäters (VII, 42.

So sehr aber dieser Philosoph auch von Seneca bewundert wird [1], und so vortheilhaft ohne Zweifel seine Bedürfnisslosigkeit von der Ueppigkeit der damaligen römischen Welt abstach, so wird doch sein philosophisches Verdienst nicht hoch anzuschlagen sein. Was wenigstens von ihm überliefert ist, zeigt keine bemerkenswerthen Gedanken, und dass nicht mehr überliefert ist, lässt vermuthen, es seien auch keine von ihm bekannt gewesen. Er ermahnt seine Schüler, sich nicht um vieles Wissen zu bemühen, sondern wenige Lebensregeln für den praktischen Gebrauch einzuüben [2], er wendet sich mit nachdrucksvoller Beredsamkeit an ihr sittliches Bewusstsein [3]; er äussert mit cynischer Derbheit seine wegwerfende Meinung über Andere [4]; er stellt sich despotischer Drohung mit

VIII, 10 ff.); indessen ist darauf nicht zu gehen. Als Cyniker wird er von den meisten, die seiner erwähnen, bezeichnet. Von Schriften, die er hinterlassen hätte, ist nichts bekannt. — Zeitgenossen des Demetrius waren nach Eunap. v. soph. prooem. S. 6, ausser Menippus, auch Musonius und Karneades. Von diesen drei Namen verdankt er aber die zwei ersten ohne Zweifel nur Philostratus (s. vor. Anm. und S. 652, 2), von dem wir nicht wissen, wie viel dem, was er über sie sagt, Geschichtliches zu Grunde liegt; wie es sich mit dem dritten verhält, lässt sich um so weniger beurtheilen, da desselben sonst nirgends Erwähnung geschieht. Dass es aber zur Zeit des Demetrius auch noch andere Cyniker in Rom gab, erhellt schon aus der oben angeführten Stelle aus Sen. v. be. 18, 3. Einen derselben, Namens Isidorus, der von Nero wegen eines beissenden Wortes aus Italien verbannt wurde, nennt Sueton. Nero 39.

1) Benef. VII, 1, 3 nennt er ihn *vir meo judicio magnus etiamsi maximis compararetur;* ebd. 8, 2 sagt er von ihm: *quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet, nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse, virum exactae, licet neget ipse, sapientiae* u. s. w. Vgl. ep. 62. Nach Philostr. Apoll. IV, 25 hatte auch Favorinus seiner lobend erwähnt. In einem weniger glänzenden Licht erscheint er in dem, was so eben aus Tacitus, Dio Cassius und Sueton angeführt wurde.

2) Sen. Benef. VII, 1, 3 f. Das Weitere jedoch, von §. 5 an, ist ebenso, wie c. 9. 10, Seneca's eigene Ausführung.

3) A. a. O. 8, 2: er war *eloquentiae ejus, quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout inpetus tulit, res suas prosequentis.*

4) Vgl. Lucian. adv. Indoct. 19, wo er einem schlechten Vorleser das Buch aus der Hand nimmt und zerreisst; ferner was vorhin über seine Aeusserungen gegen Vespasian angeführt ist, und Sen. ep. 91, 19, der von ihm anführt: *eodem loco sibi esse voces imperitorum, quo ventre redditos crepitus. „quid enim, inquit, mea refert, sursum isti an deorsum sonent?“* Wenn Sen.

Todesverachtung entgegen [1]; er will äussere Unfälle als sittliches Bildungsmittel willkommen heissen, und sich unter allen, auch den schmerzlichsten Erfahrungen, willig und freudig in den Willen der Gottheit ergeben [2]. Darin ist nichts, was nicht auch ein Stoiker sagen konnte, und auch die Geringschätzung des gelehrten Wissens theilt Demetrius wenigstens mit dem Stoicismus seiner Zeit; das Eigenthümliche seines Cynismus liegt daher nur in der Schroffheit, mit der er seine Grundsätze im Leben ausprägte.

Von den Cynikern der nächstfolgenden Zeit [3] wissen wir

freilich dieser Ausdrucksweise das Prädikat: *eleganter* ertheilt, so ist diess Geschmackssache.

1) Bei Epikt. Diss. I, 25, 22 sagt er Nero: ἀπειλεῖς μοι θάνατον, σοὶ δ' ἡ φύσις.

2) Sen. Provid. 3, 3. 5, 5. ep. 67, 14.

3) An die S. 687, 1 genannten Cyniker schliessen sich, so weit unsere unvollständige Kenntniss dieser Schule reicht, die folgenden an. Zunächst unter Vespasian Diogenes und Heras, von denen wegen ihrer Schmähungen gegen die kaiserliche Familie jener ausgepeitscht, dieser enthauptet wurde (Dio Cass. LXVI, 15), und wahrscheinlich auch der mit Demetrius verbannte Hostilius (ebd. c. 13). Unter Domitian oder Trajan werden wir, falls er (wie es denn doch scheint) eine geschichtliche Person ist, den Didymus mit dem Beinamen Planetiades zu setzen haben, welchem Plut. De def. orac. (c. 7. S. 413) einen Ausfall gegen die Orakel in den Mund legt; unter Hadrian neben Oenomaus (s. u.) auch jenen Demetrius, von dem Lucian. Tox. 27 ff. erzählt, dass er nach Alexandria gekommen sei, um sich unter der Leitung eines gewissen Rhodius (oder eines Rhodiers) der cynischen Philosophie zu widmen, dass er seinen schuldlos verhafteten Freund Antiphilus mit der äussersten Aufopferung im Kerker gepflegt, am Ende sich selbst, um sein Loos zu theilen, angeklagt, und als ihre Unschuld an den Tag kam, die bedeutende Entschädigung, die er erhielt, seinem Freund überlassen habe, selbst aber zu den Brahmanen nach Indien gegangen sei. Geschichtlich scheint nämlich auch dieser Vorfall in der Hauptsache zu sein (vgl. c. 12), und wenn bei der Abfassung der Schrift, deren Zeitpunkt uns freilich nicht näher bekannt ist, Antiphilus noch in Aegypten lebte (c. 34), so mag seine und Demetrius' Jugend in die angegebene Zeit fallen. Auch Agathobulus in Aegypten (Lucian. Demon. 3. Peregrin. 17), vielleicht auch Timokrates von Heraklea (Ders. Demon. 3. Alex. 57. De saltat. 69), werden den Cynikern dieser Zeit beizuzählen sein. Unter Antoninus Pius und seinen Vorgängern lebte Demonax (s. u.), gleichzeitig Peregrinus mit dem Beinamen Proteus, dessen Gauklerleben und Selbstverbrennung Lucian (Peregr. Prot. vgl. Fugit. 1. 2. Demon. 21. adv. Ind. 14) schwerlich erdichtet, wenn auch ohne Zweifel ausgeschmückt, hat. Auch sein ebenso unwürdiger Bewunderer Theagenes

einiges Nähere über Oenomaus von Gadara, der unter Hadrian's Regierung gelebt haben soll [1]). Julian wirft diesem Manne vor, er zerstöre in seinen Schriften die Ehrfurcht vor den Göttern, er verachte die menschliche Vernunft, und trete alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füssen [2]), seine Tragödien seien über alle Beschreibung schändlich und ungereimt [3]); und mag nun auch an diesem Urtheil der Abscheu des frommen Kaisers vor dem Verächter der Volksreligion keinen geringen Antheil haben, so müssen wir doch immerhin vermuthen, dass sich Oenomaus in auffallender Weise von der herrschenden Sitte und Denkweise entfernte. In den ausführlichen Bruchstücken aus seiner Schrift

(Luc. Peregr. 3 ff.), und die Philosophen gleichen Schlags Honoratus (Ders. Demon. 19, wo von ihm erzählt wird, dass er in ein Bärenfell gekleidet gewesen sei, und dass ihn Demonax desshalb 'Αρκεσίλαος genannt habe) und Herophilus (Icaromen. 16) scheinen geschichtliche, Krato dagegen (Ders. De Saltat. 1 ff.) eine erdichtete Person zu sein. Der Zeit der Antonine gehört Pankratius, der in Athen und Korinth lebte (Philostr. v. Soph. I, 23, 1), und Crescens, der Ankläger des Märtyrers Justin (Justin. Apol. II, 3. Tatian. adv. gent. 19. Eus. h. eccl. IV, 16 u. A.) an. Nach derselben ist in unserer Kenntniss cynischer Philosophen eine Lücke von zweihundert Jahren, aber die Fortdauer der Schule lässt sich nicht bezweifeln. — Wann jener Asklepiades, welcher nach Tertull. ad nat. II, 14 mit einer Kuh weite Länder durchzog, der von Athen. IV, 162, b mit einer τέχνη ἐρωτικὴ angeführte Sphodrias, und die bei Phot. cod. 167. S. 114, b, 23 unter den Quellen des Stobäus genannten Cyniker Hegesianax, Polyzelus, Xanthippus, Theomnestus gelebt haben, wissen wir nicht.

1) In diese Zeit versetzt ihn Syncellus S. 349, B; die Angabe des Suidas Οἰνόμ., dass er um Weniges älter gewesen sei, als Porphyr, ist vielleicht daraus erschlossen, dass Eusebius (dessen bestimmtere Angabe aber ohne Zweifel Syncellus vor sich hatte) praep. ev. V, 19 ff. ihn unmittelbar vor Porphyr bespricht, und ihn c. 18, 3 τὶς τῶν νέων nennt.

2) Orat. VII, S. 209, B Spanh. vgl. VI, 199, A.

3) A. a. O. S. 210, D. Wenn Suidas Διογένης ἢ Οἰνόμ. einen Tragödienschreiber Oenomaus nennt, der auch Diogenes geheissen, und nach dem Sturz der dreissig Tyrannen in Athen gelebt habe, so scheint dieser Angabe eine verworrene Erinnerung an unsere Stelle zu Grunde zu liegen, da in dieser erst von Tragödien, welche dem Diogenes, oder auch seinem Schüler Philistus (Philiskus) zugeschrieben wurden (vgl. Bd. II, a, 204, 2), dann von denen des Oenomaus gesprochen wird.

gegen die „Gaukler“ [1], die uns Eusebius aufbewahrt hat [2], treffen wir eine ebenso heftige als freimüthige Polemik gegen die heidnischen Orakel, im Sinn cynischer Freigeisterei [3], welche aber auf keine eigentlich philosophischen Gründe gestützt wird; und im Zusammenhang damit wendet sich Oenomaus auch gegen den stoischen Fatalismus, und preist statt dessen die Willensfreiheit als das Steuer und die Grundlage des menschlichen Lebens, indem er dieselbe ebensogut, wie unsere Existenz selbst, für eine unwidersprechliche Thatsache des Selbstbewusstseins erklärt, und die Unvereinbarkeit des Vorherwissens mit der Freiheit, des Verhängnisses mit der sittlichen Zurechnung darthut [4]. Wir werden in diesen Aeusserungen die Selbständigkeit des Mannes nicht verkennen, der sich trotz seines Cynismus weder von Antisthenes noch von Diogenes abhängig machen will [5]; aber zu tieferem Eingehen in philosophische Fragen war er ohne Zweifel weder geneigt noch geeignet.

Auch der bekannte, von Lucian verherrlichte Demonax [6],

1) Der Titel dieser Schrift lautete nach Eus. praep. ev. V, 18, 3. 21, 4. VI, 6, 52. Theodoret cur. Graec. affect. (Paris 1642) VI, S. 561: γοήτων φωρὰ, ungenauer nennt sie Julian VII, 209, B τὸ κατὰ τῶν χρηστηρίων.

2) Praep. evang. V, c. 19—36. VI, 6.

3) Ganz ähnliche Aeusserungen legt Plut. def. orac. 7. S. 413 dem Vertreter des Cynismus in den Mund; weiter vgl. m. S. 692, 6 und Bd. II, a, 234 ff.

4) A. a. O. VI, 7, 11 f. (darnach Theodoret a. a. O.) mit dem Satze: ἰδοὺ γὰρ, ᾧ τρόπῳ ἡμῶν αὐτῶν ἀντειλήμμεθα, τούτῳ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν αὐθαιρέτων καὶ βιαίων. Vom Selbstbewusstsein war aber schon vorher gesagt: οὐκ ἄλλο ἱκανὸν οὕτως ὡς ἡ συναίσθησίς τε καὶ ἀντίληψις ἡμῶν αὐτῶν.

5) B. Julian Orat. VI, S. 187, C: ὁ κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός.

6) Dieser Philosoph, dessen Leben Lucian zwar im Ton der Bewunderung, aber im Wesentlichen, wie es scheint, mit geschichtlicher Treue beschrieben hat, war aus Cypern gebürtig, brachte jedoch den grössten Theil seines Lebens in Athen zu; als ihm die Schwäche des Alters empfindlich zu werden anfieng, machte er, fast hundertjährig, seinem Leben durch Aushungerung ein Ende. (Luc. Demon. 3. 63 ff.) Der Zeitpunkt seines Todes lässt sich so wenig, wie der seiner Geburt, genau bestimmen; da er aber einerseits den Demetrius, Epiktet und Apollonius von Tyana noch kannte (Demon. 3. 31), andererseits mit Herodes Attikus, als dieser bereits seine angesehene Stellung einnahm, verkehrte (ebd. 24. 33), so wird sein Leben annähernd zwischen 50 und 150 n. Chr. zu setzen, vielleicht noch um einige Jahre, oder auch ein Jahrzehend, herabzurücken sein.

zeichnet sich weit mehr durch seinen Charakter als durch seine Wissenschaft aus [1]. Von Oenomaus unterscheidet er sich hauptsächlich dadurch, dass er die Schroffheiten der cynischen Denkweise zu mildern, und sie mit dem Leben und seinen Bedürfnissen zu versöhnen bemüht ist, im Uebrigen stimmt er mit demselben vielfach überein. Wenn sich schon Oenomaus weder streng an ein bestimmtes System gehalten, noch auch überhaupt um ein systematisches Wissen bemüht hatte, so war Demonax nach der Versicherung Lucian's [2] ein solcher Eklektiker, dass sich schwer entscheiden liess, welchem von seinen philosophischen Vorgängern er den Vorzug gab; er selbst gab sich in seiner äusseren Erscheinung als Cyniker, ohne doch die gefallsüchtigen Uebertreibungen der Parthei gut zu heissen, wählte sich aber in seinem Wesen mehr die milde und maasshaltende Gesinnung des Sokrates zum Vorbild [3], und war weitherzig genug, neben einem Sokrates und Diogenes auch den Aristippus hochzuschätzen [4]. Sein Hauptbestreben war auf die Befreiung des Menschen von allem Aeusseren gerichtet; denn glückselig, sagte er, sei nur der Freie, frei aber sei nur, wer nichts hoffe und nichts fürchte, indem er von der Vergänglichkeit und Geringfügigkeit alles Menschlichen überzeugt sei [5]. Zu den wesentlichen Bedingungen dieser Unabhängigkeit scheint er nun, im Geist des ächten Cynismus, namentlich auch die Befreiung von den Vorurtheilen der Volksreligion gerechnet zu haben; wenigstens erzählt sein Biograph, dass er angeklagt wurde, weil er nie opferte und die eleusinischen Weihen verschmähte, und er selbst giebt sich in seiner Verantwortung durchaus keine Mühe, seine geringe Meinung von dem öffentlichen Kultus zu verbergen [6]. Auch sein Selbstmord und seine Gleich-

1) Ueber seinen milden, menschenfreundlichen, liebenswürdigen Charakter, seine ungetrübte Heiterkeit, seine Bemühungen für das sittliche Wohl seiner Umgebungen und die ausserordentliche Verehrung, die er sich dadurch erwarb, vgl. m. Luc. a. a. O. c. 5—11. 57. 63. 67.

2) Demon. 5.

3) A. a. O. 5—9. vgl. 19. 21. 48.

4) Demon. 62.

5) A. a. O. 20.

6) Ebd. 11. Auf den Vorwurf, dass er der Athene nicht opfere, antwortet er hier, er habe es bisher unterlassen, οὐδὲ γὰρ δεῖσθαι αὐτὴν τῶν παρ' ἐμοῦ θυσιῶν ὑπελάμβανον, auf den andern, in Betreff der Mysterien, er habe sich

gültigkeit gegen seine Bestattung [1]) lassen uns den Schüler des Antisthenes und Zeno erkennen. Eine wissenschaftliche Bedeutung hat aber Demonax so wenig, als ein Anderer von dieser Richtung, und nur desswegen sind diese Erneuerer des Cynismus nicht ohne alle Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, weil sich auch in ihrem Auftreten theils die praktische Genügsamkeit der Zeit und ihre Abwendung von der reinen Wissenschaft, theils die Neigung zum Eklekticismus und zu einer wohlfeilen Zurückziehung auf das unmittelbare Bewusstsein ausspricht.

Gerade desshalb aber, weil dieser Cynismus weit mehr eine Lebensweise, als eine wissenschaftliche Ueberzeugung ist, konnte er sich, den Wechsel der philosophischen Systeme überdauernd, bis in die letzten Zeiten der griechischen Philosophie erhalten. Noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fand sich der Kaiser Julian zu den zwei Vorträgen gegen die Cyniker veranlasst, welche uns von dem geistigen Werth dieser Schule in jener Zeit ein so unvortheilhaftes, aber in der Hauptsache wohl nicht unrichtiges Bild geben [2]). Einige Jahrzehende später bezeugt Augustin, alle Philosophenschulen, ausser der cynischen, peripatetischen und platonischen, seien ausgestorben [3]); und noch um den Anfang des sechsten Jahrhunderts begegnet uns in Athen ein cynischer Ascet Salustius [4]). Mit dem Untergang des Heidenthums gieng natürlich auch diese Schule als solche zu Ende; das einzige,

nicht aufnehmen lassen, weil es ihm unmöglich wäre, nicht mit den Uneingeweihten davon zu reden, wenn die Mysterien schlecht seien, um sie zu warnen, wenn sie gut seien, um sie damit bekannt zu machen.

1) Ebd. 65 f.

2) Or. VI εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας. Or. VII πρὸς Ἡράκλειον Κυνικὸν, πῶς κυνιστέον. Beispielshalber vgl. m. aus der letzteren S. 204, C f. 223, B ff. Als Cyniker seiner Zeit nennt Julian S. 224, C ausser Heraklius noch Asklepiades, Serenianus und Chytron, or. VI, 198, a Iphikles (aus Epirus, dessen freimüthige und erfolgreiche Vorstellungen bei dem Kaiser Valentinian i. J. 375 Ammian. Marc. XXX, 5, 8 erzählt). Einen Cyniker Demetrius Chytras, der schon hochbejahrt unter Constantius auf eine politisch-religiöse Anklage hin gefoltert, aber schliesslich freigelassen wurde, kennen wir aus Ammian. XIX, 12, 12.

3) C. Acad. III, 19, 42: *itaque nunc philosophos non fere videmus, nisi aut Cynicos aut Peripateticos aut Platonicos. Et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia.*

4) Damasc. v. Isidori 89. 92. 250.

was sie Eigenthümliches hatte, die cynische Lebensweise, hatte ja die christliche Kirche schon längst im Mönchsthum in sich aufgenommen [1].

10. Die Peripatetiker der ersten Jahrhunderte n. Chr.

Die Richtung, welche die peripatetische Schule im ersten vorchristlichen Jahrhundert genommen hatte, behauptete sich in ihr während ihres ganzen ferneren Bestehens [2]. Von den Mitgliedern derselben, die uns bekannt sind [3], werden die meisten,

1) Schon Julian vergleicht a. a. O. 224, A die Cyniker mit den ἀποτακτισταὶ (= *qui saeculo renunciaverunt)* der Christen.

2) Zum Folgenden vgl. Fabric. Bibl. gr. III, 458 ff. Harl. Brandis und Zumpt in den S. 549, 1 genannten Abhandlungen. Prantl Gesch. d. Logik I, 545 ff.

3) Unsere Kenntniss der peripatetischen Schule in diesem Zeitraum ist sehr lückenhaft. Nach den S. 548 ff. Genannten finden wir um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts Alexander von Aegä, den Lehrer Nero's (Suid. Ἀλέξ. Αἰγ.), von dem Simpl. Categ. 3, α (Schol. in Arist. 29, a, 40) aus einem Commentar zu den Kategorieen, Alex. Aphr. b. Simpl. De coelo, Schol. 494, b, 28 aus einem solchen zu den Büchern vom Himmel Bemerkungen anführen; Demselben, glaubt Ideler Arist. Meteorol. I, XVI ff., sei vielleicht der Commentar zur Meteorologie beizulegen, welcher unter dem Namen des Alexander von Aphrodisias überliefert ist, indem er, wie es scheint, bei dem Sosigenes, den jener seinen Lehrer nennt, an den bekannten Astronomen zur Zeit Cäsar's denkt; wir werden jedoch finden, dass gerade der Aphrodisier einen Sosigenes zum Lehrer gehabt hat. Gegen das Ende des gleichen Jahrhunderts begegnet uns bei Plut. qu. conviv. IX, 6. 14, 5 ein Peripatetiker Menephylus, vielleicht Vorsteher der athenischen Schule, und bei Demselben frat. am. 16. S. 487 der Peripatetiker Apollonius, einer der „jüngeren Philosophen", welchem nachgerühmt wird, dass er seinem Bruder Sotion zu grösserem Ansehen, als sich selbst, verholfen habe. Es könnte diess möglicherweise der Alexandriner Apollonius sein, von dem Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 63, b, 3 eine Schrift über die Kategorieen anführt. Ein Sotion ist uns schon Bd. II, b, 756, 3 (vgl. S. 600, 3 dieses Bandes) als Verfasser des Κέρας Ἀμαλθείας vorgekommen; in Demselben habe ich dort denjenigen vermuthet, von dem Alex. Aphr. Top. 213, o., wie es scheint aus einem Commentar zur Topik, und Simpl. Categ. 41, γ, Schol. in Ar. 61, a, 22 aus einem solchen zu den Kategorieen ein paar unbedeutende und schiefe Bemerkungen mittheilen. Auf sein Sammelwerk scheint sich Plin. h. nat. praef. 24 zu beziehen; in diesem Fall dürfte Sotion etwa in die Mitte des ersten Jahrhunderts zu setzen sein, was sich auch mit der Annahme, dass er der von Plutarch genannte Bruder des Apollonius sei, (von dem übrigens Plut. nicht

sofern überhaupt etwas Näheres über ihre Leistungen berichtet wird, mit Erläuterungsschriften zu den aristotelischen Werken

sagt, ob er gleichfalls Peripatetiker war) gut vertragen würde. Auch seinen eigenen Bruder, Lamprias, bezeichnet Plut. qu. conv. II, 2, 2 vgl. I, 8, 3 als Peripatetiker; dagegen ist der ebd. VIII, 10, 2, 1 als δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἐραστής aufgeführte Favorinus doch wohl nur der bekannte, später zu besprechende Akademiker. — Im ersten Viertheil des zweiten Jahrhunderts muss Aspasius als Lehrer thätig gewesen sein, da Galen (De cogn. an. morb. 8. Bd. V, 42) im ersten Jünglingsalter einen Schüler dieses Philosophen zum Lehrer hatte, und Herminus (b. Simpl. De coelo, Schol. 494, b, 31 ff.) ihn anführt; über seine Commentare zu Aristoteles wird sogleich zu sprechen sein. Ebenso über Adrastus aus Aphrodisias (David Schol. in Ar. 30, a, 9. Anon. ebd. 32, b, 36. Simpl. Categ. 4, γ, ebd. 45. Ach. Tat. Isag. c. 16. 19. S. 136. 139), der mit jenem zusammen genannt wird (Galen De libr. propr. c. 11. Bd. XIX, 42 f. Porph. v. Plot. 14); dass er auch der Zeit nach nicht weit von ihm entfernt ist, wird theils durch diese Zusammenstellung, theils durch seine später nachzuweisende Benützung bei Theo Smyrnäus wahrscheinlich. Wäre er der bei Athen. XV, 673, e (wo unser Text Ἄδραντον hat) erwähnte Verfasser einer (schon Bd. II, b, 684 m. berührten) Erläuterungsschrift zur theophrastischen und aristotelischen Ethik, so würden wir ihn in die Zeit des Mark Aurel oder Antoninus Pius, wahrscheinlich jedoch (wegen seiner Benützung durch Theo und Galen) mehr in die des letztern zu setzen haben. Unter Trajan und Hadrian setzt Suidas u. d. W. den Rhetor Aristokles aus Pergamum; nach Philostr. v. soph. II, 3 war er ein Zeitgenosse des Herodes Attikus, also etwas jünger, hatte sich aber nur in seiner Jugend mit peripatetischer Philosophie beschäftigt. Auf ihn, und nicht den Messenier, bezieht sich wohl auch, was Synes. Dio S. 12 R. über Aristokles' Abfall von der Philosophie zur Rhetorik sagt. — Um 140—150 lebte Claudius Severus, der Lehrer Mark Aurel's (Capitol. Ant. Philos. 3 vgl. Galen De praenot. c. 2. Bd. XIV, 613) und die von Lucian Demon. 29. 54 erwähnten, Agathokles und Rufinus; um dieselbe Zeit und später Herminus, nach Alex. Aphr. b. Simpl. De coelo Schol. 494, b, 31 ff. der Lehrer dieses Peripatetikers, und wie es scheint der Schüler des Aspasius, Allem nach derselbe, den Lucian Demon. 56 einen schlechten Menschen nennt, (gerade über die Kategorieen, welche nach dieser Stelle Herminus im Munde zu führen pflegte, hatte der Lehrer Alexanders einen vielbenützten Commentar geschrieben). Gleichzeitig ist Eudemus, ein Bekannter Galen's, welcher von diesem Arzte um 165, in seinem 63sten Jahre, zu Rom in einer Krankheit behandelt wurde (Galen De praenot. c. 2 f. Bd. XIV, 605—619. De anatom. administr. I, 1. Bd. II, 218 u. ö., s. d. Register). Auch der Kleodemus Lucian's (Philops. 6 ff. Symp. 6. 15) müsste in diese Zeit fallen. Dieser ist aber ohne Zweifel eine erdichtete Person. — Ein Zeitgenosse Mark Aurel's (161—180) ist Alexander von Damaskus, welchen Galen (De praenot. c. 5. De anatom. administr. I, 1. Bd. XIV, 627 f. II, 218) als den Lehrer des Consularen Flavius Boëthus (der auch Bd. XIV, 612) und als damaligen öffentlichen Lehrer der peripatetischen Philosophie in

genannt, und unter diesen sind es wieder die logischen Bücher des Philosophen, mit denen sich diese Erklärer vorzugsweise be-

Athen bezeichnet, nebst dem Stadtpräfekten Paulus (a. a. O. XIV, 612) und dem Mytilenäer Premigenes (GALEN sanit. tu. V, 11. Bd. VI, 365. 367); unter denselben Kaiser und seinen Nachfolger Commodus werden wir die Lehrer des Alexander von Aphrodisias, Aristokles von Messene (s. u.) und Sosigenes zu setzen haben; dass Alexander den letzteren gehört hatte, sagt nicht blos er selbst Meteorol. 116, a, o. und bei PHILOP. Schol. in Ar. 158, b, 28, sondern auch der Bearbeiter seines Commentars zur Metaphysik S. 432, 12 Bon. (741, b, 48 Bekk.) und THEMIST. De an. 79, a, u.; wenn es bei PSEUDO-ALEX. Metaph. 636, 21 (797, b, 6 Bekk.) heisst: ὕστερος γὰρ Σωσιγένης Ἀλεξάνδρου τῷ χρόνῳ, so ist diess jedenfalls entweder ein Versehen des Epitomators oder ein Schreibfehler. Unter Septimius Severus, und genauer (wie ZUMPT a. a. O. S. 98 zeigt) zwischen 198 und 211 wurde Alexander von Aphrodisias der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen (s. o. 609, 2, Schl.). Er, und nicht ein sonst unbekannter Peripatetiker Namens Aristoteles, ist auch mit dem νεώτερος Ἀριστοτέλης ὁ ἐξηγητὴς τοῦ φιλοσόφου Ἀριστοτέλους bei SYRIAN (zu Metaph. XIII, 3. 1078, a, 24. Arist. Metaph. ed. Brandis II, 297, 28) gemeint, wie ausser der Stelle selbst ihre Vergleichung mit ALEX. Metaph. 715, 18 ff. Bon. ausser Zweifel stellt. Ebenso sagt DAVID in Categ. Schol. 28, a, 21, man nenne Alex. auch Aristoteles, οἷον δεύτερον ὄντα Ἀριστοτέλην. — Neben diesen Peripatetikern, deren Zeit sich wenigstens annähernd bestimmen lässt, werden noch ziemlich viele andere genannt, von denen wir kaum mehr sagen können, als dass sie den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. angehören müssen. Dahin gehört ACHAIKUS (von FABRIC. Biblioth. gr. III, 536 Harl. irrthümlich für einen Stoiker gehalten), von welchem SIMPL. in Categ., Schol. 61, a, 22. 66, a, 42. b, 35. 73, b, 20. 74, b, 21 Bemerkungen über die Kategorieen, ohne Zweifel aus einem Commentar über diese Schrift, anführt; in der ersten von diesen Stellen unterscheidet er ihn als einen Jüngeren von den alten Erklärern, Andronikus, Boëthus u. s. w. Derselbe ist es vielleicht auch, welchen DIOG. VI, 99 mit einer Ethik anführt. Ferner Demetrius von Byzanz (DIOG. V, 83), falls er nicht der S. 557 Genannte ist. Euarmostus, dem Aspasius bei ALEX. z. Metaph. 44, 23 Bon. 552, b, 29 Bekk. schuldgiebt, dass er und Eudorus eine Lesart in der Metaphysik verändert haben, der also wohl jedenfalls noch in's erste Jahrhundert gehört. Die von ALEX. APHR. De an. 154, b, o. angeführten, Sokrates (wohl der von DIOG. II, 47 genannte Peripatetiker aus Bithynien) und Virginius Rufus, vielleicht auch der ebd. 162, b, u. genannte Polyzelus. Der Ptolemäus, über welchen Bd. II, b, 43, m. zu vergleichen ist. Artemon, der Sammler aristotelischer Briefe (Bd. II, b, 44, 1), ist wohl älter, als Andronikus; von Nikander, welcher (nach SUID. Αἰσχρίων) über die Schüler des Aristoteles schrieb, und dem alexandrinischen Peripatetiker Strato (DIOG. V, 61 — bei TERTULL. De an. 15 ist nicht er, sondern der Schüler des Erasistratus, welchen DIOG. ebd. gleichfalls nennt, gemeint), wissen wir nicht, ob sie vor oder nach dem

schäftigt zu haben scheinen. Doch ist das, was in dieser Beziehung von Peripatetikern des ersten Jahrhunderts [1]) mitgetheilt wird, sehr unerheblich. Aus dem zweiten werden von Aspasius Erklärungen der Kategorieen [2]), der Schrift περὶ ἑρμηνείας [3]), der Physik [4]), der Bücher vom Himmel [5]), der Metaphysik [6]) erwähnt [7]); scheint er aber auch die aristotelischen Schriften sorgfältig erklärt, und namentlich auch auf die verschiedenen Lesarten geachtet zu haben, so ist doch nichts von ihm überliefert, was eine selbständige Untersuchung philosophischer Fragen bewiese. Mehr Eigenthümliches wird von Adrastus [8]) berichtet. Aus seiner Schrift über die Ordnung der aristotelischen Werke [9]) werden Bemerkungen über die Reihenfolge, die Titel und die Aechtheit derselben angeführt [10]), weiter geschieht eines Commentars zu den

Anfang der christlichen Zeitrechnung gelebt haben. Ob Julianus von Tralles, dessen Annahme über die Bewegung des Himmels durch die platonische Weltseele Alex. Aphr. bei Simpl. De coelo, Schol. 491, b, 43 bespricht, Peripatetiker oder Platoniker war, und ob diese Anführung auf einen Commentar zu den Büchern vom Himmel oder auf einen solchen zum Timäus geht, lässt sich aus der Stelle nicht abnehmen.

1) Alexander von Aegä und Sotion; s. S. 694, 3.

2) Galen De libr. propr. c. 11. Bd. XIX, 42 f.

3) Boëth. De interpret. II (Opp. Basil. 1570) S. 291, u. 302, m. 303, u. 316, m. 321, m. 333, u. 347, u. 356, u. Boëthius äussert sich übrigens wiederholt, und nicht ohne Grund, sehr ungünstig über seine Erklärungen.

4) Simpl. Phys. 28, b, o. 96, a, u. b, o. 99, b, u. 127, a, u. b, m. 130, a, o. 132, b, u. 133, a, o. m. 135, a, o. u. 138, b, u. 151, a, u. 168, b, u. 172, a, o. 178, a, m. 192, b, u. 199, a, o. 214, a, u. 219, a, o. 222, a, o. 223, b, u. 239, a, o. b, o.

5) Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 494, b, 31. 513, b, 10.

6) Alex. in Metaph. 31, 23. 44, 23. 340, 10 Bon. 543, a, 31. 552, b, 29. 704, b, 11 Bekk.

7) Als Auszug aus einem Commentar des Aspasius geben sich auch die Scholien zu den vier ersten Büchern und zu Theilen des 7ten und 9ten Buchs der nikomachischen Ethik, welche Hase im Classical Journal Bd. XXVIII und XXIX veröffentlicht hat, die übrigens von keinem grossen Werth sind.

8) Ueber ihn Martin zu Theo Smyrn. Astronomia S. 74 ff.

9) Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων (Simpl. Phys. 1, b, m. Categ. 4, ζ; ungenauer ist die Bezeichnung Categ. 4, γ: π. τ. τάξ. τῆς Ἀριστ. φιλοσοφίας).

10) Nach Simpl. Categ. 4, γ wollte er die Kategorieen (von denen er ebd. 4, ζ vgl. Schol. in Arist. 33, b, 30. 39, a, 19. 142, b, 38 noch eine zweite Re-

Kategorieen Erwähnung [1]), und aus einem solchen zur Physik theilt Simplicius [2]) eine Auseinandersetzung über die Begriffe der Substanz, der wesentlichen und der zufälligen Eigenschaft mit, welche die aristotelischen Bestimmungen und Ausdrücke gut erläutert. Nehmen wir hinzu, was über seine mathematischen Kenntnisse, seine harmonischen und astronomischen Schriften, seinen Commentar zum Timäus berichtet wird und aus denselben erhalten ist [3]), so werden wir das Lob, welches Simplicius diesem Peripatetiker spendet [4]), für vollkommen gerechtfertigt erkennen müssen. Aber doch war es Allem nach mehr die treue Ueberlieferung und verständige Erläuterung der aristotelischen Lehre, als neue und eigenthümliche Untersuchungen, wodurch er es verdient hat.

cension namhaft macht) allen übrigen aristotelischen Schriften voranstellen und auf sie die Topik folgen lassen, und er gab desshalb den Kategorieen die Ueberschrift: πρὸ τῶν τόπων (Anon. Schol. 32, b, 36, dessen Angabe vor der David's ebd. 30, a, 8 den Vorzug verdient, da dieser, oder vielleicht auch nur sein Abschreiber, Adrast's und des angeblichen Archytas Bestimmungen offenbar verwechselt). In derselben Schrift hatte er 40 Bücher der Analytik erwähnt, von denen nur unsere vier ächt seien (s. Bd. II, b, 52, 1), und sich über die Titel der Physik und ihrer Haupttheile geäussert (Simpl. Phys. 1, b, m. 2, a, o. vgl. Bd. II, b, 60).

1) Galen libr. propr. 11. XIX, 42 f.

2) Phys. 26, b, m. Dass diese Erörterung einem Commentar zur Physik entnommen ist, erhellt aus den Worten, mit denen Simpl. sie einführt: ὁ δὲ Ἄδραστος βουλόμενος δηλῶσαι τὸ „ὅπερ ὄν" (bei Arist. Phys. I, 3. 186, a, 33) παρεξῆλθεν μὲν ὀλίγον τῶν προκειμένων u. s. w. Simpl. scheint aber diesen Commentar, den er sonst nie anführt, nicht selbst in Händen gehabt, sondern die Stelle von Porphyr, der ihrer, wie er bemerkt, erwähnt hatte, entlehnt zu haben. Der Auszug aus Adrast geht wohl bis zu den Worten: οὐδὲ λέγεται ὅπερ τὸ συμβεβηκός.

3) Als Mathematiker bezeichnet Claudian. Mamert. De statu an. I, 25 den Adrastus, wenn sich diess auf den unsrigen hezieht; aus seinem Commentar zum Timäus führt Porph. in Ptol. Harm. Wallis. Opp. III, 270 eine Bestimmung über die Consonanz an, seine Harmonik in drei Büchern soll noch handschriftlich vorhanden sein (Fabric. Bibl. gr. III, 459. 653); der ersten von diesen Schriften sind ohne Zweifel die Anführungen bei Prokl. in Tim. 192, C. 197, C. 198, E, und wohl auch bei Ach. Tat. Isag. c. 19. S. 136 (80) entnommen; eine Abhandlung über die Sonne nennt Ach. Tat. c. 19, S. 139 (82). Endlich hat Martin a. a. O. nachgewiesen, dass der grösste Theil von Theo's Astronomie aus einer Schrift des Adrastus entlehnt ist.

4) Categ. 4, γ: Ἀδρ. ὁ Ἀφροδισιεὺς, ἀνὴρ τῶν γνησίων Περιπατητικῶν γεγονώς.

Wie er in den einzelnen Bestimmungen, welche von ihm überliefert sind, fast durchaus Aristoteles folgt, so schliesst er sich auch in seiner allgemeinen Ansicht über die Welt und die Gottheit an ihn an. Die Welt, deren Bau er nach aristotelischem Muster beschreibt [1], ist durch das höchste Wesen auf's Beste eingerichtet, und wird von ihm in der ihr zukommenden Weise, im Kreise bewegt. Eine Folge des Gegensatzes unter den irdischen Elementen und der verschiedenartigen Wirkungen, welche die Planetensphären bei der Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen auf sie ausüben, ist der Wechsel in der diesseitigen Welt [2], dabei verwahrt sich aber der Peripatetiker ausdrücklich gegen die Meinung, als ob die himmlischen Körper um des Geringeren und Vergänglichen willen geschaffen seien, jene haben vielmehr ihren Zweck in sich selbst, und ihr Einfluss auf das Irdische sei nur eine naturnothwendige Wirkung [3]. Alles diess ist aristotelisch, auch die aristotelische Sphärentheorie suchte Adrast im Princip festzuhalten, indem er sie mittelst sinnreicher Abänderungen mit den Annahmen der späteren Astronomen verknüpfte [4]. Er erscheint daher, ab-

1) M. s. die Ausführungen über die Kugelgestalt des Weltganzen und der Erde, die Lage der letzteren im Mittelpunkt des Ganzen, ihre im Vergleich mit diesem verschwindende Kleinheit, bei Theo Smyrn. Astron. c. 1—4.

2) A. a. O. c. 22.

3) A. a. O.: Unter dem Monde herrscht der Wechsel, das Entstehen und Vergehen. τούτων δὲ, φησὶν (sc. Adrastus), αἴτια τὰ πλανώμενα τῶν ἄστρων. ταῦτα δὲ λέγοι τὶς ἂν, οὐχ ὡς τῶν τιμιωτέρων καὶ θείων καὶ ἀϊδίων ἀγεννήτων τε καὶ ἀφθάρτων ἕνεκα τῶν ἐλαττόνων καὶ θνητῶν καὶ ἐπικήρων πεφυκότων, ἀλλ' ὡς ἐκείνων μὲν διὰ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ μακαριώτατον ἀεὶ οὕτως ἐχόντων, τῶν δὲ ἐνταῦθα κατὰ συμβεβηκὸς ἐκείνοις ἑπομένων. Die Kreisbewegung der Welt setze einen ruhenden Mittelpunkt voraus, also ein Element, dessen natürliche Bewegung gegen die Mitte gehe; dann müsse es aber auch eines geben, dessen Bewegung gegen den Umkreis hingeht, und weiter die zwischen beiden liegenden. Diese Elemente seien nun ihrer Natur nach veränderlich; wirklich herbeigeführt werde ihr Wechsel durch den der Jahreszeiten, der seinerseits durch die wechselnde Stellung der Planeten, besonders der Sonne und des Mondes, bedingt sei. Vgl. hiezu Bd. II, b, 334, 4. 359 f.

4) Bei Theo c. 32, wozu c. 18 und Martin S. 117 f. z. vgl. Adrast nimmt hier an, jeder Planet sei auf der Oberfläche einer Kugel befestigt, welche sich ihrerseits von der oberen zur unteren Begrenzungsfläche einer hohlen, mit der Fixsternsphäre concentrischen, Sphäre erstrecke. Die letztere soll sich nun in der Richtung der Ekliptik, aber langsamer, als die Fixsternsphäre, von

gesehen von seinen mathematischen und sonstigen gelehrten Kenntnissen, durchaus nur als ein geschickter Erklärer und Vertheidiger der aristotelischen Annahmen. — Nicht einmal so viel lässt sich Herminus nachrühmen. Was uns aus seinen Commentaren zu den logischen Schriften des Aristoteles mitgetheilt wird [1]), ist theils unbedeutend, theils kommt darin eine äusserliche und formalistische Behandlung der logischen Fragen und mancherlei Missverständniss der aristotelischen Sätze zum Vorschein [2]). Dass er

Ost nach West drehen (oder vielleicht auch, sagt Adr., in dieser Richtung von der Fixsternsphäre mit herumgeführt werden, während sie selbst sich von West nach Ost dreht); gleichzeitig aber soll die den Planeten tragende Kugel (welche den Epicykeln Hipparch's entspricht) innerhalb der hohlen Sphäre sich in der Art bewegen, dass der Planet einen Kreis beschreibt, dessen Durchmesser von einem Punkt an der äusseren Grenze der planetarischen Hohlsphäre bis zu dem ihm gegenüberliegenden an ihrer inneren Grenze sich erstreckt, dessen Mittelpunkt daher von dem der concentrischen Sphären um den Halbmesser der den Planeten tragenden Kugel abliegt; so dass demnach Adrast auch der Hypothese der Ekkentren in seiner Theorie Rechnung getragen hatte. Dass übrigens diese Theorie, abgesehen von ihren sonstigen Mängeln, nur die scheinbaren Umläufe der Sonne und des Mondes erklären würde, bemerkt Martin S. 119.

1) Am Häufigsten wird unter diesen die Erklärung der Kategorieen angeführt; s. folg. Anm. und Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 40, a, 17. 42, a, 13. 46, a, 30. b, 15. (14, δ Basil.) 47, b, 1. 56, b, 39 und S. 3, ε Bas. Porph. ἐξήγ. 33, a. Schol. 58, b, 16. Ferner die der Schrift π. Ἑρμηνείας: Boëth. De interpret. II (Opp. Basil. 1570), 298, o. 347, m. 356, m. 387, m. 394, u. 400, o. 401, o. (Schol. 123, a, u.). Ammon. De interpret. 43, α, Schol. 106, b, 5. Weiter vgl. m. folg. Anm. Ebd. und b. Alex. Anal. pri. 28, b, u. über seine Erklärung der Analytik, b. Alex. Top. 271, u. 274, m über die der Topik.

2) M. s. hierüber Prantl Gesch. d. Log. I, 545 ff. Was von Herminus' Logik etwa anzuführen sein mag, ist dieses. Die Schrift über die Kategorieen, welche er als Grundlegung der Dialektik betrachtete, und daher mit Adrastus πρὸ τῶν τόπων überschrieb (David Schol. in Arist. 81, b, 25, nach dem er eben hieraus die Voranstellung der Lehre von den Gegensätzen Categ. c. 10 erklärte), soll weder ontologisch von den obersten Gattungen des Wirklichen, noch blos von den Redetheilen handeln, sondern von den für jede Klasse des Wirklichen geeigneten Bezeichnungen (Porph. ἐξήγ. 4, b. Schol. 31, b, u. vgl. ebd. Z. 22. David Schol. 28, b, 14); dabei wollte er es dahingestellt sein lassen, ob es nur so viel oberste Gattungen gebe, als aristotelische Kategorieen (Simpl. Schol. 47, b, 11 ff.). Wenn Aristoteles De interpret. 1, Anf. sagt, die psychischen Vorgänge, welche durch die Worte bezeichnet werden, seien bei Allen die gleichen, so wollte diess Herminus nicht zugeben, weil es in

die Endlosigkeit der Bewegung des Himmels nicht von der Einwirkung des ersten Bewegenden, sondern von der ihm inwohnenden Seele herleitete [1]), ist eine Abweichung von der aristotelischen und eine Annäherung an die platonische Lehre, der schon Alexander widersprochen hatte [2]). Aus Achaïkus Commentar zu den Kategorieen ist uns nur wenig und Unerhebliches überliefert [3]). Auch aus Sosigenes' logischen Schriften wird nicht viel mitgetheilt [4]); dagegen erhalten wir durch seine Erläuterung und Beurtheilung der aristotelischen Sphärentheorie [5]) eine sehr günstige Meinung von seinen mathematischen Kenntnissen und von der Sorgfalt, mit der er dieselben zur Erklärung des Aristoteles

diesem Fall nicht möglich wäre, den gleichen Ausdruck in verschiedenem Sinne zu nehmen, wesshalb er a. a. O. 16, a, 6 statt ταὐτὰ πᾶσι παθήματα ψυχῆς „ταῦτα" las (Boëth. De interpret. 303, o., Schol. 101, b, u. Ammon. De interpret. 21, a. Schol. 101, b, 6). In Betreff der sog. unendlichen Sätze unterschied er die drei Fälle, dass das Prädikat, oder das Subjekt, oder beide unendliche (negativ ausgedrückte) Begriffe seien, wollte aber fälschlich nicht blos die der ersten, sondern auch die der zweiten und dritten Klasse den entsprechenden verneinenden Urtheilen gleichstellen (Boëth. 388, m). Zu Anal. pri. 26, b, 37 stellte er eine unfruchtbare Untersuchung darüber an, welcher Begriff in Schlüssen der zweiten Figur der Ober- und welcher der Unterbegriff sei (Alex. Anal. pri. 23, b, m., Schol. 153, b, 27. Prantl 555 f.).

1) Simpl. De coelo, Schol. 491, b, 45, nach einem Bericht Alexanders, der sich aber, wie es scheint, nicht auf einen Commentar, sondern auf die Vorträge des Herminus bezog, wie auch ebd. 494, b, 31 ff. nur aus diesen eine Aussage desselben über die Lesart des Aspasius mitgetheilt wird.

2) Doch werden wir finden, dass sich dieser Widerspruch auf die Annahme einer eigenen Seele im Fixsternhimmel nicht erstreckte.

3) Die betreffenden Stellen sind schon S. 696 verzeichnet.

4) Aus einem Commentar zu den Kategorieen theilt Porphyr. ἐξήγ. 2, b (Schol. 31, b, u.) und nach ihm Dexipp. in Categ. S. 7, 20 ff. Speng. seine Bedenken über die Frage mit, ob das λεγόμενον eine φωνή oder ein πρᾶγμα oder ein νόημα sei, worüber er aber nicht in's Reine gekommen sei; eine Bemerkung über Analyt. pr. I, 9, Anf. giebt Philop. Anal. pr. XXXII, b, Schol. 158, b, 28 nach Alexander.

5) Bei Simpl. De coelo, Schol. 498, a, 45. 500, a, 40 — 504, b, 41, wo Simpl. dem Sosigenes nicht blos in dem, wofür er sich ausdrücklich auf ihn beruft, sondern durchaus zu folgen scheint; vgl. Ps. Alex. Metaph. 677, 25 ff. Bon. (807, a, 29 Bekk.), der am Schluss seiner Erörterung (681, 19 Bon. 808, b, 31 Bekk.) Sosigenes gleichfalls nennt. Dass dieser Sosigenes der Lehrer Alexander's, nicht der alexandrinische Astronom aus Cäsar's Zeit ist (wie ich mit Andern noch Bd. II, b, 355 annahm), steht mir jetzt ausser Zweifel.

verwandte [1]). In philosophischer Beziehung sind jedoch für uns die wichtigsten von diesen jüngeren Peripatetikern Aristokles und Alexander von Aphrodisias, weil uns erst von ihnen wieder Erörterungen vorliegen, welche von den Einzelheiten der Logik und der Physik zu allgemeineren, für die ganze Weltansicht maassgebenden Untersuchungen fortgehen.

Aristokles aus Messene in Sicilien [2]), der Lehrer des Alexander von Aphrodisias [3]), ist uns zwar hauptsächlich durch die

1) Solche mathematisch-naturwissenschaftliche Untersuchungen enthielt auch Sosigenes' Schrift περὶ ὄψεως, aus deren drittem Buch Themist. Phys. 79, a, u. über das Leuchten mancher Körper im Dunkeln, und aus dem achten Alex. Meteorol. 116, a, o. über den Hof um Sonne und Mond Einiges mittheilt.

2) Suid., Ἀριστοκλ.

3) Dass er dieses war, wird, so wie unsere Texte jetzt lauten, nur in dem älteren (bekanntlich aus dem Lateinischen zurückübersetzten) Texte von Simpl. De coelo, S. 34, b, unt. gesagt, in der akademischen Scholiensammlung dagegen 477, a, 30 heisst es: ὁ Ἀλέξανδρος, ὥς φησι, κατὰ τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον Ἀριστοτέλην, ebenso bei Cyrill. c. Julian. II, 61, D: γράφει τοίνυν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀριστοτέλους μαθητής, und auch bei Alex. De an. 144, a f. (s. u. 703, 4) wird dem gedruckten Text zufolge Aristoteles der Lehrer Alexanders genannt. Nichtsdestoweniger hat es Alles für sich, dass der ältere Simpliciustext, welcher sich denn doch ohne Zweifel gleichfalls auf Handschriften gründet, gegen den akademischen Recht hat, und dass auch in den zwei anderen Stellen statt „Ἀριστοτέλους" zu lesen ist: Ἀριστοκλέους. Denn 1) fehlt von einem Peripatetiker Aristoteles, welcher der Zeit nach der Lehrer des Alexander von Aphrodisias sein könnte, jede Spur; dass es nämlich mit seiner vermeintlichen Erwähnung bei Syrian nichts ist, wurde schon S. 696, u. bemerkt; und 2) ist es höchst unwahrscheinlich, dass ein Abschreiber den allbekannten Namen des Aristoteles in den unbekannten des Aristokles verwandelt haben sollte, wogegen das Umgekehrte sehr leicht geschehen konnte, und auch sonst oft geschehen ist: so zeigt Müller Fragm. Hist. gr. II, 179. IV, 330, dass bei Ps.-Plut. Parallel. 29, S. 312 und Apostol. XIV, 70 Ἀριστοτέλης steht, während Stob. Floril. 64, 37 und Arsen. S. 385 das richtigere Ἀριστοκλῆς (der Historiker Aristokles aus Rhodus) haben, und dass ebenso die Scholiasten zu Pindar Olymp. VII, 66 zwischen den beiden Namen, von welchen nur der des Aristokles richtig ist, schwanken; Rose Arist. pseudepigr. 615 f., dass auch bei Ps.-Plut. De fluv. 25, 5. S. 1055. Schol. Vatic. in Euripid. Rhes. 28. Arnob. adv. nat. III, 31. Macrob. Sat. I, 18. Klemens Protrept. 17, D. Serv. zu Aen. I, 372. Schol. in Theocr. XV, 64. Prokl. in Tim. 27, A. Schol. Laur. in Apollon. Rhod. IV, 973. Schol. Bob. in Cic. pro Arch. S. 358 Or. Synag. lex. Seguer. (Bekker, Anecd. gr.) 451, 31 ff., vielleicht auch Prokl. Chrestom. (Phot.

Bruchstücke eines geschichtlichen Werkes bekannt, welche Eusebius [1]) erhalten hat, und diese enthalten, seiner Abzweckung gemäss, keine eigenen philosophischen Untersuchungen. Aristokles berichtet und bestreitet die Lehren anderer Schulen, der Eleaten und der Skeptiker, der Cyrenaiker und Epikureer, auch den stoischen Materialismus, und andererseits vertheidigt er Aristoteles gegen mancherlei Anschuldigungen [2]); das ganze Werk muss eine vollständige kritische Uebersicht über die Systeme der griechischen Philosophen gewesen sein. Doch ist es bemerkenswerth, wie sich der Peripatetiker in diesen Bruchstücken über Plato äussert. Er bezeichnet denselben als einen ächten und vollkommenen Philosophen, und begleitet seine Lehre, so weit sich nach den dürftigen Auszügen darüber urtheilen lässt, mit eigener Zustimmung [3]). Er scheint demnach anzunehmen, dass die platonische und die aristotelische Philosophie in der Hauptsache einig seien; eine Behauptung, die uns sonst in jener Zeit mehr nur in der platonischen Schule begegnet. Derselbe Aristokles weiss aber die peripatetische Lehre auch mit der stoischen auf eine Art zu verbinden, welche beweist, dass der Verfasser der Schrift von der Welt mit dieser Richtung nicht allein stand. In einer merkwürdigen Stelle des Alexander von Aphrodisias [4]) wird uns berichtet: Um den

Biblioth. 320, a, 31) der Aristoteles der Handschriften und Ausgaben in jenen Aristokles zu verwandeln ist.

1) Praep. ev. XI, 3. XIV, 17—21. XV, 2. 14. Der Titel dieses Werks lautete nach Eus. XI, 2, 5: περὶ φυσιολογίας, nach Dems. XIV, 17, 1. XV, 2. 14. Suid. 'Αριστοκλ.: περὶ φιλοσοφίας. Bei Euseb. a. d. a. O. wird das 7te und 8te, bei Suid. Σωτάδας das 6te Buch dieses Werkes angeführt. Weiter nennt Suid. von ihm eine Ethik in 9 Büchern; was er ihm sonst zuschreibt, scheint theils dem Pergamener theils dem Rhodier Aristokles zu gehören.

2) S. Bd. II, b, 6 f. 32, 2. 36, 3.

3) Eus. XI, 3, 1; dagegen bezieht sich §. 2 auf Sokrates.

4) Diese Stelle befindet sich in dem zweiten Buche π. ψυχῆς S. 144, a, unt. — 145, a, o. Nachdem hier Alexander über den leidenden und den thätigen Verstand im Sinn des Aristoteles gehandelt hat, fährt er, wie unser gedruckter Text lautet, so fort: ἤκουσα δὲ περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν παρὰ 'Αριστοτέλους ἃ διεσωσάμην. Erscheinen aber diese Worte an und für sich schon seltsam, so wird durch das, was darauf folgt, und namentlich durch S. 145, a, o., jeder Zweifel darüber gehoben, dass die Darstellung, welche sie einführen, nicht dem Aristoteles, sondern einem Lehrer des Alexander beigelegt werden soll, aus dessen Munde sie dieser aufgezeichnet hat, wiewohl er selbst

Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre über die von aussen in den Menschen kommende Vernunft zu entgehen, habe Aristokles folgende Ansicht aufgestellt. Der göttliche Verstand, habe er gesagt, sei in allen, auch den irdischen Körpern, und wirke beständig in der ihm eigenthümlichen Weise. Von dieser seiner Wirksamkeit in den Dingen stamme nicht allein die Vernunftanlage im Menschen, sondern auch alle Verbindung und Trennung der Stoffe, also überhaupt die ganze Gestaltung der Welt her; sei es nun, dass er diese für sich allein, oder dass er sie in Verbindung mit den Einflüssen der Himmelskörper bewirke, oder dass aus letzteren zunächst die Natur entstehe, und diese in Verbindung mit dem Nus Alles bestimme. Finde nun diese an sich allgemeine Wirksamkeit des Nus in einem bestimmten Körper ein zu ihrer Aufnahme geeignetes Organ, so wirke der Nus in diesem Körper als der ihm inwohnende Verstand, und es entstehe eine individuelle Denkthätigkeit. Diese Empfänglichkeit für die Aufnahme des Nus ist, wie Aristokles glaubt, durch die stoffliche Zusammensetzung der Körper bedingt, und hängt namentlich davon ab, ob dieselben mehr oder weniger Feuer in sich haben; diejenige körperliche Mischung, welche ein Organ für den thätigen Verstand darbietet, wird der potentielle Verstand genannt, und die Wirkung des thätigen göttlichen Verstandes auf den potentiellen menschlichen, wodurch dieser zur Aktualität erhoben wird, und das individuelle Denken zu Stande kommt, besteht in nichts anderem, als darin, dass die Alles durchwaltende Thätigkeit des göttlichen νοῦς in bestimmten Körpern auf besondere Weise zur Erscheinung kommt [1]. Alexander selbst bemerkt über diese Annahmen seines Lehrers, sie stehen mit der stoischen Lehre in einer bedenklichen Verwandtschaft [2], und auch wir werden uns die Aehnlichkeit des in der ganzen Körperwelt, und besonders im feurigen Element wirkenden Nus mit der stoischen Weltvernunft, welche zugleich das Ur-

ihr nicht beistimmte; und dass dieser kein anderer, als Aristokles sein kann, und demnach für 'Αριστοτ. 'Αριστοκλέους zu setzen ist, wurde schon S. 702, 3 gezeigt. Mit dem, was unsere 1. Ausgabe hierüber bemerkte, erklärt sich auch Brandis Gesch. d. Entwickl. d. griech. Philos. II, 268 einverstanden.

1) A. a. O. 144, b med.

2) A. a. O. 145, a, o.: ἀντιπίπτειν ἐδόκει μοι τότε τούτοις, τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔδοξεν u. s. w.

feuer ist, nicht verbergen können. Wie der heraklitische Hylozoismus bei der Entstehung des stoischen Systems durch die Lehre des Aristoteles über den Nus befruchtet worden war, so sehen wir jetzt diese Lehre in der peripatetischen Schule selbst, und auch bei einem so angesehenen Vertreter derselben, wie Aristokles, mit der stoischen Weltanschauung in eine Verbindung treten, welche die spätere Vereinigung dieser Systeme durch den Neuplatonismus vorbereitet [1]).

Strenger und reiner ist der Aristotelismus des Alexander von Aphrodisias [2]). Dieser tüchtige, von der Folgezeit durch die Ehrennamen des Auslegers und des zweiten Aristoteles ausgezeichnete [3]), Peripatetiker hat sich unstreitig um die Erklärung der aristotelischen Werke, von denen er einen grossen Theil mit ausführlichen, in die Worte wie in die Gedanken des Verfassers sorgfältig eingehenden Erklärungen versehen hat [4]), ein bedeutendes

1) Vgl. S. 567 f.

2) Ueber Alexander's persönliche Verhältnisse ist nichts überliefert. Seine Zeit lässt sich nach der S. 609, 2, Schl. berührten Angabe De fato, Anf. bestimmen. Von seiner Vaterstadt Aphrodisias (nicht: Aphrodisium; vgl. Ammon. De interpret. 12, b. 81, a. 161, b) ist Ἀφροδισιεὺς sein stehender Beiname (schon er selbst bezeichnet sich Metaph. 501, 8 Bon. 768, a, 20 Bekk. mit den Prädikaten: ἰσχνὸς φιλόσοφος λευκὸς Ἀφροδισιεύς); welches Aphrodisias aber damit gemeint ist, lässt sich nicht ausmachen. — Ueber seine Schriften vgl. m. Fabric. Bibl. gr. V, 650 ff. Harl. und die dort Angeführten.

3) Vgl. Syr[illegible]n und David in den S. 696 angeführten Stellen; Simpl. De an. 13, b, u.: ὁ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξηγητὴς Ἀλέξ. Themist. De an. 94, a, o.: ὁ ἐξηγητὴς Ἀλέξ.; ebenso Philop. gen. et corr. 15, a, o. 48, a, o. 50, b, m. Ammon. De interpr. 32, b: ὁ Ἀφροδισιεὺς ἐξηγητής. Auch ὁ ἐξηγητὴς schlechtweg wird er genannt, z. B. bei Olympiodor. Meteorol. 59, a. II, 157 u. Id. Dagegen ist ebd. 12, a. I, 185, Id. mit dem ἐξηγητὴς, der etwas über Alexander's Erklärung bemerkt, ein weit Jüngerer, ein Lehrer des Verfassers, gemeint, wie man schon aus der Anführungsformel ἔφη (nicht: φησὶν) sieht; man kann daher aus dieser Stelle nicht mit Ideler schliessen, der Erklärer der Meteorologie sei von dem Aphrodisienser zu unterscheiden. — Alexander's Commentare las schon Plotin, nebst denen des Aspasius, Adrastus u. A. mit seinen Schülern; Porph. v. Plot. 14.

4) Die noch vorhandenen Commentare Alexander's erstrecken sich auf folgende Schriften: 1) B. 1 der ersten Analytik. 2) Topik (theilweise überarbeitet; s. Brandis S. 297 der S. 549, 1 genannten Abhandlung). 3) Meteorologie. Dass dieser Commentar nicht von einem andern Alexander herrührt, wurde schon S. 694, 3 und vor. Anm. bemerkt. Auch die Citate

Olympiodor's aus dem „Aphrodisienser" passen fast durchaus auf unsern Alexander-Commentar; m. vgl. zu Olymp. I, 133 Id., Alex. 126, a, m; zu Ol. I,202, wo Ideler ganz grundlos eine Differenz zwischen Olympiodor's Citat und unserem Commentar findet, Alex. 82, a, u.; zu Ol. I, 293 f., Alex. 100, b; zu Ol. II, 157, Alex. 124, b; zu Ol. II, 200, Alex. 132, a, m.; wenn daher diesem auch wieder Einzelnes beigelegt würde, was sich in unserem Commentar nicht findet (Ideler a. a. O. I, XVII), so würde diess eher auf eine spätere Bearbeitung oder Lücken in unserem Text hinweisen; indessen fragt es sich, ob bei Olymp. I, 187 unter dem ἐξηγητὴς Alexander gemeint ist, und ob das, was Derselbe I, 148 von ihm (vielleicht aus dritter Hand) anführt, gerade in seiner Meteorologie stand: Simpl. De coelo 95, a (Schol. 492, b, 1), auf den sich Ideler auch stützt, geht jedenfalls auf die Auslegung der Bücher vom Himmel. 4) Π. αἰσθήσεως, von Alex. selbst De an. 133, a, o. qu. nat. I, 2, Schl. S. 19 Sp. angeführt. 5) Metaphysik; der Commentar zu B. I—V ist ganz, das Weitere in einer verkürzenden Bearbeitung erhalten; der erste Theil und Auszüge aus dem zweiten sind in den Scholien von Brandis abgedruckt, beide vollständig in der Separatausgabe von Bonitz. — Eine Erklärung der σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, welche gleichfalls Alexanders Namen trägt, ist anerkannt unächt; vgl. Brandis a. a. O. S. 298. Verlorene Commentare werden zu folgenden Schriften angeführt: 1. Die Kategorieen, von Simpl. Categ. 1, α. 3, α. ε. 23, γ und oft; Dexipp. Categ. 6, 15. 40, 23. 55, 13 Speng. David Schol. 51, b, 8. 54, b, 15. 26. 65, b, 47. 81, b, 33. 2. Π. ἑρμηνείας: Ammon. De interpret. 12, b. 14, a. 23, b. 32, b. 46, b. 54, b. 81, a. 161, b. 194, b. Boëth. De interpr. (Bas. 1570) 291, u. 292, o. m. 294, m. 298, o. u. s. w. Mich. Ephes. Schol. in Arist. 100, a, unt. 3. Das zweite Buch der ersten Analytik Philop. Schol. in Ar. 188, b, 3. 191, a, 47. Anon. Paris. (ein Commentar unter Alexander's Namen, aber viel später, über den Brandis a. a. O. S. 290). Schol. 188, a, 19. 191, a, 10. b, 28 u. ö. 4. Die zweite Analytik: Ps.-Alex. in Metaph. 442, 9 Bon. 745, b, 7 Bekk. Philop. in post. Analyt. Schol. 196, a, 33. 200, b, 30. 203, b, 18. 211, b, 34 u. o. Eustrat. in libr. II. Anal. post. 1, a, o. u. 5, a, o. 11, a, o. und öfters; vgl. Fabric. a. a. O. 666. Prantl Gesch. d. Log. I, 621, 18. 5. Die Physik: Simpl. Phys. 3, b, o. 4, a, o. 5, b, m. 6, a, o. und an sehr vielen anderen Stellen, besonders zu den drei ersten Büchern; Philop. Phys. B, 16, o. M, 18, m. N, 13, m. T, 1, u. 4, u. 9, o. 5. Die Schrift vom Himmel: Alex. Meteorol. 76, a, o. Ps.-Alex. Metaph. 677, 27. 678, 7 Bon. (807, a, 36. b, 11 Bekk.). Simpl. De coelo, Schol. 468, a, 11 ff. (Damasc. ebd. 454, b, 11.) 470, b, 15 — 473, a, u. 485, a, 28 ff. u. o. 6. De generatione et corruptione Ps.-Alex. a. a. O. 645, 12 Bon. 799, b, 1 Bekk. Ueberschrift zu Alex. qu. nat. II, 22. Philop. gen. et corr. 14, a, u. 15, a, o. 18, b, o. u. ö. 7. De anima Simpl. De an. 13, a, u. b, u. 25, b, m. 27, b, m. u. oft; Themist. De an. 94, a, o. Philop. De an. A, 10, m. 16, o. m. B, 1, m. u. o. Ps.-Alex. Metaph. 473, 6. 405, 28. 410, 20. 560, 25 Bon. (734, a, 28. 735, a, 32. 783, b, 23 Bekk. — die erste Stelle fehlt bei ihm) vgl. Bonitz Alex. comm. in Metaph. XXII. Erklärungen der kleineren anthropologischen Schriften, ausser der noch vorhandenen der

Verdienst erworben [1]). Seine eigenen Schriften [2]) wollen aber auch

Abhandlung *De sensu*, werden nicht erwähnt. Ueber angebliche Commentare zur Rhetorik und Poëtik s. m. Fabric. 665. 667. — Dass Alex. auch andere als die aristotelischen Schriften erklärt habe, kann man aus der ungereimten Behauptung David's, Schol. in Ar. 28, a, 24, er habe nicht blos die des Stagiriten Aristoteles, sondern auch die der andern Männer dieses Namens erläutert, nicht schliessen; auch die Erörterung über die harmonischen Zahlen des Timäus, deren Philop. De an. D, 6, m erwähnt, muss sich im Commentar zu der Schrift von der Seele gefunden haben.

1) M. vgl. hierüber, und gegen Ritter's (IV, 264) geringschätziges Urtheil über Alexander: Brandis a. a. O. S. 278. Schwegler d. Metaphysik d. Arist. 1. B. Vorr. S. VIII. Bonitz Alex. comm. in Metaph. praef. I. Prantl Gesch. d. Log. I, 621.

2) Wir besitzen deren ausser den Commentaren noch vier: περὶ ψυχῆς 2 B. (bei Themist. Opp. Venet. 1534. S. 123 ff.); π. εἱμαρμένης (ebd. 163 ff. u. ö. zuletzt von Orelli, Zür. 1824); φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων 4 B. (*quaestiones naturales* u. s. w. Ausg. von Spengel, Münch. 1842, der im Vorwort, nebst Fabric. a. a. O. 661 f., auch über den Titel und die früheren Ausgaben das Nöthige mittheilt); π. μίξεως (der aldinischen Ausgabe der Meteorologie angehängt, im Anfang abgebrochen). Die Probleme dagegen (ἰατρικῶν καὶ φυσικῶν προβλημάτων 2 B. — m. vgl. über sie Fabric. 662 f. und mit Beziehung auf Busemaker's Ausgabe, im 4ten Band des Didot'schen Aristoteles, Prantl Münchn. Gel. Anz. 1858, Nr. 25), und eine Schrift über die Fieber (Fabric. 664) gehören keinenfalls unserem Alexander. — Von verlorenen Schriften werden erwähnt: eine Abhandlung über die Differenz des Aristoteles und seiner Schüler hinsichtlich der Schlüsse mit Prämissen von ungleicher Modalität (Alex. Anal. pr. 40, b, m. 83, a, o. vgl. Bd. II, b, 161); dieselbe meint ohne Zweifel Philop. Anal. pr. XXXII, b, Schol. 158, b, 28 (ἔν τινι μονοβίβλῳ), dagegen müssten die σχόλια λογικὰ (Alex. Anal. pr. 83, a, o. Schol. 169, a, 14) davon verschieden sein, mir scheinen jedoch hier die Worte ἐπὶ πλέον δὲ εἴρηταί μοι ἐν τοῖς σχολίοις τοῖς λογικοῖς Glossem zu sein. Ferner eine Schrift περὶ δαιμόνων (Michaël, oder wer der Verfasser dieses Simpl. De anima beigedruckten Commentars ist, zu der Schrift π. τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς S. 148, b, o.); gegen Zenobius den Epikureer (worin er nach Simpl. Phys. 113, b, u. den Unterschied des Oben, Unten u. s. f. als einen natürlichen nachzuweisen gesucht hatte). Dagegen ist die Abhandlung über den Sitz des ἡγεμονικὸν, deren der Commentar zu der Schrift π. ζῴων κινήσεως (hinter Simpl. De an.) 154, b, o. 155, a, o. gedenkt, von der Ausführung Alexander's De an. I, g. E. S. 140 ff., und das von Eustrat. in Eth. N. 179, a, o. angeführte μονοβιβλίον, worin gegen die Stoiker gezeigt war, dass die Tugend zur Glückseligkeit nicht ausreiche, von dem Abschnitt derselben Schrift über diesen Gegenstand, welcher auch den entsprechenden selbständigen Titel führt, S. 156 ff., ohne Zweifel nicht verschieden. Ueber einen Aufsatz von den Tugenden, der handschriftlich noch vorhanden ist, über die sehr zweifel-

nicht mehr sein, als Erläuterungen und Vertheidigungen der aristotelischen Lehre. In diesem Sinn hat er in seinen noch vorhandenen Commentaren die Logik [1], die Meteorologie und Metaphysik behandelt, in den zwei Büchern über die Seele und in manchen Stellen der naturwissenschaftlichen Untersuchungen die Anthropologie und Psychologie seines Meisters ausgeführt, in den drei ersten Büchern der letztgenannten Schrift viele physikalische Fragen besprochen, ebenso im vierten manche Bestimmungen der peripatetischen Ethik, im Gegensatz gegen die Einwendungen der Stoiker, erörtert, ebd. I, 18 die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt gegen die Platoniker vertheidigt, in der Schrift περὶ μίξεως die stoische Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper bestritten, in der Abhandlung über das Verhängniss [2] die Willensfreiheit gegen den stoischen Fatalismus verfochten. Die Blössen des Gegners werden in dieser Abhandlung mit Gewandtheit und Schärfe aufgezeigt, aber eine gründlicher eindringende Erforschung des menschlichen Willens dürfen wir in ihr nicht suchen; das Hauptgewicht legt Alexander auf die praktischen Folgesätze des Fatalismus [3], wobei er auch die theologischen Gründe

hafte, von Psellus angeführte, Schrift von den Kräften der Steine, über die gewiss unächten „allegorischen Mythendeutungen" (Ps.-Alex. Probl. I, 87) und über einige von Casiri genannte arabische Schriften, die sich wohl auch alle mit Unrecht Alexander beilegen, s. m. Fabric. V, 667 f. 658, o.

1) Ueber seine Logik s. m. Prantl Gesch. d. Log. I, 622 ff. Doch ist ausser den unten zu besprechenden Bestimmungen über das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen nicht viel daraus hervorzuheben. Das Beachtenswertheste ist wohl die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Methode (Anal. pr. 3, b, unt. folg. vgl. nat. qu. I, 4. S. 13 f. Speng.), wiewohl auch sie der Sache nach sich schon bei Aristoteles findet (s. Bd. II, b, 175 f.); der Begriff des subconträren Gegensatzes, der von Alex. wenigstens zuerst erwähnt wird (Boëth. De interpr. 347, m.); die Behauptung, dass nur die kategorischen Schlüsse reine und eigentliche seien (Top. 6, u.).

2) Π. εἱμαρμένης, vgl. De. an. II, S. 159 ff. qu. nat. I, 4. II, 4 ff. III, 13. Auszüge aus der erstgenannten Schrift giebt Tennemann V, 186 ff., kürzere Ritter IV, 265 f. Ich glaube mich mit dem im Text Bemerkten um so mehr begnügen zu sollen, da die Schrift keine wesentlich neuen Gedanken enthält, und da sie überdiess durch die Ausgabe von Orelli allgemein zugänglich gemacht ist.

3) De fato c. 16 ff.

nicht vergisst, dass derselbe die Vorsehung und die Gebetserhörung aufhebe [1]); weiter macht er dann wiederholt und nachdrücklich den Grundsatz geltend, dass die allgemeine Meinung der Menschen und die angeborenen Vorstellungen, welche sich namentlich in der Sprache ausdrücken, ein hinreichender und unumstösslicher Beweis der Wahrheit seien [2]). Der Peripatetiker zieht sich hier also in derselben Weise auf das unmittelbare Bewusstsein zurück, wie wir diess in der sonstigen Popularphilosophie seit Cicero so oft getroffen haben. Mehr eigenthümliche Ansichten treten bei Alexander in der Erörterung einiger anderen, metaphysischen, psychologischen und theologischen Fragen hervor. Die Lehre des Aristoteles vom Geist, dem göttlichen wie dem menschlichen, hat, wie früher gezeigt wurde, viel Unklares, und sowohl seine Aussagen über das Verhältniss der Gottheit zur Welt, als die über das Verhältniss der menschlichen Vernunft zu der göttlichen und zu den niederen Theilen der Seele leiden an einer mystischen Unbestimmtheit. Diese selbst aber hängt mit den Grundbestimmungen des Systems über Form und Materie zusammen, und lässt sich ohne Umbildung derselben schwer entfernen. Indem daher Alexander um eine solche Auffassung der peripatetischen Lehre bemüht ist, durch welche jenes mystische Element so viel, wie möglich, beseitigt, und ein durchaus natürlicher Zusammenhang der Erscheinungen hergestellt werden soll, kann er eingreifende Abweichungen von der Lehre seines Meisters, so wenig er sich diess auch gestehen will, nicht vermeiden. Aristoteles hatte zwar die Einzelwesen für das wahrhaft Substantielle, aber doch zugleich das Allgemeine für den eigentlichen Gegenstand des Wissens erklärt; er hatte zugegeben, dass die Formen, mit Ausnahme der reinen Vernunft und der Gottheit, vom Stoff nicht getrennt seien, aber er hatte trotzdem das eigentliche Wesen der Dinge nur in ihnen gesucht. Alexander geht einen Schritt weiter. Von den zwei

1) De fato 17. De an. 162, a, m.

2) De fato c. 2, Anf. c. 7. c. 8, Anf. vgl. c. 5. 12, Schl. 14, Anf. u. A. De An. 161, a, m. Doch soll die Sprache selbst nichts Angeborenes sein, sondern nur das Sprachvermögen qu. nat. III, 11. BOËTH. De interpret. 301, u. 302, o. 323, m. Die widersprechende Angabe des AMMON. De interpr. 32, b, Schol. in Ar. 103, b, 28 wird von PRANTL a. a. O. 624, 27 mit Recht verworfen.

widerstreitenden Bestimmungen, dass dem Einzelnen die höhere Wirklichkeit, dem Allgemeinen die höhere Wahrheit zukomme, giebt er die zweite auf, um die erste zu retten. Das Einzelne, behauptet er, hierin von Aristoteles abweichend [1]), sei nicht nur für uns, sondern auch an sich, früher, als das Allgemeine, denn wenn jenes nicht wäre, könnte auch dieses nicht sein [2]), und er will desshalb nicht allein die unkörperlichen Wesen, wie die Gottheit, unter dem Begriff der Einzelsubstanz mitbefassen [3]), sondern auch für den eigentlichen Gegenstand der allgemeinen Begriffe gleichfalls das Einzelne gehalten wissen, nur dass von diesem in denselben blos die Bestimmungen in Betracht gezogen werden, welche in mehreren Einzelwesen gleichmässig vorkommen, oder doch vorkommen können [4]). Die allgemeinen Begriffe sind daher,

1) Vgl. Bd. II, b, 138, 2.

2) Simpl. Categ. 21, β: ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος ἐνταῦθα καὶ τῇ φύσει ὕστερα τὰ καθόλου τῶν καθέκαστα εἶναι φιλονεικεῖ, ἀπόδειξιν μὲν οὐδεμίαν κομίζων σχεδὸν, τὸ δὲ ἐν ἀρχῇ λαμβάνων, ὅταν λέγῃ, τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τὰ κοινὰ παρὰ τῶν καθ' ἕκαστα λαμβάνειν κοινοῦ γὰρ ὄντος, φησὶν, ἀνάγκη καὶ τὸ ἄτομον εἶναι, ἐν γὰρ τοῖς κοινοῖς τὰ ἄτομα περιέχεται· ἀτόμου δὲ ὄντος, οὐ πάντως τὸ κοινὸν, εἴγε τὸ κοινὸν ἐπὶ πολλοῖς. Ebd. ζ: (Ἀλέξ.) καὶ τῇ φύσει προτέρας βουλόμενος εἶναι τὰς ἀτόμους οὐσίας τῶν κοινῶν. μὴ οὐσῶν γὰρ τῶν ἀτόμων, οὐδὲν εἶναι δύναται, φησὶ, τῶν ἄλλων. Hiemit übereinstimmend Dexipp. Categ. c. 12. 54, 22 ff. Speng. (Schol. in Ar. 50, b, 15 ff.), welcher Alexander in dieser Beziehung mit Boëthus (s. o. 553, 2) zusammenstellt; David in Categ., Schol. 51, b, 10. Diesen Aussagen (mit Prantl I, 623) desshalb den Glauben zu versagen, weil Alex. doch die Unkörperlichkeit des Begriffs behaupte (vgl. Boëth. in Porph. a se transl. S. 55 m. f.), haben wir kein Recht, denn theils ist das ἄτομον nicht nothwendig ein körperliches (s. folg. Anm.), theils kann, wie Boëth. a. a. O. unter Berufung auf Alexander ausführt, auch von Körperlichem der Begriff der unkörperlichen Form abstrahirt werden.

3) Simpl. Categ. 21, β: ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος καὶ τὸ νοητὸν καὶ χωριστὸν εἶδος ἄτομον οὐσίαν λέγεσθαί φησι. Ebd. 23, γ: ὡς δὲ Ἀλέξ. ἐξηγεῖται τὴν ἄτομον οὐσίαν, φιλοτιμούμενος τὸ πρώτως κινοῦν ἐν αὐτῇ τιθέναι, χαλεπώτεραι γίνονται αἱ ἀπορίαι.

4) Alex. führt diess qu. nat. I, 3 aus. Die Begriffsbestimmungen, sagt er hier, beziehen sich weder auf die Einzelwesen, noch auf ein für sich bestehendes Allgemeines, ἀλλ' εἰσὶν οἱ ὁρισμοὶ τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κοινῶν, ἢ τῶν καθέκαστα κατὰ τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά λέγονται δὲ τῶν νοημάτων καὶ τῶν κοινῶν οἱ ὁρισμοὶ, ὅτι νοῦ τὸ χωρίσαι τὸν ἄνθρωπον (das Wesen des Menschen) ἀπὸ τῶν σὺν οἷς ὑφέστηκεν ἄλλων καὶ καθ' αὑτὸν λαβεῖν· ὁ δὲ τοῦ ὑφεστῶτος μὲν μετ' ἄλλων, νοουμένου δὲ χωρὶς ἐκείνων [καὶ ἄλλων, wohl zu streichen], καὶ οὐχ ὡς ὑφέστηκεν, ὁρισμὸς νοήματος εἶναι δοκεῖ καὶ κοινοῦ. Vgl. Simpl. Phys. 16, b, u.

wie er bemerkt, als allgemeine nur in dem Verstande, welcher sie aus den Einzeldingen abstrahirt, sobald dieser aufhört, sie zu denken, hören sie auf, zu existiren; erst unser Denken ist es, welches die mit der Materie verbundenen Formen von ihr ablöst, und ihnen in ihrem Fürsichsein Wirklichkeit giebt [1]). Diese Untrennbarkeit der Form von der Materie muss um so mehr auch von der Seele gelten, je entschiedener Alexander an der aristotelischen Bestimmung festhält, dass die Seele nichts anderes sei, als die Form des organischen Körpers [2]). Als die Form des Körpers ist sie mit demselben so eng verbunden, dass sie nicht ohne ihn sein kann, ihre Entstehung und Beschaffenheit ist durch ihn bedingt, und keine Seelenthätigkeit ist ohne eine körperliche Bewegung möglich [3]). Auch die höchsten Seelenthätigkeiten machen davon

1) De an. 139, b, m.: τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν ἢ λόγῳ μόνον, τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν ὅταν μὴ νοῆται τὰ τοιαῦτα εἴδη οὐδὲ ἔστιν αὐτῶν τι νοῦς, εἴγε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἡ τοῦ νοητοῖς εἶναι ὑπόστασις. τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει, νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἔστι νοῦς ὅταν νοῆται, εἰ δὲ μὴ νοοῖτο οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴγε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐστι τὰ μαθηματικά. Ebd. 143, b, unt.: τὰ μὲν γὰρ ἔνυλα εἴδη ὑπὸ τοῦ νοῦ νοητὰ γίνεται ὄντα δυνάμει νοητά. χωρίζων γὰρ αὐτὰ τῆς ὕλης ὁ νοῦς, μεθ' ἧς ἐστιν αὐτῆς (l. αὐτοῖς) τὸ εἶναι, ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτὸς αὐτὰ ποιεῖ u. s. w. Auf dieses Verhältniss der εἴδη ἔνυλα zu ihrem Stoffe beziehen sich auch die Erörterungen nat. qu. I, 17. 26. Alex. zeigt hier, die Form sei im Stoffe nicht ὡς ἐν ὑποκειμένῳ, d. h. nicht als in einem solchen, das ohne sie bestände, und zu dem sie erst hinzukäme, nicht κατὰ συμβεβηκὸς (m. vgl. über diese Bedeutung des Ausdrucks Bd. II, b, 230, 4), da der Stoff erst durch die Form dieser bestimmte Stoff werde, die Form ihrerseits nur als die Form dieses Körpers das sei, was sie ist.

2) De an. 123, a, u. 124, b, unt. f. u. ö. vgl. qu. nat. I, 17, S. 61. I, 26, S. 83.

3) De an. 126, a, die Ausführung des Satzes, ὅτι ἀχώριστος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, οὗ ἐστι ψυχή. Ebd. 125, a, o.: dass die Seele nicht eine für sich bestehende Substanz, sondern die Form des Leibes ist, sieht man an ihrer Thätigkeit; οὐ γὰρ οἷόν τε ἐνέργειάν τινα ψυχικὴν γενέσθαι χωρὶς σωματικῆς κινήσεως. Diess wird dann im Einzelnen nachgewiesen, und daraus geschlossen, ὡς τοῦ σώματος ἐστί τι (nämlich seine Form) καὶ ἀχώριστος αὐτοῦ· μάτην γὰρ εἴη χωριστὴ μηδεμίαν τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν καθ' αὑτὴν ἐνεργῆσαι δυναμένη. Ebd. 143, a, o.: die Seele ist δύναμίς τις καὶ οὐσία ἐπὶ τούτοις (die Theile des Leibes) γινομένη. καὶ ἔστι τὸ σῶμα καὶ ἡ τούτου κρᾶσις αἰτία τῇ ψυχῇ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως, wie

keine Ausnahme. Die aristotelische Lehre von den Theilen der Seele wird allerdings auch von Alexander vertheidigt [1]; um so stärker betont er es aber, dass die höheren Seelenkräfte nicht ohne die niederen sein können, und dass eben hierauf die Einheit der Seele beruhe [2]; und während Aristoteles den Nus nach seinem Wesen wie nach seinem Ursprung von allen übrigen Kräften sehr bestimmt unterschieden hatte, stellt ihn Alexander in Eine Reihe mit denselben. Der Verstand ist nämlich im Menschen zunächst nur als Anlage vorhanden, der νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικὸς, das blos potentielle Denken. Durch die Entwicklung dieser Anlage entsteht die wirkliche Denkthätigkeit, der Verstand als wirksame Eigenschaft, als thätige Kraft, der νοῦς ἐπίκτητος oder νοῦς καθ' ἕξιν [3]. Dasjenige aber, was die Entwicklung des potentiellen Verstandes bewirkt, was ihn zur Wirklichkeit bringt, wie das Licht die Farben, der νοῦς ποιητικὸς, ist nach Alexander kein Theil unserer Seele, sondern nur das auf sie einwirkende und in Folge dieser Einwirkung von ihr gedachte göttliche Wesen [4]. So

man diess daran sehe, dass die Beschaffenheit der Seelen der der Leiber entspreche. ἃς δέ φαμεν τῆς ψυχῆς ἐνεργείας εἶναι, οὐκ εἰσὶ τῆς ψυχῆς αὐτῆς καθ' αὑτὴν, ἀλλὰ τοῦ ἔχοντος αὐτήν πᾶσαι γὰρ αἱ τῆς ψυχῆς κινήσεις τοῦ συναμφοτέρου τοῦ ζῶντος εἰσίν. Vgl. qu. nat. II, 2. Simpl. Phys. 225, a, m., und über die aristotelische Lehre, der Alex. hier folgt, Bd. II, b, 459. — Wegen dieser Untrennbarkeit von Seele und Leib will Alex. ihr Verhältniss auch nicht nach der Analogie des zwischen dem Künstler und seinem Werkzeug bestehenden (s. Bd. II, b, 376 f.) gedacht wissen, denn der Künstler sei vom Werkzeug verschieden, die Seele dagegen sei in dem Leibe, und zunächst in dem Centralorgan, als seine Form und die ihm inwohnende Kraft; als Organe lassen sich nur die übrigen Theile des Leibes betrachten; De an. 127, a, u. b, o. vgl. Simpl. De an. 13, b, u.: Alex. ἀξιοῖ μὴ ὡς ὀργάνῳ χρῆσθαι τῇ ψυχῇ· μὴ γὰρ γίνεσθαι ἕν τι ἐκ τοῦ χρωμένου καὶ τοῦ ὀργάνου.

1) De an. 128 ff. 146, a, m.

2) A. a. O. 128, a, u. b, o. 141, a, u.

3) A. a. O. 138, a, f. 143, b. In diesen Bestimmungen Alexander's liegt die Quelle für die bekannte Lehre der arabischen und scholastischen Philosophen vom *intellectus acquisitus*.

4) A. a. O. 139, b. 143, b f. Z. B. S. 139, b, m.: ἀπαθὴς δὲ ὢν (ὁ ποιητικὸς νοῦς) καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. τοιοῦτον δὲ ὂν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς u. s. w. S. 144, a, o.: τοῦτο δὴ τὸ νοητόν τε τῇ αὐτοῦ φύσει καὶ κατ' ἐνέργειαν νοῦς, αἴτιον γινόμενον τῷ ὑλικῷ νῷ τοῦ κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτον

wird die mystische Einheit der menschlichen Vernunft mit der göttlichen hier durchbrochen; auf der einen Seite steht der Mensch, auf der andern die auf ihn einwirkende Gottheit. Die menschliche Seele ist daher ein durchaus endliches Wesen: die Seele der Götter (d. h. wohl der Gestirne) könnte nach Alexander nur im uneigentlichen Sinn (ὁμωνύμως) Seele genannt werden [1]. In Uebereinstimmung damit verlegt unser Philosoph auch den Sitz der Vernunft, welcher Aristoteles ein körperliches Organ abgesprochen hatte [2], mit den Stoikern in das Herz [3], und sagt ganz allgemein und unbedingt von der menschlichen Seele, was Aristoteles nur von einem Theil derselben gesagt hatte, dass sie mit ihrem Körper vergehe [4]. — Das Bestreben, welches sich in diesen Bestimmun-

εἶδος ἀναφορὰν χωρίζειν τε καὶ μιμεῖσθαι καὶ νοεῖν καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἕκαστον καὶ ποιεῖν νοητὸν αὐτὸ, θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικὸς, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, ὅταν αὐτὸ νοῶμεν χωριστὸς δέ ἐστιν ἡμῶν τοιοῦτος ὢν εἰκότως. Wegen dieser Behauptung wird Alex. von den späteren Auslegern vielfach angegriffen; vgl. Themist. De an. 89, b, u. (wo er nicht genannt, aber jedenfalls mit gemeint ist). Simpl. Phys. 1, a, m. 59, a, m. Philop. De an. F, 11, o. G, 7, u. H, 8, u. Q, 2, u. 3, o (Anführung aus Ammonius). 10, u. f. Alexander's Gesammtansicht über den Nus fasst Philop. a. a. O. Q, 2, u. so zusammen: πρῶτον σημαινόμενον λέγει τοῦ νοῦ τὸν δυνάμει νοῦν, ὅςπερ ἐστὶν ἐπὶ τῶν παίδων . . . δεύτερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει [l. τοῦ νοῦ] ὁ καθ' ἕξιν νοῦς, ὅςπερ ὁ ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων τρίτον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ θύραθεν, ὁ παντέλειος . . . ὁ κυβερνῶν τὸ πᾶν. Ueber seine Erklärung des Einzelnen in den betreffenden aristotelischen Stellen vgl. m. Denselben weiter Q, 4, u. 5, o. 8, o. m.

1) De an. 128 a, u.

2) Vgl. Bd. II, b, 439, 1.

3) De an. 141, a, u.; man bemerke hier auch das stoische ἡγεμονικὸν und das platonische λογιστικὸν statt des aristotelischen νοῦς.

4) A. a. O. 127, a, o: οὖσα δὲ ἡ ψυχὴ εἶδος τοῦ σώματος . . ., τῷ ἀχώριστον εἶναι τοῦ σώματος τὸ τοιοῦτον εἶδος καὶ συμφθείροιτο ἂν τῷ σώματι, ὅση γε αὐτῆς φθαρτοῦ σώματος εἶδός ἐστιν. qu. nat. II, 10: ἡ ψυχὴ οὖν ἔνυλον εἶδος ὃν ἀδύνατον αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι. ὃ γὰρ ὕλης δεῖται πρὸς τὸ εἶναι, ταύτης τὶ ὂν (nämlich die Form derselben), ἀδύνατον τοῦτο χωρισθὲν αὐτῆς αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι. Alex. schliesst hier daraus, dass die Seele sich nicht für sich bewegen könne, es folgt aber auch, dass sie nicht ohne Leib existiren kann. Diese Läugnung der Unsterblichkeit, welche Alex. im Commentar zu der Schrift von der Seele auch bei Aristoteles nachzuweisen suchte, wird von Späteren öfters erwähnt; vgl. David, Schol. in Arist. 24, b, 41. 26, b, 13. Philop. De an. A, 5, o. E, 8, u. Q, 4, m.

gen ausspricht, die Erscheinungen unter Entfernung alles Uebernatürlichen auf natürliche Ursachen zurückzuführen, lässt sich auch in der Lehre des Aphrodisiers über die Vorsehung und über das Verhältniss Gottes und der Welt wahrnehmen. Alles, was in der Welt geschieht, leitet er mit Aristoteles von der Wirkung her, welche sich von der Gottheit aus zunächst in den Himmel, und von da in verschiedenen Abstufungen in die elementarischen Körper verbreite [1]; dieser ganze Verlauf soll aber durchaus als ein Naturprocess gefasst werden: in jedem der Elemente ist mehr oder weniger seelische Kraft, je nachdem es durch seine höhere oder tiefere Stelle im Weltgebäude und durch seine feinere oder gröbere Beschaffenheit dem ersten Träger dieser Kraft, dem Himmel, näher oder ferner steht, und ebenso ist sie an die aus ihnen zusammengesetzten Körper in reichlicherem oder geringerem Maasse vertheilt, sie haben eine vollkommenere oder unvollkommenere Seele, je nachdem sie aus reineren oder unreineren Stoffen bestehen, und je nachdem ihnen insbesondere mehr oder weniger von dem edelsten Elemente, dem Feuer, beigemischt ist [2]. In dieser göttlichen Kraft besteht das Wesen der Natur [3]; mit der

1) Die Bewegung des Himmels selbst erklärte Alex. mit Aristoteles daraus, dass das σῶμα κυκλοφορητικὸν das Verlangen habe, der höchsten, ewigen und unbewegten Substanz (die er sich aber nach Simpl. Phys. 319, b, o., nicht mit Aristoteles ausser dem Himmel, sondern der äussersten Sphäre als Ganzem inwohnend dachte) möglichst ähnlich zu werden, was bei dem seiner Natur nach Bewegten nur durch ewige gleichmässige Bewegung geschehen könne; und da nun ein Verlangen eine Seele voraussetzt, so sagt er, das θεῖον σῶμα sei ἔμψυχον καὶ κατὰ ψυχὴν κινούμενον. Aehnlich soll jede der sieben Planetensphären (auf welche demnach Alex. die 55 aristotelischen wieder zurückführt) ἐφέσει καὶ ὀρέξει τινὸς οὐσίας (ihres Sphärengeistes) in einer der des Fixsternhimmels entgegengesetzten Richtung bewegt, zugleich aber von ihm mit herumgeführt werden — eine doppelte Bewegung, die nothwendig war, weil es sonst in der Welt unter dem Monde nicht zum regelmässigen Wechsel des Entstehens und Vergehens kommen könnte. (Qu. nat. I, 25.) Alex. legt also dem πρῶτος οὐρανὸς, hierin von Aristoteles abweichend, eine Seele bei, in welcher das Verlangen nach jenem, das Arist. dem Stoffe selbst zugeschrieben hatte (Bd. II, b, 280), seinen Sitz haben soll; sein (S. 701, 1 berührter) Widerspruch gegen Herminus bezieht sich nur darauf, dass dieser von jener Seele auch solches herleitete, was nach Alex. Wirkung des ersten Bewegenden ist.

2) Qu. nat. II, 3.

3) Qu. nat. a. a. O. S. 90. De an. 159, b, o.: τῆς θείας δυνάμεως τῆς ἐν τῷ

letzteren fällt aber auch die Vorsehung oder das Verhängniss zusammen [1]). So wenig daher Alexander ein Verhängniss im stoischen Sinne zugiebt, ebenso wenig weiss er sich mit dem gewöhnlichen Vorsehungsglauben zu befreunden. Dieser Glaube scheint ihm nicht nur mit der Freiheit des menschlichen Willens unvereinbar; — denn die freien Handlungen, zeigt er, könne selbst die Gottheit nicht vorherwissen, da sich auch ihre Macht nicht auf das Unmögliche erstrecke [2]); — sondern er widerstreitet auch richtigen Begriffen von Gott und der Welt. Denn unmöglich lässt sich annehmen, dass das Sterbliche und Geringere der Zweck, die Thätigkeit des Höheren, der Gottheit, blosses Mittel, und nur jenem zuliebe da sei [3]); ebenso wenig kann man aber auch von der Welt sagen, dass sie zu ihrer Einrichtung und Erhaltung einer Vorsehung bedürfe, sondern ihr Dasein und Sosein ist eine Folge ihrer Natur [4]). Will daher Alexander die Vorsehung auch nicht ganz läugnen, so will er sie doch auf die Welt unter dem Monde beschränken, weil nur für diese durch ein ausser ihr selbst Liegendes gesorgt werde, das sie in ihrem Sein und ihrer Ordnung zu erhalten bestimmt sei, durch die Planetenwelt [5]); und widerspricht er auch der Vorstellung, als sei die Vorsehung nur eine zufällige Wirkung der Gottheit, so will er sie doch ebensowenig als eine absichtliche Thätigkeit, sondern nur als einen von ihr vorhergewussten und gewollten Naturerfolg betrachtet wissen [6]).

γεννητῷ σώματι ἐγγινομένης ἀπὸ τῆς πρὸς τὸ θεῖον [sc. σῶμα] γειτνιάσεως, ἣν καὶ φύσιν καλοῦμεν.

1) De fato c. 6, Anf.: λείπεται δὴ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν, was dann weiter ausgeführt wird. De an. 162, a, u.: λείπεται ἄρα τὴν εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν εἶναι ἑκάστου u. s. w.

2) De fato c. 30.

3) Qu. nat. II, 21, S. 128 ff.; vgl. was S. 699 aus Adrast angeführt ist, mit dem Alex. freilich nicht durchaus übereinstimmt, denn von den Planeten nimmt er an, dass sie um des Irdischen willen ihre doppelte Bewegung haben; s. S. 714, 1.

4) A. a. O. II, 19.

5) A. a. O. und I, 25, S. 79 f. Nur im weiteren Sinn soll der Begriff der Vorsehung, der letzteren Stelle zufolge, auf die gesammte Körperwelt angewandt werden.

6) Qu. nat. II, 21, S. 124 f. 131 f. Alex. bemerkt hier, die Frage, ob die

Man wird diese Ansichten über die Vorsehung im Ganzen nicht unaristotelisch nennen können; aber indem sie die aristotelische Lehre durchaus nur nach der physikalischen Seite hin verfolgen, geben auch sie einen Beleg für den Naturalismus des Philosophen, welcher sich in seiner Erklärung des Seelenlebens dem stoischen Materialismus, und in seiner ganzen Weltansicht dem Standpunkt Strato's des Physikers annähert.

Alexander von Aphrodisias ist der letzte namhafte Lehrer aus der peripatetischen Schule, der uns bekannt ist. Von den wenigen, welche nach ihm aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts genannt werden [1], war wohl keiner von einiger Bedeutung [2]. Seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts scheint sich die peripatetische Schule allmählig in die neuplatonische verloren zu haben, in welcher die Kenntniss der aristotelischen Schriften gleichfalls eifrig gepflegt wurde; es wird zwar immer noch von Peripatetikern gesprochen [3], und es fehlt auch wirklich nicht an Männern, welche die aristotelischen Schriften erklä-

Vorsehung καθ' αὑτὸ oder κατὰ συμβεβηκὸς erfolge, sei von keinem seiner Vorgänger genauer untersucht, und er selbst giebt die obige Entscheidung nur hypothetisch, aber doch drückt sie offenbar seine eigene Meinung aus.

1) Longinus b. Porph. v. Plot. 20 führt unter den Philosophen seiner Zeit, die er dort aufzählt, drei Peripatetiker auf: Heliodorus aus Alexandria, Ammonius (nach Philostr. v. soph. II, 27, 6 wohl in Athen) und Ptolemäus; von diesen hatte aber nur der erste philosophische Schriften hinterlassen, über die beiden andern bemerkt Longin, sie seien zwar sehr kenntnissreiche Leute gewesen, namentlich Ammonius (von welchem diess auch Philostr. a. a. O. bestätigt), aber geschrieben haben sie nur Gedichte und Prunkreden, denen sie wohl selbst kaum so viel Werth beigelegt haben würden, um der Nachwelt durch diese Geisteserzeugnisse bekannt werden zu wollen. Weiter nennt Porphyr b. Eus. pr. ev. X, 3, 1 als seinen Zeitgenossen den Peripatetiker Prosenes in Athen, vielleicht dortigen Schulvorsteher.

2) Auch Anatolius aus Alexandrien, der um 270 Bischof von Laodicea wurde, der aber nach Eus. h. eccl. VII, 32, 6 in der peripatetischen Philosophie sich so auszeichnete, dass man ihn in seiner Vaterstadt zum peripatetischen Schulhaupt hatte machen wollen, scheint seine Hauptstärke in den mathematischen Wissenschaften gehabt zu haben. Ein Bruchstück aus seinen κανόνες περὶ τοῦ πάσχα führt Eus. a. a. O. 14 ff. an; auch das Bruchstück b. Fabric. Bibl. gr. III, 462 f. gehört vielleicht ihm, die bei Jambl. Theol. Arithmet. (s. d. Ind.) dagegen einem Jüngeren, dem Lehrer Jamblich's.

3) Vgl. S. 693, 3.

ren, und in einzelnen Zweigen, wie Logik, Physik und Psychologie, zu Führern wählen [1]), aber von solchen Philosophen, welche in ihrer ganzen Weltansicht der peripatetischen Lehre gefolgt wären, hören wir nur noch ganz vereinzelt [2]).

11. Die platonische Schule in den ersten Jahrhunderten n. Chr.

Unsere Kenntniss der akademischen Schule wird an dem Punkte, wo wir sie zuletzt verlassen haben, so lückenhaft, dass uns ein halbes Jahrhundert lang von keinem ihrer Lehrer auch nur der Name bekannt ist [3]). Erst in den letzten Jahrzehenden des ersten Jahrhunderts kommt wieder einiges Licht in dieses Dunkel; und von da an lässt sich die Schule durch eine fortlaufende Reihe platonischer Philosophen bis in die Zeiten des Neuplatonismus herab verfolgen [4]). In ihrer Denkweise blieb sie im Ganzen der eklekti-

1) So nach Plotin's Vorgang Porphyrius, Jamblichus, Themistius, Dexippus, Syrianus, Ammonius, Simplicius, die beiden Olympiodorus und andere Neuplatoniker, denen auch Johannes Philoponus beizufügen ist; im Abendland Boëthius, und die von ihm Angeführten: Victorinus und Vegetius Praetextatus. Von diesen Männern wird, so weit sie überhaupt in den Bereich der gegenwärtigen Darstellung fallen, später zu sprechen sein.

2) Ein solcher Peripatetiker begegnet uns noch um das Ende des fünften Jahrhunderts in dem Araber Dorus, welchen nach Damasc. b. Suid. u. d. W. vgl. v. Isid. 131 Isidorus vom aristotelischen System zum platonischen, d. h. neuplatonischen, überführte.

3) Zum Folgenden Fabric. Bibl. III, 159 ff. Zumpt S. 59 ff. der mehrerwähnten Abhandlung (s. o. 549, 1).

4) Nach den S. 542 ff. namhaft gemachten Platonikern ist der nächste, welchen wir kennen, Ammonius aus Aegypten, der Lehrer Plutarch's, welcher in Athen, wahrscheinlich als akademischer Schulvorstand, lehrte, und ebendaselbst starb, nachdem er wiederholt das Amt eines Strategen bekleidet hatte (Plut. qu. symp. III, 1. VIII, 3, Anf. IX, 1, Anf. 2, Anf. 5, 1, 5. De Ei c. 1 f. S. 385, wo ein angebliches Gespräch mit ihm während Nero's Anwesenheit in Griechenland, 63 n. Chr., berichtet wird. Def. orac. c. 4. 9. 20. 33. 38. 46. De adulat. 31, S. 70. Themistokl. c. 32, Schl. Eunap. v. Soph. prooem. 5. 8). An ihn schliesst sich Plutarchus an, auf den ich später ausführlicher zurückkomme. Ein Freund und Mitschüler des letzteren ist Aristodemus aus Aegium, den Plut. adv. Col. 2 ἄνδρα τῶν ἐξ 'Ακαδημίας οὐ ναρθηκοφόρον, ἀλλ' ἐμμανέστατον ὀργιαστὴν Πλάτωνος nennt, und dem er hier und in der Schrift gegen Epikur (n. p. suav. v.) eine Rolle im Gespräch übertragen hat. Unter Hadrian scheint der Syrer Apollonius, den Spartian. Hadr. 2 als Pla-

schen Richtung getreu, welche sie seit Philo und Antiochus eingeschlagen hatte. Aber theils geschah diess nicht, ohne dass Ein-

toniker nennt, und Gajus, dessen Schüler Galen in früher Jugend hörte, (Gal. cogn. an. morb. 8. Bd. V, 41; Weiteres S. 719, 3) gelebt zu haben; in's achte Jahr des Antoninus Pius (145 n. Chr.) setzt Hieron. Chron. Eus. den Calvisius Taurus aus Berytus (Eus. a. a. O. Suid. Ταῦρ.) oder Tyrus (Philostr. v. soph. II, 1, 34); da er aber den Herodes Attikus, der 143 Consul war, zum Schüler hatte (Philostr. a. a. O.), muss er schon geraume Zeit vorher aufgetreten sein (Zumpt S. 70). Gellius, gleichfalls sein Schüler, nennt ihn oft (s. d. Index); aus N. A. I, 26. II, 2, 1. VII, 10, 1. 13, 1 f. XVII, 8, 1 sieht man, dass er Schulvorstand war. Ueber seine Schriften tiefer unten. In die gleiche Zeit gehört Nigrinus, der uns durch Lucian (Nigrin.) als ein in Rom lebender Platoniker bekannt ist; Sextus aus Chäronea, ein Neffe Plutarch's, Lehrer des Mark Aurel und Verus (Capitol. Antonin. Philos. 3. Verus 3. Suid. Μάρκ. und Σέξτ., bei dem aber, durch ihn selbst oder durch seine Abschreiber, der Chäroneenser und der Skeptiker Sextus Empirikus durcheinandergewirrt sind; M. Aurel. I, 9. Philostr. v. soph. II, 9. Dio Cass. LXXI, 1. Eutrop. VIII, 12, vgl. S. 676); Alexander aus Seleucia in Cilicien, mit dem Beinamen Peloplaton, der in Antiochien, Rom, Tarsus und anderen Orten lehrte, und gleichfalls bei Mark Aurel in Gunst stand (Philostr. v. soph. II, 5. M. Aurel I, 12); Albinus, dessen Unterricht Galen 151/2 n. Chr. in Smyrna aufsuchte (Gal. De libr. propr. 2. Bd. XIX, 16 — Weiteres über Albinus später); Demetrius (M. Aurel VIII, 25); Apulejus aus Madaura, Maximus aus Tyrus (über beide später), vielleicht auch Alcinous und Severus, deren Schriften uns unten noch begegnen werden. Unter Antoninus Pius oder seinem Nachfolger scheint auch Theo der Smyrnäer (über ihn Martin Theon. Astron. 5 ff.) gelebt zu haben, da er einerseits Adrastus benützt (s. o. 698, 3), andererseits auf Ptolemäus noch keine Rücksicht nimmt. Als Platoniker bezeichnet ihn Prokl. in Tim. 26, A und der Titel seines Hauptwerks: τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν in manchen Handschriften; das erste Buch dieses Werks bildete die Arithmetik, welche Bullialdus, das vierte die Astronomie, welche Martin zuerst herausgegeben hat, die drei übrigen sind verloren. Auf einen Commentar zu einer platonischen Schrift, vielleicht der Republik (vgl. Theo Astron. c. 16, S. 203, und dazu Martin S. 22 f. 79), scheint sich Prokl. a. a. O. zu beziehen. Unter Mark Aurel's Regierung wird neben Attikus (Hieron. Chron. Eus. zum 16ten Jahr des Markus, 176 n. Chr., Porph. v. Plot. 14 — Weiteres später) auch Daphnus (ein Arzt aus Ephesus, Athen. I, 1, e) zu setzen sein; ein Schüler des Attikus ist Harpokration aus Argos (Prokl. in Tim. 93, B f. Suid. u. d. W.), nach Suid. συμβιωτὴς Καίσαρος, aber doch wohl kaum der von Capitol. Ver. 2 als Grammatiker bezeichnete gleichnamige Lehrer des Verus; Suid. nennt von ihm ein ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα in 24, λέξεις Πλάτωνος in zwei Büchern. In die Zeit Mark Aurel's scheinen annäherungsweise auch die später zu Besprechenden, Numenius, Kronius, Celsus zu fallen; an das Ende des 2ten Jahrhunderts

zelne gegen diese Trübung des reinen Platonismus Einsprache erhoben hätten; theils verband sich mit jener Verknüpfung der philosophischen Lehren seit dem Ende des ersten Jahrhunderts in zunehmendem Maasse die religiöse Mystik, durch deren stärkeres Anwachsen der eklektische Platonismus eines Antiochus und seiner Nachfolger in den Neuplatonismus übergeführt wurde. Jener Widerspruch gegen die Vermischung der platonischen Lehre mit anderen Standpunkten wurde vorzugsweise durch die genauere Kenntniss ihrer ältesten Urkunden hervorgerufen und genährt. Wie die Peripatetiker dieser Zeit den aristotelischen, so sehen wir jetzt auch die Akademiker den platonischen Schriften grössere Aufmerksamkeit zuwenden; und wenn sich auch die wissenschaftliche Thätigkeit der Schule nicht mit dem gleichen Eifer und der gleichen Ausschliesslichkeit auf die Werke ihres Stifters warf, wie bei jenen, so gewann ihre Auslegung doch immerhin eine beachtenswerthe Ausdehnung und Bedeutung. An die früheren Bearbeiter der platonischen Schriften [1]) schliesst sich unter den Späteren zunächst Plutarch an, sofern er nicht blos überhaupt an zahllosen Stellen auf Aussprüche Plato's zurückgeht, sondern auch einzelne Punkte seiner Lehre und einzelne Abschnitte seiner Werke eingehend besprochen hat [2]). Als Commentatoren Plato's werden ferner Gajus und Taurus bezeichnet [3]); von Albinus besitzen wir noch eine, übrigens

der von Alex. Aphr. qu. n. I, 13 wegen einer Behauptung über die Farbenlehre Epikur's angegriffene, ihm gleichzeitige, Censorinus. In der ersten Hälfte und um die Mitte des dritten Jahrhunderts lebten in Athen Diodotus und Eubulus, zwei Diadochen der platonischen Schule, von denen der letztere noch nach 263 vorkommt (Longin. b. Porph. v. Plot. 20. Porph. selbst ebd. 15, wo auch über die wenigen und nicht bedeutenden Schriften des Eubulus). Ihnen fügt Longinus ebd. als Platoniker, die schriftstellerisch thätig gewesen seien, Euklides, Demokritus und Proklinus in Troas bei. Von Ammonius Sakkas, Origenes und Longinus wird später zu sprechen sein. Wann der von Prokl. in Tim. 319, F mit einer Annahme über Tim. 41, D angeführte 'Ακύλλας gelebt hat, und ob er jünger oder älter, als Plotin, ist, lässt sich nicht ausmachen.

1) Dercyllides, Thrasyllus, Eudorus; s. S. 542 f.

2) So namentlich in den Πλατωνικὰ ζητήματα und der Schrift περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας.

3) In dem Scholion b. Fabric. III, 158: τὸν μὲν Πλάτωνα ὑπομνηματίζουσι πλεῖστοι. Χρησιμώτεροι δὲ Γάϊος, 'Αλβῖνος, Πρισκιανὸς (Zeitgenosse des Simplicius), Ταῦρος, Πρόκλος u. s. w. Gajus nennt auch Porph. v. Plot. 14 unter

ziemlich werthlose, Einleitung in die platonischen Gespräche [1]), auch Commentare, insbesondere, wie es scheint, zum Timäus und zum Phädo, hatte er verfasst, doch ist das Wenige, was daraus angeführt wird, von keiner Erheblichkeit [2]). Severus' Auslegung des Timäus ist uns durch Proklus bekannt [3]). Theo's und Harpokration's Schriften zur Erläuterung Plato's wurden schon erwähnt [4]); von Attikus kennen wir Erklärungen des Timäus und des Phädrus [5]), von Numenius und Longinus, ausser ihren sonstigen der platonischen Lehre gewidmeten Schriften, Commentare zum Timäus [6]). Auch der mündliche Unterricht in der platonischen Schule bestand

denen, deren Commentare Plotin gelesen habe; auf eine Erklärung des Timäus bezieht sich wohl Prokl. in Tim. 104, A; von Taurus führt Gell. N. A. VII, 14, 5 das erste Buch eines Commentars zum Gorgias und XVII, 20 seine mündliche Erklärung des Gastmahls an, und aus dem ersten Buch einer Erklärung des Timäus werden in den Bekker'schen Scholien zu Plato S. 436 f. und bei Philop. De aetern. mundi VI, 21 Bruchstücke mitgetheilt. Ebendaher stammt ohne Zweifel, was Jambl. b. Stob. Ekl. I, 906 anführt.

1) Jetzt im 6ten Band der Hermann'schen Ausgabe Plato's S. 147 ff.; über die früheren Ausgaben und die Handschriften vgl. m. ebd. Praef. XV f.

2) Seiner Commentare wurde schon S. 719, 3 gedacht. Auf einen solchen zum Timäus wird sich beziehen, was Prokl. in Tim. 67, C sagt, der Platoniker Albinus halte die Welt zugleich für entstanden und unentstanden, sofern sie zwar ohne Anfang in der Zeit, aber doch von einer höheren Ursache hervorgebracht sei (so schon Xenokrates und Krantor, dann Eudorus s. Bd. II, a. 677, 1. 508, 2); ebenso S. 104, A (nach Gajus und Albinus rede Plato theils ἐπιστημονικῶς theils εἰκοτολογικῶς vgl. Tim. 29, B) und 311, A (nach Albinus und Attikus sei nur der Nus unsterblich, die vernunftlosen Seelentheile sterblich); dagegen weist auf eine Erklärung des Phädo, was Tertull. De an. 28. 29 über seine Vertheidigung der platonischen Lehre von dem Uebergang der Seelen aus dem Jenseits in's Diesseits und umgekehrt (Phädo 70, C ff.) berichtet. Ob er in einer Auslegung der Republik (zu X, 617, D f.) oder anderswo ausgeführt hatte, dass die eigene Verschuldung die Seelen in's Irdische herabziehe (Jambl. b. Stob. Ekl. I, 896), mag dahingestellt bleiben.

3) In Tim. 63, A. 70, A. 78, B. 88, D. 168, D. 186, E. 187, B. 192, B. D. 198, B. E f. 304, B. Ich werde auf ihn noch zurückkommen.

4) S. 718.

5) Ueber die erstere vgl. m. d. Index zu Prokl. in Tim., die andere wird ebd. 315, A genannt.

6) M. s. das Register zu Prokl. in Tim., der auch seine Anführungen aus Numenius doch einem Commentar, nicht den sonstigen Schriften dieses Platonikers entnommen zu haben scheint. Ob auch Kronius Commentare geschrieben hatte, lässt sich aus Porph. v. Plot. 14 nicht entscheiden.

ohne Zweifel grossentheils im Lesen und Erklären der platonischen Werke [1]). Durch diese eingehende Beschäftigung mit den Quellen der akademischen Lehre musste man sich denn freilich überzeugen, dass manches, was sich in der Folge für platonisch ausgegeben hatte, von Plato's Ansichten weit abliege; und so hören wir auch von Einzelnen, welche gegen die herrschende Vermengung der verschiedenen Systeme Verwahrung einlegten. Taurus schrieb über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Philosophie, und gegen die Stoiker [2]); über seine eigene Auffassung des platonischen Systems ist aber nur wenig überliefert, und eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit kommt darin nicht zu Tage [3]). Mit ihm stellte sich auch Attikus der Neigung zur Verknüpfung platonischer und peripatetischer Annahmen entgegen. In den Bruchstücken einer Schrift, welche er diesem Zwecke gewidmet hatte [4]), erscheint er als ein enthusiastischer Bewunderer Plato's,

1) Es folgt diess theils aus dem zahlreichen Auftreten der Commentare und Erläuterungsschriften, theils aus Angaben, wie die S. 719, 3 angeführte über Taurus und Porph. v. Plot. 14. Auch aristotelische Schriften las Taurus mit seinen Schülern (bei Gell. XIX, 6, 2. XX, 4 die Probleme).

2) Jenes nach Suid. Ταῦρ., dieses nach Gell. N. A. XII, 5, 5. Ausserdem verfasste er nach Suid. eine Abhandlung περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων und viele andere Schriften.

3) Durch seinen Schüler Gellius, der seiner oft erwähnt, erfahren wir, dass er eine gründliche Vorbildung für die Philosophie verlangte, und ihre blos rhetorische Behandlung nicht leiden konnte (N. A. I, 9, 8. X, 19. XVII, 20, 4 f.); dass er spitzfindigere dialektische und speciellere physikalische Erörterungen nicht verschmähte (VII, 13. XVII, 8. XIX, 6); dass er die Affekte nicht ausgerottet, aber gemässigt, und desshalb leidenschaftliche Gemüthsbewegungen, wie den Zorn, ganz beseitigt wissen wollte (I, 26, 10); dass er Epikur's Lustlehre und Vorsehungsläugnung verabscheute (IX, 5, 8), um das noch Unerheblichere II, 2. VII, 10. 14, 5. VIII, 6. XII, 5. XVIII, 10. XX, 4 zu übergehen. Weiter erhellt aus dem Bruchstück bei Philop. De aetern. m. VI, 21, dass er (mit Andern s. o. 720, 2) eine zeitliche Weltentstehung läugnete; aus denen in den Bekker'schen Scholien zu Plato S. 436 f., dass er die fünf Sinne an die vier Elemente vertheilte, indem er das Riechbare zwischen Wasser und Luft in die Mitte stellte, und dass er auch den Himmel, unter Bestreitung des aristotelischen Aethers, aus Erde und Feuer bestehen liess; aus Jambl. b. Stob. Ekl. I, 906, dass seine Schüler nicht einig darüber waren, ob die Seelen zur Vollendung des Weltganzen oder zur Offenbarung des göttlichen Lebens auf die Erde gesandt werden.

4) Bei Eus. pr. ev. XI, 1. 2. XV, 4—9; ebd. c. 13 und wahrscheinlich auch

der um die Reinheit der akademischen Lehre bekümmert, die peripatetische mit leidenschaftlicher Befangenheit angreift, und ihr insbesondere die Niedrigkeit ihres sittlichen Standpunkts, die Läugnung der Vorsehung und Unsterblichkeit vorrückt [1]); von den sonstigen Lehren des Aristoteles ist es namentlich die Annahme eines fünften Körpers und die Ewigkeit der Welt, die seinen Widerspruch hervorrufen, die letztere um so mehr, da er es hier auch mit einem Theil seiner eigenen Schule zu thun hat [2]). Mit den aristotelischen Bestimmungen über die Unsterblichkeit bestreitet er auch die Behauptung, dass die Seele als solche unbewegt sei, um statt dessen den platonischen Begriff des Sichselbstbewegenden aufrechtzuhalten [3]); dabei beschränkte er aber die Fortdauer nach dem Tode auf den vernünftigen Theil der Seele, und liess diesen bei jedem Eintritt in das irdische Leben mit der im Körper wohnenden vernunftlosen Seele, welche nun erst zur Ordnung gebracht werden sollte, sich verbinden [4]), so dass er sich demnach die Entstehung des Einzelnen der des Weltganzen ähnlich dachte. Auch dem aristotelischen Gottesbegriff hatte er ohne Zweifel widersprochen, doch ist darüber nichts überliefert; nur über seine eigene Ansicht wird uns mitgetheilt, dass er den Weltbildner mit dem Guten zusammenfallen liess, die übrigen Ideen dagegen, als Ur-

schon c. 12. In der ersten von diesen Stellen wird das Thema der Schrift durch die Worte bezeichnet: πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους. Was in den Ueberschriften mehrerer Kapitel und XV, 5, 1. 6, 1 von Plato und Moses steht, gehört natürlich Euseb und seinen Abschreibern.

1) XV, 4. 5. 9.

2) Gegen den aristotelischen Aether und die damit zusammenhängenden Ansichten über die Gestirne wendet er sich b. Eus. XV, 7. 8, gegen die Ewigkeit der Welt ebd. c. 6. Ein Weltende wollte er aber darum, wie wir finden werden, doch nicht zugeben. Die gleichen Ansichten hatte er in seinem Commentar zum Timäus vorgetragen. Der ungeordnete Stoff, sagte er hier im Anschluss an Plutarch, und die ihn bewegende unvollkommene Seele seien freilich ungeschaffen, aber die Welt als geordnetes Ganzes und ihre Seele seien in einem bestimmten Zeitpunkt gebildet (Prokl. in Tim. 84, F. 87, A. 116, B. F. 119, B vgl. 99, C. 170, A. 250, B. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 894); unvergänglich können sie darum aber doch sein, nämlich (nach Tim. 41, A f.) durch den Willen des Schöpfers (Prokl. a. a. O. 304, B).

3) Eus. XV, 9, 4 ff.

4) Prokl. 311, A. Jambl. a. a. O. 910.

bilder des Besonderen, von ihm unterschied [1]. Was sonst über seine Erklärung des Timäus angeführt wird [2], ist unerheblich; aus seinen Einwendungen gegen die aristotelischen Bestimmungen über die Homonymität [3] sieht man, dass er seine Bestreitung der Gegner auch auf die Logik ausdehnte. Aber ein bedeutender Erfolg liess sich von derselben schon desshalb nicht erwarten, weil er selbst dem Eklekticismus, den er bekämpfte, näher stand, als er wusste. Er eifert gegen die Vermengung der platonischen Lehre mit der peripatetischen; aber er selbst vermengt sie mit der stoischen, wenn er der aristotelischen Güterlehre eine Autarkie der Tugend entgegenstellt, welche sich von der stoischen höchstens in den Worten unterscheidet [4]. Noch deutlicher verräth sich jedoch der Standpunkt der späteren Popularphilosophie in dem Satze, dass die Glückseligkeit des Menschen von den Philosophen einstimmig als der letzte Zweck der Philosophie anerkannt werde [5]. Gerade dieser einseitig praktische Standpunkt war es ja gewesen, welcher mit der Gleichgültigkeit gegen ein strengeres wissenschaftliches Verfahren die eklektische Verschmelzung widerstrebender Lehrsätze hervorgerufen hatte. Sehr wissenschaftlich scheint aber auch Attikus nicht verfahren zu sein: der Hauptinhalt seiner Einwürfe gegen Aristoteles besteht, so weit wir sie kennen, in Klagen über die moralische und religiöse Verderblichkeit seiner Lehren; seinen durchdachtesten Erörterungen setzt er Gründe entgegen, wie den, wodurch er die zeitliche Entstehung der Welt mit ihrer endlosen Fortdauer zu vereinigen sucht, dass nämlich Gott vermöge seiner Allmacht auch das Gewordene vor dem Untergang bewahren könne [6]. Wo man es sich mit der Beweisführung so leicht machte, und die letzte Entscheidung so unbedenklich von dem praktischen Bedürfniss hernahm, da hatte man in der That kein

1) Prokl. a. a. O. 93, C. 111, C. 119, B vgl. 131, C.

2) Bei Prokl. 87, B. 315, A. 7, C. 30, D. 83, C. D. 129, D. 187, B. 234, D.

3) Bei Simpl. Categ. 7, δ. 8, α und Porph. ἐξήγ. 9, a, Schol. 42, b, 9 (Prantl Gesch. d. Log. I, 618, 2 f.). Dieselben scheinen einer eigenen Schrift über die Kategorieen entnommen zu sein.

4) Eus. XV, 4, 1. 7 ff.

5) A. a. O. XV, 4, 1 vgl. 5, 1.

6) A. a. O. 6, 5 ff. vgl. Prokl. in Tim. 304, B.

Recht, gegen die Verschmelzung der verschiedenen Systeme, für welche eben dieses Bedürfniss maassgebend gewesen war, Einsprache zu erheben.

Dieser Eklekticismus behauptete denn auch bei der Mehrzahl der Akademiker fortwährend seine Herrschaft. Männer, wie Plutarchus, Maximus, Apulejus, Numenius, sind freilich Platoniker, aber ihr Platonismus hat so viele fremdartige Elemente in sich aufgenommen, dass wir in ihnen nach dieser Seite hin nur die Fortsetzer der durch Antiochus begründeten Richtung sehen können. Da uns aber diese Philosophen später noch unter den Vorläufern des Neuplatonismus begegnen werden, so mag das Nähere über sie bis dahin aufgespart bleiben. Auch in Betreff Theo's des Smyrnäers wird es genügen, daran zu erinnern, dass er, wie schon früher gezeigt wurde [1], mit seinem Platonismus die umfassendste Benützung einer peripatetischen Schrift nicht unverträglich fand, während er zugleich im ersten Buche seines Werkes mit Vorliebe alt- und neupythagoreïscher Ueberlieferung folgt [2]. Ueber Nigrinus ist trotz Lucian's Mittheilungen (im Nigrinus) wenig zu sagen: seine Schilderung zeigt uns einen Mann von vortrefflicher Gesinnung, der sich aus einer üppigen und sittenlosen Zeit zur Philosophie geflüchtet und bei ihr innere Befriedigung und Freiheit gefunden hat; aber die Reden, welche er von ihm berichtet, könnten fast ebensogut einem Musonius oder Epiktet in den Mund gelegt sein. Dagegen ist hier noch des Severus und des Alcinous zu erwähnen, zweier Platoniker, deren Zeitalter uns zwar nicht näher bekannt ist, welche aber doch mit der grössten Wahrscheinlichkeit in's zweite Jahrhundert gesetzt werden. Von dem ersten derselben, Severus, hat Eusebius [3] aus einer Schrift über die Seele ein Bruchstück aufbewahrt, worin die platonische Lehre von der Zusammensetzung der Seele aus der leidensfähigen und der

1) S. 698, 3 ff. Auch De Mus. c. 6. c. 13, S. 94. 97. c. 19. c. 22, S. 117. c. 40, S. 169 wird Adrastus benützt.

2) Was Theo in seinem, gewöhnlich unter den zwei Titeln περὶ ἀριθμητικῆς und π. μουσικῆς angeführten ersten Buch über Zahlen und Tonverhältnisse sagt, ist wohl grösstentheils pythagoreisch, wie er auch De mus. c. 1. c. 12 u. ö. andeutet. In philosophischer Beziehung tritt das Neupythagoreische besonders De Arithm. c. 4. De Mus. c. 38 ff. hervor.

3) Praep. ev. XIII, 17.

leidenslosen Substanz mit der Bemerkung angegriffen wird, diese Annahme würde die Unvergänglichkeit derselben aufheben, denn zwei so verschiedenartige Bestandtheile müssten nothwendig ihre naturwidrige Verbindung wieder auflösen. Severus selbst beschrieb die Seele als eine unkörperliche mathematische Figur [1]). Eine Weltentstehung im eigentlichen Sinn gab er nicht zu, wenn auch die jetzige Welt entstanden sein sollte; er nahm nämlich mit den Stoikern an, dass die Welt, an sich ewig, in bestimmten Perioden ihren Zustand verändere, indem er sich hiefür auf den Mythus des platonischen Politikus berief [2]). An die Stoiker erinnert es auch, dass er das Etwas (τὶ) als den obersten Gattungsbegriff bezeichnete, unter dem das Seiende und das Werdende stehen [3]). So vereinzelt diese Angaben auch sind, so beweisen sie doch immerhin, dass Severus die Lehre Plato's mit einer gewissen Selbständigkeit behandelte. Von Alcinous haben wir noch einen Abriss der platonischen Lehre [4]), der zwar an sich selbst geringen Werth hat, und grossentheils nur aus älteren Darstellungen zusammengeschrieben zu sein scheint [5]), der aber doch für die Richtung des damaligen Platonismus bezeichnend genug ist. Gleich am Anfang dieser Schrift fällt uns die stoische Definition der Weisheit als Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge (c. 1), und die peripatetische Eintheilung der Philosophie in die theoretische und die praktische (c. 2) in's Auge, denen als Drittes die Dialektik vorangestellt wird (c. 3). Die theoretische Philosophie theilt dann Alcinous wieder (c. 3. 7) mit Aristoteles in Theologie, Physik und Mathematik, ohne sich doch selbst an diese Eintheilung zu halten [6]); ebenso die praktische, peripatetisch, in Ethik,

1) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 862. Prokl. in Tim. 186, E. 187, A f.

2) Prokl. a. a. O. 88, D f. 168, D. Dass die Welt trotzdem nur durch den Willen der Gottheit unvergänglich sein sollte (ebd. 304, B), war wohl nur ein Zugeständniss an die Aussprüche Plato's.

3) Prokl. 70, A vgl. oben S. 83, 4.

4) Jetzt im 6ten Band von Hermann's Ausgabe Plato's S. 152 ff. Ebd. S. XVIII über den Titel des Schriftchens.

5) Der Anfang des 12ten Kapitels findet sich fast wörtlich in einem Bruchstück des Arius Didymus bei Eus. pr. ev. XI, 23, 2 f.

6) Statt einer Darstellung der Mathematik wird nämlich c. 7 nur ein Auszug aus den Aeusserungen der platonischen Republik über dieselbe und ihre Theile eingeschoben.

Oekonomik und Politik (c. 3) [1]. In der Dialektik giebt er zunächst eine Erkenntnisstheorie, welche stoische und aristotelische Bestimmungen mit den platonischen verbindet, und die φυσικὴ ἔννοια der Stoiker mit der Erinnerung an die Ideen zusammenwirft; das Erkenntnissvermögen betreffend, unterscheidet er im Menschen (der aristotelischen Lehre vom thätigen und leidenden Nus entsprechend) eine doppelte Vernunft, diejenige, welche dem Sinnlichen, und die, welche dem Uebersinnlichen zugewandt ist [2]. Weiter wird dann die ganze aristotelische Logik, mit den Schlussfiguren und den zehen Kategorieen, sammt verschiedenen späteren peripatetischen und stoischen Zuthaten, Plato unterschoben [3]. In dem Abschnitt über die theoretische Philosophie werden drei Ursachen aufgezählt: die Materie, die Urbilder und das schöpferische Princip oder die Gottheit; die Gottheit wird (c. 10) aristotelisch als der thätige Verstand beschrieben, welcher unbewegt nur sich selbst denkt; ein dreifacher Weg zur Erkenntniss Gottes wird angenommen: der Weg der Entschränkung, der Analogie und der Erhebung [4]; die Ideen werden für ewige Gedanken Gottes, zugleich aber auch für Substanzen erklärt, ihr Umfang wird mit Ausschluss der künstlichen oder naturwidrigen Dinge auf die natürlichen Gattungen beschränkt, neben den Ideen sollen dann aber auch noch die der Materie inwohnenden Formen des Aristoteles Raum finden (c. 9). Von der Materie sagt Alcinous, mit einer ihm geläufigen aristotelischen Bezeichnung, sie sei dasjenige, was weder körperlich, noch unkörperlich, sondern der Möglichkeit nach im Körper sei (c. 8, Schl.). Die Ewigkeit der Welt glaubt er (c. 14) auch als platonische Lehre behaupten zu können, und er schliesst daraus richtig, dass auch die Weltseele nicht von Gott geschaffen, sondern gleichfalls ewig sei; nur will es hiemit nicht recht übereinstimmen, dass sie doch von Gott ausgeschmückt und gleichsam aus einem tiefen Schlaf erweckt sein soll, um in der

1) M. vgl. über die peripatetischen Eintheilungen Bd. II, b, 123 ff. Platonisch ist keine derselben.

2) C. 4. Einiges Weitere, nicht sehr Klare, über νόησις und αἴσθησις, λόγος ἐπιστημονικὸς und δοξαστικός, übergehe ich.

3) C. 5 f. Genaueres bei Prantl Gesch. d. Log. I, 610 f.

4) Bei dem zweiten hat der Verfasser die Stelle der platonischen Rep. VI, 508, B, bei dem dritten Symp. 208, E ff. im Auge.

Hinwendung zu Gott die idealen Formen von ihm zu empfangen, dass sich Alcinous überhaupt von der Vorstellung einer einmaligen göttlichen Weltbildung doch nicht losmachen kann (ebd.). Dass Alcinous Untergötter oder Dämonen annimmt, welchen die Welt unter dem Mond zur Verwaltung übertragen sei, und dass er diese in stoischer Weise als Elementargeister fasst (c. 15), kann bei einem Platoniker dieser Zeit nicht überraschen. Ebenso ist es dem Eklekticismus derselben angemessen, wenn er in die platonische Ethik die aristotelische Bestimmung der Tugend als μεσότης (c. 30) einschwärzt, und unter den vier Grundtugenden die stoisch-peripatetische „Einsicht" an die Stelle der platonischen „Weisheit" setzt [1]. Noch das Eine und das Andere liesse sich beibringen, doch wird schon das Angeführte hinreichend zeigen, wie geneigt Alcinous ist, mit der alt-akademischen Lehre, der er freilich im Ganzen folgt, auch noch andere Elemente zu verbinden, und wie sehr es ihm an einem klaren Bewusstsein über die Eigenthümlichkeit des platonischen Systems fehlt.

12. Eklektiker, die keiner bestimmten Schule angehören: Dio, Lucianus, Galenus, Potamo.

Alle bisher besprochene Philosophen zählten sich selbst zu einer der bestehenden Schulen, wenn sie sich dabei auch manche Abweichungen von ihrer ursprünglichen Lehre erlaubten. Weit kleiner ist die Zahl derer, die überhaupt keiner bestimmten Schule angehören, sondern in freierer Stellung von allen das, was ihnen wahr schien, entlehnen wollten. Denn sosehr auch der innere Zusammenhalt der Schulen und die Folgerichtigkeit der Systeme gelockert war, so war doch das Bedürfniss maassgebender Auktorität in jener wissenschaftlich ermatteten Zeit viel zu stark, als dass es Viele gewagt hätten, sich von dem Herkommen loszusagen, welches nun einmal von jedem Lehrer der Philosophie den Anschluss an eine der älteren Schulen und ihre Ueberlieferung

1) C. 29 wird die φρόνησις als die τελειότης τοῦ λογιστικοῦ (wofür im Folgenden auch das stoische ἡγεμονικὸν steht) bezeichnet, und ganz stoisch (vgl. S. 220, 2. 221, 2) als ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων definirt; c. 30 wird von dem Verhältniss der φρόνησις zu den Tugenden der unteren Seelentheile in einer Weise gesprochen, welche ganz an Arist. Eth. N. VI (s. Bd. II, b, 502 ff.) erinnert.

verlangte. Suchte man sich doch selbst da noch mit Auktoritäten der Vorzeit zu decken, wo man sich der Abweichung von allen gleichzeitigen Schulen bewusst war, wie sich diess bei den neuen Pythagoreern zeigt, wenn sie für eine Fortsetzung der altpythagoreischen, bei den Skeptikern, wenn sie für eine solche der pyrrhonischen Schule gelten wollten. Es sind daher nur wenige unter den Philosophen jener Zeit, die so ausser dem herkömmlichen Schulverband stehen, und diese selbst sind fast durchaus Männer, welche die Philosophie nicht zu ihrer selbständigen Lebensaufgabe gemacht hatten, sondern sich nur im Zusammenhang mit einer sonstigen Kunst oder Wissenschaft mit ihr beschäftigten.

Eine Veranlassung zu solcher beiläufigen Beschäftigung mit der Philosophie boten in jener Zeit theils die Naturwissenschaften, theils und besonders die immer noch so eifrig gepflegte, und auch in den öffentlichen Unterricht aufgenommene Rhetorik [1]). Wenn man von den Rhetoren die zierliche Form der Darstellung und des Vortrags lernte, so fand man einen bedeutenden Inhalt für dieselben, so wie die Unterrichtsfächer damals vertheilt waren, nur bei den Philosophen. Es war daher kaum möglich, in der Rhetorik über das Aeusserlichste hinauszukommen, wenn man sich nicht auch irgendwie in der Philosophie umsah; und wenn diess von den Meisten ohne Zweifel flüchtig und oberflächlich genug geschah [2]), so konnte es doch nicht ausbleiben, dass Einzelne von der Philosophie ernstlicher in Anspruch genommen und bleibend festgehalten wurden. In dieser Art wandte sich gegen das Ende des ersten Jahrhunderts Dio, um die Mitte des zweiten Lucianus von der Rhetorik zur Philosophie. Doch ist keiner von

1) Wie gross in der Kaiserzeit die Zahl der Rhetorenschulen und ihrer Lehrer, wie lebhaft fortwährend die Betheiligung an den Leistungen und dem Wettstreit berühmter Redekünstler (jetzt σοφισταὶ genannt) war, und wie ihnen die Schüler von allen Seiten zuströmten, sieht man namentlich aus Philostratus' vitae sophistarum. Die Anstellung öffentlicher Lehrer für die Redekunst ist auch schon S. 608, 1—3 berührt worden. Weiteres in den S. 607, 1 angeführten Schriften.

2) Auf solche Rhetorenschüler, welche nur nebenher etwas Philosophie treiben wollten, beziehen sich z. B. die tadelnden Aeusserungen des Calvisius Taurus b. Gell. N. A. I, 9, 10. XVII, 20, 4. X, 19, 1; die letztere Stelle vgl. m. I, 9, 8 beweist zugleich, wie gewöhnlich diess war.

beiden als Philosoph so bedeutend, dass wir länger bei ihm zu verweilen hätten. Dio, mit dem Beinamen Chrysostomus [1], wollte zwar seit seiner Verbannung nicht mehr blos Redner, sondern vor Allem Philosoph sein [2], wie er denn auch in der cynischen Philosophentracht auftrat [3]; allein seine Philosophie ist sehr einfach, und beschränkt sich ausschliesslich auf solche moralische Betrachtungen, wie sie damals nicht blos in den verschiedenen Philosophenschulen fast gleichlautend zu finden waren, sondern auch ausserhalb derselben nicht selten vorkommen. Mit theoretischen Untersuchungen giebt er sich nicht ab; sein ganzes Bestreben geht vielmehr dahin, die von allen Besseren längst anerkannten Grundsätze seinen Zuhörern und Lesern eindringlich an's Herz zu legen, und auf gegebene Fälle anzuwenden [4]. Die

1) Die Quellen für Dio's Leben sind ausser seinen eigenen Schriften Philostr. v. Soph. I, 7 (ganz unzuverlässig sind die Angaben desselben v. Apoll. V, 27 ff. auch v. Soph. I, 7, 4 Schl. aber sieht gar nicht geschichtlich aus); Synes. Dio; Phot. Cod. 209; Suid. u. d. W.; Plin. ep. X, 81 f. (85 f.); Lucian. Peregr. 18. Paras. 2. Schol. in Luc. S. 117. 248 Jac.; Eunap. v. soph. prooem. S. 2 und einige späte biographische Notizen bei Kayser zu Philostr. v. Soph. S. 168 ff. und in Dindorf's Ausgabe Dio's II, 361 ff. Was sich hieraus ergiebt, hat nach Fabric. Bibl. V, 122 ff. Kayser a. a. O. zusammengestellt. Hier genügt die Bemerkung, dass er, zu Prusa in Bithynien geboren, unter Domitian (nach Emper. De exil. Dion., Braunschw. 1840, S. 5 ff. — im Dindorf'schen Dio I, XXVIII ff. — 82 n. Chr.) aus Rom, wo er Rhetorik lehrte, verbannt oder flüchtig, viele Jahre lang weite Länder, bis zu den Geten, durchwanderte, nach Domitian's Ermordung nach Rom zurückkehrte, und bei Trajan (auch nach Themist. or. V, 63) sehr in Gunst stand.

2) Dio versichert öfters, seine Zuhörer sollen bei ihm nicht Schönrednerei suchen, er wolle, wie jeder rechte Philosoph, auf ihren sittlichen Nutzen ausgeben, ein Seelenarzt sein (or. 33, Anf. or. 34, S. 34 R. or. 35, Anf.); er tritt überhaupt als der Mann auf, welchem die Gottheit den Beruf übertragen habe, die Lehren der Philosophie Allen zu verkündigen (or. 13, S. 431. or. 32, 657 ff. u. ö.). Er selbst datirt dieses Auftreten von seiner Verbannung (or. 13, 422 f.); ebenso führt Synes. Dio S. 13 ff. aus, wie ihn sein Schicksal von der Sophistik (d. h. Rhetorik) zu der Philosophie geführt habe, die er früher in einigen Reden (κατὰ τῶν φιλοσόφων und πρὸς Μουσώνιον) lebhaft angegriffen hatte.

3) Or. 72. or. 34, S. 33. vgl. or. 1, S. 60.

4) So Synes. S. 14 f. ganz richtig: ὁ δ' οὖν Δίων ἔοικε θεωρήμασι μὲν τεχνικοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ μὴ προςταλαιπωρῆσαι μηδὲ προςανασχεῖν φυσικοῖς δόγμασιν, ἅτε ὀψὲ τοῦ καιροῦ μετατεθειμένος (sc. ἀπὸ σοφιστικῆς πρὸς φιλοσοφίαν)· ὄνασθαι δὲ τῆς στοᾶς ὅσα εἰς ἦθος τείνει καὶ ἠῤῥενῶσθαι παρ' ὀντινοῦν τῶν ἐφ' ἑαυτοῦ, ἐπιθέσθαι δὲ

Philosophie hat, wie er sagt [1]), die Aufgabe, die Menschen von ihren sittlichen Gebrechen zu heilen, sie besteht darin, dass man sich bestrebt, ein rechtschaffener Mensch zu sein; sein philosophisches Ideal ist Sokrates, so wie sich ihn die spätere Popularphilosophie dachte, als einen vortrefflichen Sittenlehrer, bei dem aber von eigenthümlichen wissenschaftlichen Gedanken und Bestrebungen nicht die Rede ist [2]); neben ihm Diogenes, dessen Bedürfnisslosigkeit er so unbedingt bewundert, dass er für das Ungesunde und Verzerrte in seiner Erscheinung kein Auge hat, und auch das Abstossendste, was von ihm erzählt wird, löblich zu finden weiss [3]). Er führt aus, dass mit der Tugend und Einsicht auch die Glückseligkeit gegeben sei [4]); er schildert den Tugendhaften in seiner sittlichen Grösse und seinem Wirken für Andere [5]); er zeigt mit den Stoikern, dass die wahre Freiheit mit der Vernünftigkeit, die Sklaverei mit der Unvernunft zusammenfalle [6]); er stellt über die Begierden, Leidenschaften und Fehler der Menschen, über Ueppigkeit, Habsucht, Ruhmsucht, Vergnügungssucht, Bekümmerniss, Treulosigkeit u. s. w. Betrachtungen an, wie sie in den Schulen üblich waren [7]); er ruft seine Leser von der in der Gesellschaft herrschenden Lebensweise, mit ihren Thorheiten, ihrem Sittenverderben, ihren künstlichen Bedürfnissen, zur Einfachheit des Naturstandes zurück [8]); er wendet sich mit ernsten

τῷ νουθετεῖν ἀνθρώπους . . . εἰς ὃ χρήσασθαι προαποκειμένῃ τῇ παρασκευῇ τῆς γλώττης.

1) Or. 13, S. 431 vgl. or. 70. 71 und oben 729, 2.

2) Vgl. or. 13, 423 ff. or. 12, 374 ff. or. 54. 55 60, S. 312. u. a. St.

3) M. s. über ihn or. 6. 8. 9. 10 und die geschmacklose Schilderung seiner angeblichen Unterredung mit Alexander or. 4. Or. 6, S. 203 wird Diog. sogar um die Bd. II, a, 209, 3 besprochenen Dinge bewundert.

4) Or. 23, besonders S. 515 f. or. 69, 368 f., wo die φρόνιμοι und die ἄφρονες in stoischem Sinn besprochen werden.

5) Or. 78, 428 f.

6) Or. 14. 15. 80.

7) Z. B. or. 5, 192. or. 16. 17. 32. 66—68. 74. 79.

8) M. vgl. hierüber, ausser den obenangeführten Stellen über Sokrates und Diogenes, die gelungene Schilderung eines unschuldigen Naturlebens in dem Εὐβοϊκὸς (or. 7), dessen Abzweckung Synes. Dio S. 15 f. richtig beurtheilt. In demselben Sinn hatte Dio auch die jüdischen Essäer empfohlen (Synes. S. 16).

und verständigen Worten gegen die Sittenlosigkeit seiner Zeit [1], bei Gelegenheit aber auch mit dem kleinmeisterlichen Eifer des Stoikers gegen so gleichgültige Dinge, wie das Abscheeren des Bartes [2]; er preist den Segen der bürgerlichen Ordnung [3], giebt den Städten nützliche Rathschläge [4], bespricht nach aristotelischem Muster den Unterschied und das Werthverhältniss der Staatsverfassungen [5] — kurz er verbreitet sich über alle möglichen Fragen der Moral und des praktischen Lebens. Aber von wirklicher und selbständiger Philosophie ist in diesen wohlmeinenden, wortreichen, meist auch ganz verständigen Erörterungen wenig zu finden: wo Dio über gegebene besondere Fälle hinausgeht, bewegt er sich in Gemeinplätzen, welche im Sinn eines gemilderten Stoicismus oder der xenophontischen Moral behandelt werden [6]. Plato war ihm zwar neben Demosthenes stylistisches Muster [7], und in Dio's moralischen Ausführungen lässt sich der Einfluss seiner Philosophie und seiner Schriften nicht verkennen; aber an die spekulativen Bestimmungen seines Systems finden sich bei ihm kaum vereinzelte Anklänge [8], und in Betreff der platonischen Republik ist er der Meinung, sie enthalte allerdings zu viel, was mit ihrem eigentlichen Thema, der Frage über die Gerechtigkeit, nichts zu schaffen habe [9]. Häufiger begegnen wir bei Dio stoischen Lehren: was er über die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, über die uns angeborene Gotteserkenntniss, über die natürliche Zusammengehörigkeit aller Menschen sagt [10], erinnert neben dem xenophontischen Sokrates zunächst an die Stoiker; noch bestimmter der Satz, dass die Welt ein gemeinsames Haus für Götter und Menschen, ein Götterstaat, ein von Einer

1) So or. 7, 268 ff., wo das Unwürdige und Verderbliche der so allgemein geduldeten öffentlichen Unzucht sehr gut auseinandergesetzt wird.

2) Or. 36, 81 f. 33, Schl.

3) Or. 36, 83 f.

4) Or. 33 f. 38. 40 u. ö.

5) Or. 3, 115 f. Ueber das Königthum, im Unterschied von der Tyrannis, handeln or. 1—4. 62.

6) Seine Bewunderung Xenophon's spricht er or. 18, 481 aus.

7) Vgl. Philostr. v. Soph. I, 7, 3.

8) Wie or. 30, 550 vgl. m. Phädo 62, B u. a. St.

9) Or. 7, 267.

10) Or. 12; vgl. besonders S. 384 f. 391 f. 397. or. 7, 270.

Seele durchwaltetes Wesen sei [1]), und die Zurückführung des Dämon auf das eigene Innere des Menschen [2]). Selbst die stoische Lehre von der Weltverbrennung und Weltbildung wird wenigstens versuchsweise vorgetragen [3]). Aber von wirklichem Werth ist für Dio offenbar nur jenes Allgemeine, was er für alle Menschen als ihre angeborene Ueberzeugung in Anspruch nimmt, und dessen Läugnung er den Epikureern so sehr verübelt [4]), der Glaube an die Gottheit und ihre Fürsorge für die Menschen: sein Standpunkt ist durchaus der des Popularphilosophen, welcher die zum Gemeingut gewordenen wissenschaftlichen Ergebnisse praktisch verwerthet, ohne sie durch neue und eigene Untersuchungen zu bereichern.

Eine ähnliche Stellung zur Philosophie giebt sich **Lucianus** [5]), so weit auch im Uebrigen sein schriftstellerischer Charakter von dem Dio's abliegt, und so hoch er an Geist und Geschmack über ihm steht. Auch er gieng erst in reiferen Jahren von der

1) Or. 30, 557. or. 36, S. 83. 88 vgl. or. 74, S. 405. 12, 390 u.

2) Or. 4, 165 vgl. or. 23. 25.

3) Or. 36, 97 f.

4) Or. 12, 390 f.

5) Was wir über Lucian's Leben und Persönlichkeit wissen, verdanken wir fast ausschliesslich seinen eigenen Schriften. Aus ihnen ergiebt sich — um mich hier auf das Hauptsächlichste zu beschränken — dass er in Samosata geboren (Hist. scrib. 24. Pisc. 19), und erst für die Bildhauerkunst bestimmt, sich den gelehrten Studien gewidmet (Somn. 1 ff. 14), und als Rhetor einen Theil des römischen Reichs mit Ruhm und Gewinn durchzogen hatte, als er, etwa vierzigjährig, seiner Angabe nach zunächst durch Nigrinus (s. o. 718. 724), für die Philosophie gewonnen wurde, und philosophische Gespräche zu schreiben anfieng (bis Accus. 27 f. 30 ff. Apol. 15. Nigrin. 4 f. 35 ff. Hermot. 13). Die Zeit seiner Geburt lässt sich so wenig, wie die seines Todes, genauer bestimmen. Aus Alex. 48 sieht man, dass er diese Schrift nach Mark Aurel's Tode verfasst hat. Als älterer Mann bekleidete er in Alexandria das angesehene und einträgliche Amt eines Schriftführers beim Gerichte des Statthalters (Apol. 12 vgl. c. 1. 15); noch später sehen wir ihn die lange unterbrochenen Vorträge wieder aufnehmen (Herc. 7). Weiter ist von seinem Leben nichts bekannt; Suidas' Angabe, dass er zur wohlverdienten Strafe für seine Schmähungen gegen das Christenthum von wüthenden Hunden zerrissen worden sein solle, ist ohne Zweifel um nichts glaubwürdiger, als die meisten ähnlichen Erzählungen über die *mortes persecutorum*. — Unter Lucian's Schriften befindet sich ziemlich viel Unächtes oder doch Angezweifeltes.

Rhetorik zur Philosophie über, und er eignete sich von derselben nur das an, wovon er sich theils für sein persönliches Verhalten theils für die neue, seiner Eigenthümlichkeit vorzugsweise zusagende, Form seiner Schriftstellerei einen Gewinn versprach. Die wahre Philosophie besteht seiner Ansicht nach in jener praktischen Lebensweisheit, welche er in seinem Demonax und Nigrinus schildert, in einer Gemüthsstimmung und Willensrichtung, welche an kein philosophisches System gebunden ist; die Unterscheidungslehren und sonstigen Besonderheiten der Schulen dagegen erscheinen ihm unerheblich, und sofern man sich damit wichtig macht und sich darum streitet, lächerlich. So kann er versichern, dass es die Philosophie sei, die ihn der Rhetorik abtrünnig gemacht habe, dass er sie stets bewundert und gepriesen und sich von den Schriften ihrer Lehrer genährt, dass er sich vom Lärm der Gerichtshöfe in die Akademie und das Lyceum geflüchtet habe [1], wiewohl er keine Schule und keinen Philosophen mit seinem Spotte verschont [2], und diejenigen besonders zur Zielscheibe seines Witzes wählt, welche durch auffallende Gewohnheiten und aufdringliches Wesen das meiste Aufsehen erregten und der Satyre den dankbarsten Stoff boten [3]. Da er sich aber fast durchaus auf die satyrische Darstellung fremder Verkehrtheiten beschränkt, mit seinen eigenen Ansichten dagegen nur selten hervortritt, so lässt sich sein Standpunkt zwar im Allgemeinen bestimmen, aber nicht durch eine genauere Angabe seiner Ueberzeugungen darstellen. Er schätzt die philosophische Gesinnung, die Unabhängigkeit des Charakters, die Bedürfnisslosigkeit, Redlichkeit und Menschenfreundlichkeit, wo er sie findet, bei dem Cyniker, wie bei dem Platoniker; er spendet auch Epikur wegen seiner religiösen Vorurtheilslosigkeit und seines unerbittlichen Kampfes gegen den Aberglauben hohes Lob [4]. Aber seine eigentliche Meinung spricht

1) Piscat. 5 f. 29. bis Accus. 32 u. a. St. vgl. vor. Anm.

2) Belege sind überflüssig, Hauptschriften dieser Art die βίων πρᾶσις, die δραπέται, das συμπόσιον, der Ἑρμότιμος, Ἰκαρομένιππος, Εὐνοῦχος, Ἁλιεὺς, mehrere Todtengespräche.

3) So vor Allem die Cyniker; s. o. 686, 1.

4) Alex. c. 17. c. 25: Ἐπικούρῳ, ἀνδρὶ τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων καθεωρακότι καὶ μόνῳ τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν εἰδότι. c. 61: Ἐπικούρῳ, ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς

er schliesslich doch wohl nur da aus, wo er ausführt, dass er die Philosophie zwar als die wahre Lebenskunst verehre, dass aber unter der Menge philosophischer Schulen die Philosophie zu finden unmöglich sei, da es kein Merkmal derselben gebe, welches nicht durch ein weiteres sichergestellt werden müsste; dass sie alle sich um geträumte Schätze streiten und mit nutzlosen Dingen ihre Zeit verderben, der beste Philosoph aber der sei, welcher im Bewusstsein seines Nichtwissens auf den Anspruch einer besonderen Weisheit verzichte, und statt der spekulativen Grübeleien sich an den sittlichen Gewinn der Philosophie halte [1]).

Die Beschränkung der Philosophie auf eine Moral, der es um keine tiefere wissenschaftliche Begründung zu thun ist, stützt sich hier auf eine skeptische Ansicht über das menschliche Erkenntnissvermögen. Noch stärker entwickelt werden wir dieses skeptische Element bei Favorinus treffen, welcher desshalb erst unter der skeptischen Schule besprochen werden soll. Durch selbständige Forschung hat sich allerdings keiner von diesen aus den Rednerschulen hervorgegangenen Halbphilosophen verdient gemacht, aber doch zeigt sich auch an ihnen die Neigung jener Zeit, die Philosophie auf das Nützliche und Gemeinverständliche zurückzuführen, und der Zusammenhang dieser Popularphilosophie mit dem durch die Skepsis verbreiteten Misstrauen gegen alle philosophischen Systeme.

Weit grösser ist die wissenschaftliche Bedeutung des Claudius Galenus [2]); und ist es auch zunächst die Heilkunde, der

ἱερῷ καὶ θεσπεσίῳ τὴν φύσιν καὶ μόνῳ μετ' ἀληθείας τὰ καλὰ ἐγνωκότι καὶ παραδεδωκότι καὶ ἐλευθερωτῇ τῶν ὁμιλησάντων αὐτῷ γενομένῳ.

1) Piscat. 11, 29 ff. und der ganze Hermotimus; so namentlich c. 15. 25 ff. 52 f. 70 ff. 84 vgl. Bis accus. 34.

2) Was sich über Galen's Leben, fast ganz aus seinen eigenen Schriften, ausmitteln lässt, ist in Ackermann's Hist. literaria Galeni zusammengestellt, welche zuerst in Fabric. Bibl. gr. V, 377 ff. Harl., revidirt im 1. Band der Kühn'schen Ausgabe Galen's S. XVII—CCLXV erschien, und auf dieselbe will ich hier, die übrige massenhafte Literatur über Galen übergehend, auch in Betreff seiner Schriften verweisen. — I. J. 131 n. Chr. zu Pergamum geboren, hatte Galen, dessen Vater selbst ein tüchtiger Architekt und Mathematiker war, eine sorgfältige Erziehung erhalten, und war bereits auch in die Philosophie eingeführt worden, als er in seinem 17ten Jahr das Studium der Heilkunde begann. Beiderlei Studien setzte er nach seines Vaters Tod in

er seinen ausserordentlichen Ruhm und Einfluss zu verdanken hat, so weiss er selbst doch auch den Werth der Philosophie vollkommen zu würdigen [1]), und er hat sich mit ihr eingehend genug beschäftigt [2]), um unter den Philosophen seines Jahrhunderts seine eigene Stellung einzunehmen [3]). Er selbst steht zwar der peripatetischen Schule am nächsten, doch hat er auch von anderen so viel aufgenommen, dass wir seinen Standpunkt im Ganzen nur als einen Eklekticismus auf peripatetischer Grundlage bezeichnen können. Unter die Eklektiker stellt den Galenus schon der Umstand, dass er eine ganze Reihe ausführlicher Erklärungen und Auszüge von platonischen, aristotelischen, theophrastischen, eu-

Smyrna, das medicinische noch an mehreren anderen Orten, besonders in Alexandria, fort (151 ff.), und gieng von hier i. J. 158 zum Betrieb seiner Kunst wieder in seine Vaterstadt. Im J. 164 begab er sich nach Rom, wo er sich durch seine ärztlichen Erfolge grossen Ruhm erwarb, kehrte 168 nach Pergamum zurück, wurde aber bald nachher von Mark Aurel und Verus auf's Neue nach Italien berufen. Wann er dieses wieder verliess, ist nicht bekannt, überhaupt lässt sich sein Leben von hier an nicht mehr zusammenhängend verfolgen. Eines Vortrags, den er unter Pertinax hielt, erwähnt er De libr. propr. c. 13. Bd. XIX, 46 K.; die Bücher De antidotis schrieb er (I, 13. Bd. XIV, 16) unter Severus (dagegen beweist Theriac. ad Pis. c. 2. Bd. XIV, 217 wegen der Unächtheit dieser Schrift nichts). Sein Leben hätte er nach einer Angabe (des von Ackermann a. a. O. XL f. besprochenen Anonymus) auf 87 Jahre gebracht; Suidas jedoch giebt nur 70 an, so dass er demnach wahrscheinlich 200 n. Chr. gestorben ist.

1) Protrept. 1, Schl. Bd. I, 3 nennt er sie τὸ μέγιστον τῶν θείων ἀγαθῶν, und in einer eigenen Abhandlung (Bd. I, 53 ff.) legt er seinen Standesgenossen an's Herz, ὅτι ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος.

2) Galen hatte noch sehr jung in seiner Heimath durch Schüler des Stoikers Philopator, des Platonikers Gajus, und des Peripatetikers Aspasius, und durch einen epikureischen Philosophen die Hauptformen der damaligen Philosophie kennen gelernt (cogn. an. morb. 8. Bd. V, 41 f.); später hörte er in Smyrna den Albinus (s. o. 718, m.); von dem Peripatetiker Eudemus, vielleicht gleichfalls seinem Lehrer (das διδάσκαλε De praenot. ad Epig. c. 4. Bd. XIV, 624 kann freilich auch blosser Ehrentitel sein), erzählt er, dass ihm derselbe in der Philosophie mehr zugetraut habe, als in der Medicin (a. a. O. c. 2. S. 608). Galen's philosophische Schriften waren sehr zahlreich; der grösste Theil derselben ist aber verloren.

3) Ueber Galen's philosophische Ansichten vgl. m. K. Sprengel Beitr. z. Gesch. d. Medicin I, 117—195.

demischen und chrysippischen Schriften verfasst hat [1]), während er doch zugleich erklärt, dass ihn keine von allen diesen Schulen völlig befriedige [2]). Nur dem Epikur ist er, wie fast alle diese eklektischen Philosophen, durchaus abgeneigt, wie er ihn auch eigens bekämpft hat [3]); ebenso erscheint ihm aber auch die Skepsis der neueren Akademie als eine Verirrung, die er mit aller Entschiedenheit bestreitet [4]). Er seinerseits findet den Menschen, trotz der Beschränktheit seines Wissens, doch mit den Mitteln zur Erkenntniss der Wahrheit hinreichend ausgerüstet: die sinnlichen Erscheinungen erkennen wir durch die Sinne, deren Täuschungen sich mit der nöthigen Vorsicht wohl vermeiden lassen, Uebersinnliches mit dem Verstande; und wie die sinnliche Wahrnehmung eine unmittelbare Ueberzeugungskraft (ἐνάργεια) mit sich führt, so ist auch der Verstand im Besitze gewisser Wahrheiten, die unmittelbar und vor allem Beweis feststehen, gewisser natürlicher Grundsätze, welche sich durch die allgemeine Uebereinstimmung bewähren; aus diesem Augenscheinlichen wird das Verborgene durch logische Schlussfolgerung erkannt. Das Kennzeichen der Wahrheit ist daher für alles dasjenige, was durch sich selbst klar ist, die unmittelbare Gewissheit, theils die der Sinne, theils die des Verstandes, für das Verborgene die Uebereinstimmung mit

1) Galen De libr. propr. c. 11. 14—16. Bd. XIX, 41 f. 46 f., wo eine grosse Anzahl solcher Werke aufgezählt ist.

2) A. a. O. c. 11, S. 39 f., zunächst mit Beziehung auf die Lehre vom Beweis: er habe sich darüber bei den Philosophen Raths erholt, aber hier sowohl wie in anderen Theilen der Logik so viel Streit unter ihnen, und innerhalb der einzelnen Schulen selbst, gefunden, dass er dem Pyrrhonismus anheimgefallen wäre, wenn ihn nicht die Sicherheit der mathematischen Wissenschaften davor bewahrt hätte.

3) Galen erwähnt in den erhaltenen Schriften Epikur's nur selten, und fast durchaus bei untergeordneten Punkten; dagegen nennt er De libr. propr. c. 17. Bd. XIX, 48 nicht weniger als sechs Schriften gegen Epikur und seine Lustlehre.

4) In der Schrift π. ἀρίστης διδασκαλίας (Bd. I, 40 ff.) gegen Favorinus; cogn. an. pecc. c. 6. Bd. V, 93 ff. Auch über Klitomachus hatte er geschrieben; De libr. propr. c. 12, S. 44. Sein Haupteinwurf gegen die Skeptiker ist der, dass sie ihren Standpunkt nicht begründen können, ohne sich damit an das Urtheil Anderer zu wenden, und bei diesen die Fähigkeit zur Unterscheidung von wahr und falsch vorauszusetzen.

jenem [1]. Diese Berufung auf das unmittelbar Gewisse, auf die Sinne und die einstimmige Meinung der Menschen, dieser Empirismus des inneren und äusseren Sinns entspricht ganz dem Standpunkt eines Cicero und der späteren eklektischen Popularphilosophie.

Unter den drei Haupttheilen der Philosophie legt Galen der Logik [2], als dem unentbehrlichen Hülfsmittel jeder wissenschaftlichen Forschung, einen hohen Werth bei [3]. Er selbst hat eine grosse Anzahl von logischen Schriften verfasst [4], was uns jedoch davon übrig ist [5], lässt uns den Verlust der übrigen nicht sehr bedauern. In der Kategorieenlehre, welche er mit Andern für den Anfang und die Grundlage der gesammten Logik erklärt [6], scheint er eine Vermittlung zwischen Aristoteles und den Stoikern versucht zu haben [7]; übrigens haben die Kategorieen für ihn nur

1) De opt. disc. c. 4. Bd. I, 48 f. De opt. secta 2. I, 108 f. cogn. an. pecc. a. a. O. De Hippocr. et Plat. IX, 7. Bd. V, 777 f. Als unmittelbar gewisse Principien nennt Galen Therap. meth. I, 4. B. X, 36 die ἀρχαὶ λογικαὶ: dass Grössen, die einer dritten gleich sind, sich selbst gleich seien, dass nichts ohne Ursache geschehe, dass man Alles entweder bejahen oder verneinen müsse u. s. w.

2) Ueber Galen's Logik vgl. m. Prantl Gesch. d. Log. I, 559 ff.

3) De elem. ex Hippocr. I, 6. B. I, 460. quod opt. med. sit qu. philos. B. I, 59 f. constit. art. med. c. 8, Schl. I, 253 f. Hippocr. et Plat. IX, 7, Schl. 8, Anf. B. V, 782.

4) Ihr Verzeichniss bei Gal. De libr. propr. c. 11 f. 15 f. B. XIX, 41 f. 47 f. vgl. Prantl S. 559 f.

5) Die kleine Schrift π. τῶν κατὰ τὴν λέξιν σοφισμάτων (Bd. XIV, 582 ff.), welche schon Alex. sophist. el. 8, b. 45, a (Schol. 298, b, 14. 312, b, 29) anführt. Sonst werden aber Galen's logische Schriften und Commentare von den griechischen Auslegern (mit Ausnahme der Anm. 7 zu besprechenden Stelle) niemals erwähnt.

6) Therap. meth. II, 7. B. X, 145. 148. puls. diff. II, 9. B. VIII, 622. 624. Ob Galen selbst über die Kategorieen geschrieben hatte, wird aus seiner eigenen Aussage libr. propr. 11, S. 42 nicht ganz klar; ihr Sinn scheint mir aber doch der zu sein, dass er die Kategorieen früher zwar nicht commentirt, später aber über die schwierigen Fragen darin etwas niedergeschrieben habe, woraus sich dann die c. 15 genannten 4 B. ὑπομνήματα zu den Kategorieen erklären würden. Anderer Meinung ist Prantl 560, 79.

7) David wenigstens Schol. in Ar. 49, a, 29 schreibt ihm fünf Kategorieen zu: οὐσία, ποσὸν, ποιὸν, πρός τι, πρός τί πως ἔχον, was zwar mit der anderswo (therap. meth. II, 7. 129 f. 146. 156) vorkommenden Unterscheidung der

logische, nicht reale Bedeutung [1]. In der Syllogistik und Apodiktik, welche ihm für den Hauptheil der Logik gilt, sucht er die Sicherheit des geometrischen Verfahrens zu erreichen [2]; in materieller Beziehung stellt er sich gegen Chrysippus auf die Seite des Aristoteles und Theophrast [3]; dass er selbst aber aus den fünf Schlussformen, welche Theophrast der aristotelischen ersten Figur beigefügt hatte [4], eine eigene vierte Figur bildete [5], ist ein sehr zweifelhaftes Verdienst. Was sonst aus Galen's Logik mitgetheilt wird oder sich bei ihm selbst findet, ist theils so unerheblich, theils so fragmentarisch, dass es hier genügen mag, in Betreff desselben auf Prantl's sorgfältige Zusammenstellung zu verweisen.

Auch in der Physik und Metaphysik folgt Galen, schon als Arzt und Naturforscher, vorzugsweise dem Aristoteles, ohne sich doch durchaus an ihn zu binden. Er wiederholt die aristotelische Lehre von den vier Ursachen, vermehrt diese aber durch Hinzufügung der Mittelursache (des δι' οὗ) auf fünf [6]. Als die wichtigste von diesen betrachtet er mit Plato und Aristoteles die Endursache [7]; ihre Erkenntniss bildet, wie er sagt, die Grundlage der wahren Theologie, dieser die Heilkunst weit überragenden Wissenschaft [8]. Den Spuren der schöpferischen Weisheit, welche Alles gebildet hat, geht er in der Betrachtung der lebenden We-

οὐσίαι und der συμβεβηκότα, und der letzteren in ἐνέργειαι, πάθη und διαθέσεις sich nicht unmittelbar vereinigen lässt, aber darum doch schwerlich aus der Luft gegriffen ist; vgl. puls. diff. II, 10. B. VIII, 632.

1) Er unterscheidet sehr bestimmt zwischen dem γένος und der Kategorie: was unter dieselbe Kategorie fällt, kann verschiedenen Gattungen angehören; puls. diff. II, 9 f. S. 622 f. 632. Was Prantl S. 565 weiter ebendaher (S. 625. 633) über die Differenzirung der Gattungen zu Arten anführt, ist altperipatetisch.

2) Libr. propr. 11, S. 39 f. vgl. foet. form. c. 6. B. IV, 695. 702.

3) Hippocr. et Plat. II, 2. B. V, 213.

4) S. Bd. II, b, 650, 4.

5) Ueber diese vierte Figur Galen's, welche bisher nur aus Averroës bekannt war, jetzt aber durch ein griechisches Bruchstück bei Minas in s. Ausgabe der pseudogalenischen Εἰσαγωγὴ διαλεκτικὴ S. νέ f. bestätigt und erläutert wird, s. m. die gründliche Untersuchung von Prantl S. 570 ff.

6) De usu part. corp. hum. VI, 13. B. III, 465.

7) A. a. O.

8) Ebd. XVII, 1. B. IV, 360

sen mit Vorliebe nach [1]; zugleich aber ist er überzeugt, wenn schon hier, auf dem geringsten Theile der Welt, und in diesen schmutzigen Stoffen, eine so wunderbare Vernunft wirksam sei, so müsse dieselbe in überschwänglichem Maasse in dem Himmel und seinen Gestirnen sein, die so viel herrlicher und bewunderungswürdiger seien [2]. In welcher Weise sie der Welt inwohnt, wird nicht näher untersucht; aber Galen's Ausdrücke weisen auf eine Anlehnung an die stoische Vorstellung, nach welcher die Welt von dem göttlichen Geiste substantiell durchdrungen ist [3]. Dem stoischen Materialismus jedoch tritt er entgegen, indem er beweist, dass die Eigenschaften der Dinge keine Körper seien [4]; ebenso widerspricht er den stoischen Ansichten über die ursprüngliche Beschaffenheit des Stoffes, wenn er gegen die Atomistiker und die älteren Physiologen, und unter diesen auch gegen die stoisch-heraklitische Annahme Eines Urstoffs, die Lehre des Hippokrates und Aristoteles von den vier Elementen vertheidigt [5]. Was von seinen Einwürfen gegen die aristotelischen Erörterungen über Raum, Zeit und Bewegung mitgetheilt wird [6], ist unerheb-

1) A. a. O. S. 358 ff. u. ö.

2) A. a. O.

3) S. 358: τίς δ' οὐκ ἂν εὐθὺς ἐνεθυμήθη νοῦν τινα δύναμιν ἔχοντα θαυμαστὴν ἐπιβάντα τῆς γῆς ἐκτετάσθαι κατὰ πάντα τὰ μόρια; dieser νοῦς komme auf die Erde von den himmlischen Körpern aus, ἐν οἷς εἰκὸς, ὅσῳ πέρ ἐστι καὶ ἡ τοῦ σώματος οὐσία καθαρωτέρα, τοσούτῳ καὶ τὸν νοῦν ἐνοικεῖν πολὺ τοῦ κατὰ τὰ γήϊνα σώματα βελτίω τε καὶ ἀκριβέστερον. Und doch sei auch hier, vor allem im menschlichen Leibe, ἐν βορβόρῳ τοσούτῳ, ein νοῦς περιττὸς, um wie viel mehr in den Gestirnen! Auch durch die Luft οὐκ ὀλίγος τις ἐκτετάσθαι δοκεῖ νοῦς, denn wie könnte sie sonst von der Sonne durchleuchtet und durchwärmt werden?

4) Quod qualitates sint incorporeae. B. XIX, 463 ff.

5) De constit. artis med. c. 7 f. B. I, 245 ff. De elementis ebd. 413 ff. Werden auch unter den hier bekämpften Ansichten die Stoiker nicht genannt, so ist doch die heraklitische Lehre vom Urstoff, welche Galen bestreitet (De el. I, 4. S. 444), auch die ihrige. Vgl. auch Hippocr. et Plat. VIII, 2 f. B. V, 665 ff.

6) In Betreff des Raums vertheidigt er bei Simpl. Phys. 133, b, m. Themist. Phys. 38, b, u. die von Aristoteles bestrittene Bestimmung, dass er der Zwischenraum zwischen den Grenzen der Körper sei; ein Missverständniss der aristotelischen Bemerkung, dass die Zeit nicht ohne Bewegung sei, und den Einwurf, dass die aristotelische Definition der Zeit einen Zirkel enthalte, berühren Simpl. Phys. 167, a, u. 169, b, m. Themist. Phys. 45, a, m.

lich. Wichtiger erscheint Galen's Abweichung von Aristoteles in Betreff der Seele und ihrer Wirksamkeit; gerade hier lauten aber auch seine Aeusserungen so schwankend, dass man wohl sieht, wie sehr es ihm unter dem Widerstreit der Meinungen an einem festen Haltpunkt gefehlt hat. Was die Seele ihrem Wesen nach sei, ob körperlich oder unkörperlich, ob vergänglich oder unvergänglich, darüber getraut er sich nicht blos keine bestimmte Behauptung, sondern auch nicht einmal eine Vermuthung, welche auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machte, aufzustellen, indem er jeden sicheren Nachweis hierüber vermisst [1]). Die Annahme Plato's, dass die Seele ein unkörperliches Wesen sei und ohne den Körper leben könne, scheint ihm bedenklich; denn wodurch sollten sich, fragt er, unkörperliche Substanzen von einander unterscheiden, wie kann ein unkörperliches Wesen über den Körper verbreitet sein, wie kann ein solches vom Körper so afficirt werden, wie diess bei der Seele im Wahnsinn, in der Trunkenheit und in ähnlichen Zuständen der Fall ist? [2]) Insofern möchte man geneigt sein, der peripatetischen Lehre beizupflichten, wornach die Seele die Form ihres Körpers ist; dieses würde aber freilich auf die Ansicht führen, welche von den Stoikern behauptet und von manchen Peripatetikern getheilt wird, dass die Seele nichts anderes sei, als die Mischung der körperlichen Stoffe, und von ihrer Unsterblichkeit könnte dann nicht die Rede sein [3]). Galen getraut sich nicht, diesen Punkt zu entscheiden, und ebenso wenig beabsichtigt er, die Unsterblichkeit zu behaupten oder zu läugnen [4]). Nicht anders geht es ihm auch mit der Frage nach der Entstehung der lebenden Wesen. Er bekennt unumwunden, dass er hierüber durchaus nicht mit sich im Reinen sei. Einerseits

46, a, o. (Schol. 388, b, 20. 26), eine Einwendung gegen Arist. Phys. VII, 1. 242, a, 5. Simpl. Phys. 242, b, m. Simpl. bezieht sich hiebei S. 167, a, u. auf das achte Buch von Galen's Apodiktik, und so fanden sich wohl alle jene Bemerkungen in dieser Schrift.

1) De foet. form. c. 6. B. IV, 701 f.

2) Quod animi mores corp. temp. seq. c. 3. 5. B. IV, 775 f. 785 f. de loc. aff. II, 5. B. VIII, 127 f.

3) Qu. an. mores u. s. w. c. 3. 4. S. 773 f. 780.

4) S. o. und a. a. O. c. 3 Anf.: ἐγὼ δὲ οὐθ' ὡς ἔστιν [ἀθάνατον τὸ λογιστικὸν] οὐθ' ὡς οὐκ ἔστιν ἔχω διατείνασθαι.

findet er in der Bildung des menschlichen Körpers eine Weisheit und Macht, welche er der vernunftlosen Pflanzenseele des Embryo nicht zutrauen kann, andererseits zwingt ihn doch die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern, sie von dieser herzuleiten; wollte man ferner annehmen, die vernünftige Seele baue sich ihren Leib, so steht dem im Wege, dass wir seine Einrichtung von Natur so äusserst unvollkommen kennen; was endlich noch übrig bliebe, mit manchen Platonikern die Weltseele die Körper der lebendigen Wesen bilden zu lassen, das scheint ihm fast gottlos, da man jene göttliche Seele nicht in so niedere Geschäfte verwickeln dürfe [1]. Bestimmter erklärt sich Galen für die platonische Lehre von den Theilen der Seele und ihren Sitzen [2], welche er auch wohl mit der entsprechenden aristotelischen verknüpft [3], nur bringt seine Unsicherheit über das Wesen der Seele auch diese Annahme nothwendig in's Schwanken. Auch darüber will unser Philosoph, wie er sagt, nicht entscheiden, ob den Pflanzen eine Seele zukomme [4], anderswo jedoch erklärt er sich mit Bestimmtheit für die stoische Unterscheidung zwischen der ψυχή und der φύσις [5].

Wir werden uns über das Schwankende und Fragmentarische dieser Bestimmungen um so weniger wundern, wenn wir hören, welchen Werth Galen überhaupt den theoretischen Untersuchungen beilegt. Die Frage nach der Einheit der Welt, die Frage, ob sie entstanden sei oder nicht, und ähnliche, meint er, seien für den praktischen Philosophen werthlos; von dem Dasein der Götter und von dem Walten einer Vorsehung müssen wir uns freilich zu überzeugen suchen, die Natur der Götter dagegen brauchen wir nicht zu kennen; ob sie einen Leib haben, oder keinen, habe auf

1) De foet. form. c. 6. B. IV, 693 ff.

2) M. vgl. hierüber ausser der Schrift De Hippocratis et Platonis placitis, welche diesen Gegenstand in nicht weniger als neun Büchern mit ermüdender Weitschweifigkeit erörtert: qu. animi mores u. s. w. c. 3. Dass die drei Theile der Seele nicht blos drei Kräfte Einer Substanz, sondern drei verschiedene Substanzen seien, sagt Galen de Hipp. et Plat. VI, 2 u. a. a. O.

3) In Hippocr. de alim. III, 10. B. XV, 293. in Hippocr. de humor. I, 9. B. XVI, 93.

4) De substant. facult. nat. c. 1. B. IV, 757 f. vgl. in Hippocratis de epidem. libr. VI, Sect. V, 5. B. XVII, b, 250.

5) De natur. facult. I, 1. B. II, 1.

unser Verhalten keinen Einfluss; ebenso sei es in sittlicher und politischer Beziehung gleichgültig, ob die Welt durch eine Gottheit, oder ob sie durch eine blindwirkende Ursache gebildet worden sei, wenn nur die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung anerkannt werde. Selbst die Frage, welche er so weitläufig erörtert hat, nach dem Sitz der Seele, soll nur für den Arzt, nicht für den Philosophen von Interesse sein [1]), während umgekehrt nur die theoretische Philosophie, aber weder die Heilkunde noch die Moral, eine bestimmte Ansicht über das Wesen der Seele nöthig haben soll [2]). Wir bedürfen in der That keines weiteren Beweises, um zu wissen, dass ein Philosoph, welcher den Werth der wissenschaftlichen Untersuchungen so ganz nach ihrem unmittelbar nachweislichen Nutzen abmisst, nicht über einen unsicheren Eklekticismus hinauskommen konnte. Nur würden wir uns sehr täuschen, wenn wir desshalb selbständige ethische Forschungen bei ihm suchen wollten. Galen's zahlreiche Schriften aus diesem Gebiete [3]) sind für uns alle bis auf zwei [4]) verloren gegangen, was wir aber theils aus diesen, theils aus andern gelegenheitlichen Aeusserungen von seinen sittlichen Ansichten erfahren, enthält nur Nachklänge von älteren Lehren. So treffen wir bei Gelegenheit die peripatetische Eintheilung der Güter in geistige, leibliche und äussere [5]), bei einem andern Anlass die platonische Lehre von den vier Grundtugenden [6]), dann wieder den aristotelischen Satz, dass alle Tugend im Mittelmaass bestehe [7]). Die Frage, ob die Tugend ein Wissen oder etwas anderes sei, entscheidet Galen dahin: im vernünftigen Theil der Seele sei sie ein Wissen, in den

1) De Hippocr. et Plat. IX, 6. B. V, 779 f.

2) De subst. facult. nat. B. IV, 764.

3) De propr. libr. 13. 17.

4) *De cognoscendis curandisque animi morbis. De animi peccatorum dignotione atque medela.*

5) Protrept. 11, Anf. B. I, 26 f.

6) De Hippocr. et Plat. VII, 1 f. B. V, 594.

7) In Hippocr. de humor. I, 11 Schl. B. XVI, 104: ὥσπερ γὰρ τὸ μέσον ἐστὶν αἱρετὸν ἐν πᾶσιν, οὕτω καὶ τὸ ὑπερβάλλον ἢ ἐλλειπὲς φευκτόν. ἀρεταὶ δὲ πᾶσαι ἐν μέσῳ συνίστανται αἱ δὲ κακίαι ἔξω τοῦ μέσου. Diese Worte beziehen sich zwar zunächst auf die körperlichen Zustände, aber ihre Fassung lautet ganz allgemein.

unvernünftigen Theilen blos eine Kraft und Beschaffenheit [1]. Die eklektische Neigung des Mannes kommt auch in diesem Theil seiner Lehre zum Vorschein.

Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts wird nun auch der Name des Eklekticismus ausgesprochen. Der Alexandriner Potamo, der um diese Zeit lebte, wollte eine neue Schule begründen, die er die eklektische nannte [2]; und was über seine Lehre berichtet wird, zeigt allerdings, dass er diesen Namen nicht ohne Grund gewählt hatte; denn dieselbe ist, so weit sich darüber urtheilen lässt, aus stoischen und platonisch-peripatetischen Elementen unsystematisch genug zusammengesetzt. Bei der Frage nach dem Kriterium ersetzte er die „begriffliche Vorstellung" der Stoiker, nur im Ausdruck abweichend, durch die „genaueste Vorstellung." Den zwei obersten Gründen der Stoiker, welche sie freilich auf eine noch höhere Einheit zurückgeführt hatten,

1) De Hippocr. et Plat. V, 5. VII, 1. B. V, 468. 595.

2) Diog. prooem. 21: ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων. Suid. αἵρεσις schreibt diess und das Weitere ab; dagegen sagt derselbe u. d. W. Ποτάμ.: Ποτ. Ἀλεξανδρεὺς γεγονὼς πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ' αὐτὸν, indem er beifügt, derselbe habe einen Commentar zu Plato's Politie geschrieben. Wäre nun diese Angabe richtig, so müsste dieser Potamo von dem des Diogenes verschieden sein; mir ist es jedoch wahrscheinlicher, dass er mit ihm identisch, und die Angabe über seine Lebenszeit falsch oder an den falschen Ort gerathen ist; sie bezog sich vielleicht ursprünglich auf den gleichnamigen Mytilenäer, einen Rhetor aus Tiber's Zeit, von dem Suidas unmittelbar nachher redet. Ein dritter Potamo, ein Mündel Plotin's (b. Porph. v. Plot. 9), welcher jedenfalls jünger als der unsrige sein müsste, ist in den neueren Ausgaben in einen Polemo verwandelt. Indessen ist aus Anlass dieser verschiedenen Angaben eine Menge von Vermuthungen über Potamo aufgestellt worden, worüber Fabric. Bibl. gr. III, 184 f. Harl. J. Simon hist. de l'école d'Alexandrie I, 199 ff. zu vergleichen sind. Nach der Art, wie sich Diogenes ausdrückt, kann Potamo nicht wohl früher, als in die letzten Jahrzehende des zweiten Jahrhunderts, gesetzt werden; dass er auch nicht später lebte, wäre erwiesen, wenn wir versichert sein könnten, dass er der Potamo ist, von dem Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 513, b, 8. 515, a, 42 nach Alexander einige mathematische Bemerkungen anführt; über das erste Drittheil des dritten Jahrhunderts können wir ihn aber, da ihn Diogenes kennt, keinenfalls herabrücken. — Verwandter Richtung scheint Plotin's Zeitgenosse Trypho gewesen zu sein, welchen Porph. v. Plot. 17 στωικός τε καὶ Πλατωνικὸς nennt.

dem Stoff und der wirkenden Kraft, fügte er die Qualität und den Raum bei. Das höchste Gut sollte in der Vollendung des Lebens bestehen, deren wesentlichste Bedingung in der Tugend liege, für die aber mit Aristoteles und der Akademie ein naturgemässer Zustand des leiblichen Lebens und die dazu dienlichen äusseren Güter doch auch unentbehrlich gefunden wurden [1]. Auf eine bedeutende Wirkung hätte sich eine so oberflächliche und an eigenen Gedanken so arme Philosophie nicht Rechnung machen dürfen, wenn auch die bald nachher durch den Neuplatonismus herbeigeführte Wendung nicht eingetreten wäre, und so ist auch von Potamo's Schule nichts weiter bekannt.

1) Diog. a. a. O.: ἀρέσκει δ' αὐτῷ, καθά φησιν ἐν τῇ στοιχειώσει, κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι, τὸ μὲν ὡς ὑφ' οὗ γίνεται ἡ κρίσις, τουτέστι τὸ ἡγεμονικὸν, τὸ δὲ ὡς δι' οὗ, οἷον τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν. ἀρχάς τε τῶν ὅλων τήν τε ὕλην καὶ τὸ ποιοῦν, ποιότητά τε καὶ τόπον· ἐξ οὗ γὰρ καὶ ὑφ' οὗ καὶ ποίῳ καὶ ἐν ᾧ. τέλος δ' εἶναι ἐφ' ὃ πάντα ἀναφέρεται, ζωὴν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν, οὐκ ἄνευ τῶν τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτός.

Zusätze.

S. 346, Z. 1 ist hinter „Anthologie" beizufügen: „(I, 136 Jac.)", und hinter „steht": „und der nach STRABO XIV, 1, 18. S. 638 ein συνέφηβος Epikur's war."

S. 352, Z. 15 v. u. ist dem Citat aus Galenus beizufügen: „Ps. GALEN. Theriac. ad Pis. c. 11. Bd. XIV, 250."

S. 353, Z. 14 v. u. ist hinter „mag" beizufügen: „neben dem jüngeren Celsus (ORIG. c. Cels. I, 8. 68), dem Zeitgenossen des LUCIAN (Alex. 1. 21. 61) und GALEN (libr. propr. 17. Bd. XIX, 48), der aber von dem später zu besprechenden Christengegner zu unterscheiden ist."

S. 354, Anm. 1 ist beizufügen: „JULIAN (Fragm. or. S. 301, C Spanh.) und AUGUSTIN (c. Acad. III, 19, 42) dagegen behandeln den Epikureismus als erloschen."

S. 551, Anm. 1, Schl. ist beizufügen: „Noch erheblicher ist aber seine Abweichung von der aristotelischen Ansicht über die Seele, welche GALEN qu. an. mores u. s. w. c. 4. Bd. IV, 782 f. K. berichtet. Dieser sagt nämlich, wie Andronikus überhaupt sich frei und ohne verdunkelnde Umschweife auszusprechen pflege, so erkläre er auch die Seele unumwunden für die κρᾶσις [sc. τοῦ σώματος] oder die δύναμις ἑπομένη τῇ κράσει."

S. 613, Z. 10 und 9 v. u. ist hinter „qu. conv." beizufügen: „VII, 7, 1.", und hinter „Genannten": „Diogenianus."

S. 614, Z. 2 ist hinter „mag" beizufügen: „Hierokles (Gell. N. A. IX, 5, 8) in Athen gelehrt, und".

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

Bd.: 3,1

1865

Coburg, Landesbibliothek -- B III 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916741-4